


Taylor Institution.

Geschichte

der

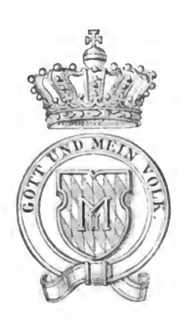
Wissenschaften in Deutschland.

Neuere Zeit.

Fünfter Band.

Geschichte der protestantischen Theologie.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.



HERAUSGEGEBEN
DURCH DIE
HISTORISCHE COMMISSION
BEI DER
KÖNIGL. ACADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN.

München.
Literarisch-artistische Anstalt
der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1867.

Geschichte

der

protestantischen Theologie,

besonders in Deutschland,

nach ihrer principiellen Bewegung

und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet

von

Dr. J. A. Dorner.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.



HERAUSGEGEBEN
DURCH DIE
HISTORISCHE COMMISSION
BEI DER
KÖNIGL. ACADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN.

München.

Literarisch-artistische Anstalt

der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1867.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Eine Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland setzt voraus, daß die letztere irgendwie eine in sich einheitliche, nicht bloß durch die Gleichheit des räumlichen Schauplatzes zusammengehaltene Größe sei; denn sonst könnte von einer Lebensgeschichte derselben nicht die Rede sein. Auch das könnte unser Unternehmen noch nicht berechtigen, wenn sie, wie Viele meinen, nur eine Erscheinung an einem Andern, nur die negative Seite etwa des römischen Katholicismus wäre, und so zu ihrem Sein dasjenige stets voraussetzte, was sie bekämpft. Sie ist nicht bloß der begleitende Protest an der römischen Kirche, zur controlirenden Warnung, zur Reinigung oder gar Zuchtruthe dieser zugeordnet von höherer Hand: sie hat ein eigenes Princip des Lebens in sich, sie ist eine eigenthümliche christliche Gestaltung, verschieden von der römisch- und griechisch-katholischen Kirche, wie von den Sekten. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob sie und der römische Katholicismus sich von einander wie Arten oder wie Stufen in der Auffassung des Christenthums unterscheiden. Im ersteren Fall führte ihr Unterschied auf eine Verschiedenheit der religiösen Individualität zurück, welche, mag sie in nationaler Gruppirung oder im Einzelnen erscheinen, auf Selbstbewahrung und Dauer ein inneres Recht hat; im letzteren Fall müßte die höhere Stufe das Gute der niedrigeren vollständig aufbewahren, wie dagegen der niedrigeren allgemein obläge, in die höhere überzugehen. Vielleicht ist keines von beidem ganz der Fall; vielleicht hat der Protestantismus, der eine höhere Stufe des religiösen Geistes zu repräsentiren sich bewußt ist, doch nur ein theilweises Recht, als ihre Ausfüllung zu gelten, indem er zwar eine höhere, also von der ganzen Christenheit zu beschreitende Stufe, aber in individueller Weise vertritt, so daß auf derselben Stufe vielleicht noch andere Formen des christlichen Geistes sich werden ausprägen können, christliche Eigenthümlichkeiten, die jetzt vielleicht in den andern Kirchen unter Schlacken verborgen, dereinst hervortreten mögen, sobald

das Entstellende entfernt und die evangelische Lebensstufe erreicht sein wird, und das wird dann auch der protestantischen Kirche zu gut kommen, welche jetzt zwar vor gewissen Gefahren durch die römisch-katholische als durch ein warnendes Beispiel bewahrt, aber auch leicht unwillkürlich in eine gewisse Einseitigkeit getrieben wird, ja durch das Dasein der römisch-katholischen Kirche, in deren Grenzen irgendwo einzutreten sie Scheu tragen muß, in der freien Entwicklung aus sich heraus gehemmt werden kann, namentlich in Betreff der positiv christlichen, aber dem Katholicismus näher liegenden Seiten. Bei solchen verschiedenen Individualitäten der evangelischen Stufe würde man dann kaum mehr von einer Mehrheit evangelischer Kirchen sprechen können: denn jede gesunde Individualität verhält sich nicht mehr ausschließend gegen andere nach deren wahrem Wesen, sondern anerkennend und liebend, in Geben und Nehmen, mit einem Wort gliedlich im Verhältniß zum Ganzen und zu den andern Theilen.

Der Protestantismus sucht zwar seine letzte Begründung im Wesen des Christenthums, wie es uns urkundlich in der heiligen Schrift überliefert ist. Aber er darf sich auch der Aufgabe nicht entziehen, seine Sonderexistenz und sein eigenthümliches Wesen geschichtlich zu rechtfertigen, d. h. in historischer Betrachtung zu zeigen, daß ein Bedürfniß seines Erscheinens in negativer und positiver Beziehung gekommen war, daß er erschien, als die Zeit erfüllet war, und noch jetzt in der Christenheit seine unersetzbare Stelle behauptet.

Daß der Protestantismus nicht in einem Chaos von Richtungen jeder möglichen Art, nicht in einem verwirrten Haufen von zufälligen Meinungen besteht, abhängig von dem Positiven, gegen das er jedesmal protestirt, sondern daß er vielmehr unbeschadet seiner vielen innern Differenzen darstellbar ist als eine einheitliche, auf Ein Princip zurückweisende Größe, das kann freilich vollständig erst aus der historischen Darstellung der protestantischen Theologie erhellen. Vorläufig kann die Erinnerung daran genügen, daß der Name Protestantismus in der europäischen Völkerfamilie seit dem sechzehnten Jahrhundert die ganze Descendenz der Reformation bezeichnet und alle diejenigen umschließt, welche in dem Boden der Reformation gewurzelt sind. Zunächst zwar haben die Protestanten ihren Namen von jenem Reichstag zu Speier (1529), wo den evangelischen Ständen, die auf dem Rechtsgrund früherer Reichstagsschlüsse in ihren Landen nach Gottes Wort zu reformiren begonnen hatten, von der Majorität der Reichsstände unter Begünstigung des Kaisers angesonnen wurde, eine Contrareformation eintreten zu lassen.

Dagegen legten die evangelischen Stände ihre Rechtsverwahrung ein, auf dem guten Grunde ihrer deutschen und christlichen Rechte und Pflichten, nicht auf dem Boden anarchischer Willkür oder Freiheitslust. Sie wollten die evangelische Freiheit wahren, zwischen den Gläubigen und Christus keine menschliche trennende Mittlerschaft stellen lassen; aber sie wollten auch die Freiheit gebunden wissen durch die evangelische Wahrheit und Liebe und durch Ordnungen, die aus ihnen hervorgegangen wären. Die zu Speier so standen und sprachen, wurden Protestirende oder die protestantischen Stände des Reichs genannt, und von hier aus, wo die Reformation zum erstenmal als eine selbstbewußte und compacte geschichtliche Erscheinung aufgetreten war, wie sie das Jahr darauf zu Augsburg sich zu einem bestimmten und inhaltsvollen, alles Gemeinchristliche bewahrenden Bekenntniß vor Kaiser und Reich gelangte, ist dann der Name ausgegangen über die protestantischen Länder, wo er seine Beziehung auf die deutschen Rechtsverhältnisse abstreifte, aber den genuinen Sinn der freien, offenen Bezeugung der schriftmäßigen evangelischen Wahrheit gegenüber von ihren Entstellungen behielt: daher wir diesen Ehrennamen, den unsere Väter mit Opfermuth erworben und getragen haben, uns nicht dürfen nehmen oder verleiden lassen, indem es nur darauf ankommen kann, ihn in seiner historischen Bedeutung zu behaupten, wornach der Protest gegen Unrecht und Irrthum seine Wurzel und Kraft an der positiven Wahrheit, an der Mehrung des Reiches Gottes und dadurch auch des Vaterlandes hatte.

Das große Reformationswerk, dessen Frucht die mit dem Namen des Protestantismus bezeichnete historische Größe, die Bildung einer evangelischen Christenheit oder Gesammtkirche neben der griechisch- und römisch-katholischen ist, trat nun zwar geschichtlich in mehreren Akten hervor, hat aber doch auch seine Einheit, nicht bloß durch wesentliche Gleichzeitigkeit und durch die Verwandtschaft der Nationen, die dafür den Schauplatz bilden, noch weniger bloß durch die leitende und vorbildliche Stellung Eines Landes oder Einer Person. Sondern so eminent die Stellung Deutschlands, Wittenbergs, Luthers, Calvins war, so hatten doch gleichzeitig in vielen von einander ziemlich unabhängigen Ländern des christlichen Europa wesentlich gleiche innere Motive und Triebe die Reformbewegung geleitet. Es sind nicht Einzelne, die dieses Werk gemacht haben; die einflußreichsten Reformatoren haben nur Organe sein wollen für das Werk Gottes an ihrem bescheidenen Orte, und sind ohne alle Reformplane durch Treue im Kleinen fast wider Willen, jedenfalls wider

Verhoffen zu den weittragendsten Reformgedanken emporgehoben worden. Es ist ein allgemeinerer göttlicher Gedanke, der sich vollziehen sollte weit über die Gedanken der Menschen hinaus: es sollte die christliche Kirche eine neue Stufe in der Aneignung des Heiles und der Ausgestaltung des Christenthums beschreiten. Dieser Eine göttliche Gedanke ist daher auch trotz der vielfachen Unterschiede und Trennungen innerhalb des Protestantismus die zusammenhaltende Macht für Alle, die sich wahrhaft der großen Reformbewegung des sechzehnten Jahrhunderts eingliedern: sie stellen inmitten der übrigen Christenheit Eine Familie von gleichartigem Typus dar, deren Stammsitz das deutsche Volk ist.

Freilich bekennt sich damit der Protestantismus zum voraus als eine besondere, partikulare Erscheinung innerhalb der gesammten Christenheit. Allein wenn es auch bis jetzt besonders der germanische Stamm mit seinen verschiedenen Völkern gewesen ist, der mit der Gabe der Reformation und mit der weltgeschichtlichen Arbeit, die ihr Werk fortführen und fruchtbar machen soll, betraut war, so folgt doch daraus, daß er sich als eine bloße vielgegliederte Theilkirche bekennt, keineswegs, daß er sich bloß zu einem Theil der christlichen Wahrheit bekennen will, oder irgend etwas, was sich als wahrhaft christlich zu bewähren vermag, von sich ausschließen müsse oder wolle. Er will die ganze christliche Wahrheit, wenn auch die vollkommene Aneignung derselben ihm so wenig als irgend einem Menschen im Laufe der Geschichte gelungen ist; was er aber als seinen schon vorhandenen Besitz vertreten will, das ist ein neuer Aspekt dieser ganzen christlichen Wahrheit, eine vollkommnere Aneignung derselben in Denken, Wollen und Gefühl, nämlich die persönliche, von der er erkannt hat, daß es auf sie nach der innersten Tendenz des Christenthums abgesehen sei. Daher muß er auch trotz seiner partikularen Erscheinung, deren Ueberwindung nicht von ihm allein abhängt, die vielmehr ihm von außen aufgedrungen ist, darauf Anspruch machen, daß das Wesentliche dessen, was er vertritt, für Alle bestimmt sei und Alle für dasselbe: denn dieses Wesentliche ist das Gemeinchristliche (das sich auch äußerer Allgemeinheit oder Katholicität erfreut), aber in persönlicher Anwendung und Richtung, und dieses Letztere, sofern es zwar noch keine allgemeine Anerkennung in der Christenheit genießt, aber darauf ein inneres Recht hat, besitzt eben damit wenigstens die innere Katholicität. Wie viel Vergängliches auch an der Erscheinung des Protestantismus hänge, die evangelische

Stufe, die sein Wesen ausmacht, muß als allgemeines Ziel, als christliche Gemeinaufgabe von dem Protestantismus, wenn er nicht sich selbst aufgeben soll, vertreten werden. Verglichen mit den beiden andern großen Kirchenpartheien der Christenheit will der Protestantismus weder bloß mit einer intellectuellen Aneignung des Christenthums, sei es in speculativer oder mehr gedächtnißmäßiger, einer Erblehre zugewandter Form, noch mit einer bloßen Unterwerfung des Willens unter ein dogmatisches oder auch praktisches Kirchengesetz vorlieb nehmen. Das Christenthum ist ihm Kraft, Licht und Leben, das von der Totalität der Person im gläubigen Gemüthe angeeignet und ausgewirkt werden soll, und er lebt der Zuversicht, daß damit die Kirche Christi eine neue, höhere Stufe zu erringen begonnen habe, die normaler Weise eintreten mußte, also an sich um so weniger die Ursache der abendländischen Kirchenspaltung heißen könne, als die höhere Stufe höher nur insofern ist, als sie auch für das Probehaltige und Gediegene der früheren Stufen in sich Raum behält, und als die früheren Stufen die Keime in sich enthalten, die in ihr zur Entfaltung gedeihen, so daß die frühere Stufe gegen das Wesentliche des Protestantismus sich nicht kehren oder abschließen könnte, ohne sich selbst zu verletzen und die eigenen Zukunftskeime zu schädigen.

Es kann nicht die Aufgabe der Wissenschaft sein und würde der Würde der Geschichte wenig entsprechen, dem confessionellen Ehrgeiz und menschlicher Selbstüberhebung zu dienen. Wohl aber ziemt es sich, daß wir der Thaten Gottes an unserem Volke uns lebendig und dankbar bewußt bleiben, damit wir uns desto mehr als willige und geschickte Werkzeuge für die Absichten erfinden lassen, die Gott mit der evangelischen Kirche für die ganze Christenheit auf Erden vorhat. Die Länder der Reformation sind der Schauplatz des größesten Werkes Gottes, das seit den Tagen der Apostel auf dem innersten Gebiet des Geistes, der Religion geschah und von dessen Segen nun schon so viele Geschlechter und Nationen zehren. Es ist insbesondere unser deutsches Vaterland die vornehmste Stätte für dieses Gotteswerk gewesen: und die Reformation mit ihren heilsamen, belebenden, Tod und Verwesung abwehrenden Kräften ist dem ganzen Volk, auch dem Theil desselben zu Gute gekommen, der sich bis jetzt ablehnend dagegen verhält und die Früchte zu genießen sucht, ohne den Baum, der sie trägt, bei sich einheimisch zu machen.

Das neue Licht, das im sechzehnten Jahrhundert in Einklang mit dem Urchristenthum über den Weg zum wahren Frieden und zur Seligkeit der

Seele aufging, warf seine Strahlen in ungeahnter Weise auf alle christlichen Lehren und erschloß eine ganze neue Welt von Ideen und Erkenntnissen, stellte aber zugleich eine ganze Reihe neuer Probleme auf, die darin ihre Einheit hatten, daß es darauf ankam, von dem neu gewonnenen Augpunkte aus überall die Dinge in ihrem Mittelpunkte zu erfassen und denkend wie handelnd in das Licht Eines großen Zusammenhanges zu stellen. Denn jede tiefer gehende Bewegung der Geister nähert die äußerlich getrennten Sphären und läßt den inneren Zusammenhang sonst getrennter Dinge in ihrer Wurzel erkennen. Es konnte nicht ausbleiben, daß vielfach die Lösung dieser Probleme, die sich auf das gesammte sittliche, religiöse, theoretische und praktische Leben des Einzelnen und der Gemeinschaften, auf Himmel und Erde bezogen, gar verschieden und entgegengesetzt ausfiel; und das hat für die oberflächliche Betrachtung den Schein erweckt, als wäre die Wirkung der Reformation ein Chaos, Auflösung aller Einheit. Allein wo nur noch das protestantische Princip als Gemeinbesitz blieb und wirkte, da förderte das „Platzen der Geister auf einander" und das Sprengen ungenügender Formen durch die Schläge des Kampfes edles reines Gold der Wahrheit zu Tage, die sich bereichernd ins Ganze fügt. Wo aber selbst mit dem protestantischen Princip gebrochen und nur von der formalen Entfesselung der Geister durch die Reformation Gebrauch gemacht wurde, da ist zwar nicht mehr Lebensgeschichte protestantischer Kirche und Theologie zu sehen, wenn auch vielleicht eine Leidensgeschichte derselben, (denn die protestantische Kirche ist daran so wenig oder weniger Schuld als die römische Kirche an der Erscheinung des Voltairianismus, oder des ausartenden Humanismus in Italien), schließlich aber müssen auch solche Erscheinungen, die sich nicht als positive Momente oder Entfaltungen des Princips auszuweisen vermögen, wenn sie nicht reinigend wirken, doch als große Lehren oder Denkmäler dastehen und die schließliche Ungangbarkeit der von der evangelischen Wahrheit abweichenden Irrwege darthun.

Es ist aber nicht möglich, die geschichtliche Bewegung der evangelischen Theologie in das richtige Licht zu stellen, oder nach ihrem Ausgangspunkt und Ziel zu verstehen, wenn wir nicht vor Allem uns ein lebenstreues Bild der Reformation und ihres Strebens gewonnen haben. Denn was die schöpferische Periode der Reformation urkräftig, mehr im Grundgedanken klar und gereift, als in der Ausführung fertig und wohl vermittelt hinstellte, dafür

bringt das siebzehnte Jahrhundert die Ummauerung und die formal-logische Analyse, das achtzehnte aber die negativ-kritische Auflösung, während das neunzehnte sich bewußter als je eine Zeit zuvor der Dinge in ihrem Princip und des Princips in seiner Fruchtbarkeit und Kraft zu bemächtigen, die Analyse zur Synthese in neuer höherer Form fortzuführen bestrebt ist.

Wir werden daher einleitungsweise vor Allem das verborgene Werk der Anbahnung der Reformation betrachten und darin die stille webende Hand aufsuchen, die in göttlichem Schweigen annoch geheim hielt, was sie zu thun gedachte, bis nach den manchfachsten Processen läuternder Ausscheidungen und Assimilationen das reformatorische Princip innerlich gereift war und nun mit siegender Kraft seine Hüllen sprengte. Wir werden zu sehen haben, wie dann die aller Orten sich sammelnden, reinigenden Quellen da und dort, besonders aber aus dem heilsamen Borne zu Wittenberg mächtig hervorsprudelten, um ein neues Leben über Deutschland, ja über einen großen Theil der christlichen Menschheit zu ergießen. Es ist nicht bloß etwas Merkwürdiges, sondern etwas Vorbildliches und Mustergültiges um die Art und Weise, wie das reformatorische Princip sich in den Seelen der Reformatoren seine Stätte bereitete, sie allmählig überwältigte und sich an ihnen seine Träger und Vertreter schuf; wie sie Anfangs den unendlichen Inhalt nicht ahnten, noch weniger sich für würdig hielten, daß so Großes durch sie sollte bewirkt werden; wie aber auch ihr gottinniges, gläubiges Gemüth durch die erkannte und umfaßte Wahrheit stark ward und die Anfangs schüchterne, ja bebende Demuth sich in dem männlichen Muthe vollendete, der sich selbst mit der eigenen Schwäche vergißt in der göttlichen Sache und dieser sich opfern will. Wir vergessen nicht, daß kein einzelner Mensch und kein einzelnes Volk mit dem Christenthume selbst sich deckt, daß vielmehr alles Individuelle und Nationale an gewissen Einseitigkeiten leidet: aber darum ziemt sich nicht minder, das Gemeinerbe der evangelischen Kirche der Reformationszeit, das was unsere Väter gewollt, gethan, erduldet, um was sie als um das Kleinod ihres Gemüthes und als um den Hort deutscher Nation und ihrer Zukunft gestritten haben, hoch zu halten, das Bewußtsein ihres Werthes immer neu anzufrischen und das von den Vätern Errungene, das theuerwerthe Gut, das die griechische und die römische Confession noch entbehrt, aber bedarf, treulich für sich, in wahrer Erinnerung, ebendamit auch für die ganze Christenheit zu bewahren.

Aber die evangelische Wahrheit ist kein todter Schatz, sondern ein lebendiges, fructificirendes Princip. Das ist im Großen und Ganzen auch Erkenntniß und That der evangelischen Kirche in ihrer mehr als dreihundertjährigen Geschichte. Diese Fruchtbarkeit des protestantischen Princips und seine Ausgestaltung auf den verschiedenen Lebensgebieten in Schaffen und Kämpfen wird uns in den folgenden Büchern darzulegen obliegen, damit uns so der Reichthum des Christenthums, wie sich derselbe auf der evangelischen Stufe seiner Aneignung auslegen kann, zur Anschauung komme.

Die außerdeutschen, besonders die reformirten Länder haben im Großen und Ganzen bis jetzt das protestantische Princip mehr nach der realistischen Seite, der des praktischen sittlichen Lebens darzustellen gesucht: Deutschland hat bis jetzt mehr die ideale Seite des Protestantismus ergriffen und neben dem Kultus die protestantische Weltanschauung mehr denkend, wissenschaftlich ausgebildet. Es mag hiemit zusammenhängen, daß der Protestantismus auch als religiöses Princip hier am tiefsten und reinsten als religiöse weltbewegende Macht aufgetreten, hier die wahre Freiheit und die Auctorität am gründlichsten zur religiösen Einigung gebracht ist. Hinwiederum weil hier die innere Welt des Geistes am selbstständigsten und reichsten sich ausgebildet hat, ist hier besonders der Sitz der protestantischen Theologie, und zwar mit immer steigendem Uebergewicht, bis in die neuesten Zeiten. Es ist wohl kein Zweig der protestantischen Gesammtkirche unter den verschiedenen Nationen diesseits und jenseits des Kanals und der Belte, ja auch des atlantischen Oceans, der nicht bekennen müßte, daß die Kraft des wissenschaftlichen Protestantismus zumal in der exegetischen, historischen, systematischen Theologie in Deutschland ruhe. Indem wir uns dessen bewußt sind, daß, weil dieses Charisma dem deutschen Geiste eigenthümlich ist, die Geschichte der deutschen protestantischen Theologie allgemeinere Bedeutung für den Protestantismus überhaupt hat, so ist es nur geziemend, damit das Geständniß unserer Schwäche und Rückstände in Vergleich mit andern Ländern in Beziehung auf die praktisch-sittliche Auswirkung des protestantischen Princips zu verbinden; eine Ergänzungsbedürftigkeit und Unvollkommenheit, die damit noch nicht gehoben ist, daß die neuere Theologie, nach dem ethisch-religiösen Zuge, der durch sie hindurchgeht, mit der Einsicht in diesen Mangel auch den inneren Uebergang von dem Leben des Gedankens zur gesammten Welt der Praxis gefunden und erkannt hat, es seien alle die in den verschiedenen Gebieten

der evangelischen Christenheit zur Darstellung gekommenen Güter und Vorzüge, die im evangelischen Princip wurzeln, zum Austausch, zur Aneignung von der eigenen Grundlage aus bestimmt und müssen daher auch gegenseitig angeschaut werden. Nur geht diese Betrachtung über die Grenzen unserer Aufgabe hinaus, die sich nicht auf die Geschichte der protestantischen Kirche, sondern ihrer Theologie bezieht.

Dagegen sind die Evangelischen den Beweis für ihren Anspruch schuldig, wie er oben in allgemeinen Umrissen gezeichnet ist. Es wird wesentlich zur Klarheit und Sicherheit des religiösen und kirchlichen, wie des theologischen Selbstbewußtseins der Evangelischen beitragen können, wenn der geschichtliche Nachweis geliefert wird: der Protestantismus, diese lebensvolle, inhaltreiche Größe sei in Beziehung auf Ursprung und Vergangenheit eine vollberechtigte, christlich und geschichtlich wohlbegründete Erscheinung, dastehend in gutem christlichen Gewissen; er habe ferner bisher in all seiner Bewegung und seinen Gegensätzen doch die Stetigkeit oder Continuität einer geschichtlichen und wachsthümlichen Größe bewahrt; er habe endlich seine klar erkennbaren, ihm und dermalen ihm allein aufgetragenen Aufgaben und Ziele für sich nicht bloß, sondern auch für die Christenheit.

* * *

Eine Schwierigkeit steht dem Unternehmen entgegen, die Geschichte protestantischer Theologie in dem angegebenen Umfang als einer einheitlichen Größe zu schildern, das ist die Verschiedenheit der beiden evangelischen Confessionen, die auch in Deutschland festen Fuß gefaßt haben. Sehen wir uns die Sachlage im Allgemeinen und in Deutschland besonders näher an, wobei vom griechischen Orient abzusehen ist. Der römische Katholicismus und der Protestantismus vertheilen sich in Europa und Amerika so, daß dem Protestantismus im Allgemeinen der Norden Europas und Amerikas, namentlich auch der Norden Deutschlands zufällt, jenem aber der Süden. Der Unterschied der lutherischen und der reformirten Confession bildet hingegen eine Quertheilung. Wir sehen auf dem Schauplatz der evangelischen Gesammtkirche einen überwiegend reformirten Westen von Schottland, England, Holland, Frankreich bis zur Schweiz, und einen überwiegend lutherischen Osten, vom Süden in Württemberg und Bayern durch Mittel- und Norddeutschland bis nach Dänemark, Schweden, Norwegen und den russischen Ostseeprovinzen. Zum reformirten Westen gehört ganz überwiegend auch Nordamerika. In

diesen zwei protestantischen Hauptgruppen finden sich dann auch wieder Verbindungsglieder verschiedener Art: außerhalb Deutschlands in Ungarn, wo beide evangelische Confessionen sich ziemlich das Gleichgewicht halten, und im Elsaß; ferner bildet ein inneres Band zwischen beiden evangelischen Confessionen einerseits die reformirte Schweiz durch Nationalität und Verkehr, anderntheils die anglikanische Kirche durch ihre vielfach lutheranisirende Art. Am allermeisten aber finden sich solche Verbindungsglieder zwischen beiden Kirchen in Deutschland; so von lutherischer Seite Württemberg, während fast in ganz Deutschland nur ein temperirtes, der lutherischen Confession innerlich befreundeteres Reformirtenthum sich findet; so in Baden und der Pfalz, so in Hessen und Rheinland, so in Westphalen und Ostfriesland.

Diese Lage der Sache bietet nun auch die Möglichkeit, die Geschichte protestantischer Theologie Deutschlands, natürlich nicht ohne auf die wechselseitigen Beziehungen zum Ausland mit zu achten, in Eine Betrachtung zusammenzufassen. Die Völker und Stämme, welche sich der Reformation hingegeben, tragen, zumal in Deutschland, auch wo sie später in zwei Confessionen auseinandergegangen sind und ein Sonderleben führen, doch von dem gemeinsamen Ausgangspunkte der Einen großen Reformbewegung her einen gewissen Familientypus negativer und positiver Art, einen reichen Gemeinbesitz in sich, in dessen Kraft das große Reformwerk im Allgemeinen geschah, daher sie sich selber und Andern Anfangs als Eine Kirchenparthei erschienen. Sei es auch, daß die Unterschiede, welche nachmals bestimmt und trennend hervortraten, schon von Anfang an keimweise vorhanden waren: es besteht damit doch wohl, daß sich die lutherische und die reformirte Confession als verschiedene Ausgestaltungen des Einen und selbigen protestantischen Princips ansehen lassen, in welchen dieses seine Kraft und Fülle auszuwirken angefangen hat, und welche zum Austausch gebracht dem Ganzen dienen wollen. Dazu kommt nun noch, daß auch während ihres Sonderlebens, wo sie mehr nur parallel neben einander fortzugehen pflegten, die evangelischen Confessionen doch an ihren Entwicklungsknoten, je bedeutender diese sind desto mehr, ihre innere Bezogenheit auf einander um des zu Grunde liegenden Familientypus willen besonders deutlich verrathen, sei es mehr in Form der Spannung oder des Gegensatzes, sei es mehr irenisch und im Sinn erstrebter Verständigung.

Noch eine Schwierigkeit steht unserem Unternehmen entgegen, die sich

auf das Verhältniß der Theologie zur Kirche bezieht. Von Geschichte einer Sache reden ist nur da der Mühe werth, wo nicht bloß überhaupt Bewegung ist, sondern wo die Bewegung wirklich Neues, einen Fortschritt erzeugt und so zugleich eine Entwicklung des anfänglichen Keimes ist, in welchem die Urkraft der Sache beschlossen war. Nun ist aber, kann man sagen, der kirchliche Lehrbegriff schon 1530, 1580 und 1619 festgestellt und abgeschlossen; für die Resultate der späteren theologischen Arbeit, wie Vorzügliches sie auch enthalten mögen, ist es zu einer kirchenrechtlichen Sanction noch nicht gekommen, wie denn sogar selbst die Formen für eine solche Sanction, wodurch die alte Kirche gleichsam Marksteine setzend, die gewonnenen Fortschritte der kirchlichen Gemeinüberzeugung constatirte, der evangelischen Kirche großentheils fehlen. Dazu kömmt, daß die späteren theologischen Bewegungen, vom 18. Jahrhundert besonders an, so sehr weit auseinandergehen, daß uns bange werden kann, den Faden einer kirchlichen Entwicklung festzuhalten.

Aber der Nachweis, daß der Faden nie abgerissen sei, wird möglich sein. Wie wäre sonst erklärbar, daß die evangelische Kirche des 19. Jahrhunderts ihres Zusammenhanges mit der Reformation sich wieder so lebendig bewußt ist, nicht bloß da, wo eine künstlich gemachte, so zu sagen improvisirte Rückbildung zur Reformationszeit versucht, sondern auch da, wo die nie erstorbene, aber neubelebte Erinnerung wieder innerlich und fest, organisch und wachsthümlich den Geist mit der Reformation zusammengeschlossen hat?

Es wird daher nur darauf ankommen, den Zusammenhang, den auch das 18. Jahrhundert, vielfach unbewußt, mit der Reformationszeit hat, zu erkennen und dasselbe in das Ganze der Geschichte der protestantischen Theologie einzugliedern. Sodann aber bedarf es, um von einer Entwickelung des Lehrbegriffes zu reden, überhaupt keiner Concilien, noch formeller, positiv kirchenrechtlicher Abschließung des Dogma. Das Gegentheil zeigen die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche (mit denen die drei ersten der protestantischen Kirche so vielfache Aehnlichkeit haben), wo ohne ökumenische Synoden der dogmatische Fortschritt doch Jahrhunderte hindurch ebenso rasch als sicher und stetig gewesen ist. Wird doch nirgends durch die kirchliche Sanction in juristischer, kirchenrechtlicher Form das Dogma gemacht oder gar zur Wahrheit, sondern umgekehrt, weil es sich im Gemeinglauben durch seinen Inhalt festgesetzt hat, kommt es auch noch zu der sanctionirenden

Festsetzung, die der Wahrheit selbst nichts hinzufügt, sondern nur ihre Geltung durch die Form äußerer Autorität zu sichern sucht. Die letztere ist es aber gerade, die für die evangelische Kirche weniger Bedeutung hat, da sie keine Unfehlbarkeit der kirchlichen Autorität anerkennt. Scheint so der errungene Fortschritt für sie weniger sicher gestellt, so ist es desto mehr die freie wirkliche Aneignung der Wahrheit, die, wo ihr Raum gelassen wird, wie in der evangelischen Kirche, ihre die Geister bildende und fesselnde Macht auch beweisen wird durch ihre innere Autorität, ohne den Geist neben dem Wahren auch an Irrthümliches und Scheinfortschritte zu vinculiren und die Fehltritte der Vergangenheit zu einer verpflichtenden Erbschaft, zu einem heiligen Erbübel ohne das beneficium inventarii zu machen.

Wir können also freilich keinen Spruch eines kirchlichen Tribunales für das nach dem symbolischen Abschluß Errungene anführen, oder gar dadurch dasselbe beweisen wollen. Aber wie uns solche äußere Beweise der evangelischen Wahrheit versagt sind, so bedürfen wir ihrer auch nicht. Wir achten auch äußere Autoritäten nicht gering: Alles aber kommt uns darauf an, daß wir fest und klar das protestantische Princip in seiner Reinheit erfassen und es handhaben auch als das ordnende, richtende, beziehungsweise auch ausschließende und widerlegende Princip.

Endlich, um nicht durch den Reichthum des Stoffes der einzelnen Wissenschaften protestantischer Theologie und ihrer Productionen den Blick verwirren und zerstreuen zu lassen, wird es darauf ankommen, die Lebensgeschichte der protestantischen Theologie so zu erzählen, daß sie zugleich und vor Allem Geschichte des protestantischen Principes sei.

Erstes Buch.

Die Urzeit des Protestantismus.

Erster Hauptabschnitt.

Die Vorbereitung des evangelischen Princips in negativer und positiver Beziehung.

Erste Abtheilung.

Die negative Seite der Vorbereitung.

Erstes Kapitel.

Das vorreformatorische Kirchenthum im Allgemeinen.

Die katholische Kirche des Mittelalters, welche die ganze abendländische Christenheit umfaßte, und auch das Papstthum, hat der Menschheit seiner Zeit große Dienste geleistet. Es hat die wilde Kraft der Völker, die jetzt die Träger der Weltgeschichte sind, in Schule und Zucht genommen und dadurch für die neuere europäische Menschheit einen Grund gelegt, wie die orientalische Kirche es nicht von sich rühmen kann. Es hat ihre Jugend geleitet und ihnen die Anfänge der Bildung vermittelt, ja auch wesentlich zur Gründung der mittelalterlichen Staaten beigetragen. Denn es hat durch das ausgebildete Kirchenrecht und Kirchengesetz die Völker an gesetzliche Ordnung gewöhnt, ihren Ordnungen und Obrigkeiten göttliche Weihe gegeben und statt des fahrenden Kriegshandwerkes sie an Seßhaftigkeit und an die Werke des Friedens gewöhnt; es hat diese unverdorbenen aber rohen Völker dazu gebracht, etwas Höheres als Kraft und Gewalt, äußere Herrschaft und Ehre anzuerkennen; es hat ihren kriegerischen Ehrgeiz zur ritterlichen Tugend verklärt und sie vermocht, den stolzen Nacken vor Mächten zu beugen, die mehr

sind als Stärke von Roß und Mann. Auch darin liegt etwas Großes, daß es, indem es die Huldigung des frommen und muthigen Sinnes dieser Völker für die Kirche in Anspruch nahm, ihnen die Idee des Universalismus, der in Christus einigen Menschheit, der Zugehörigkeit Aller zu einem Ganzen einimpfte, ihren ungebändigten, natürlichen und particularistischen Eigenwillen brach, indem es ein allumfassendes geistliches Reich der Trennung der Stämme und der Feindschaft der Völker entgegenstellte. Diese Idee eines Universalreiches suchte zwar im Mittelalter bis zum Sturze der Hohenstaufen auch eine staatliche Verwirklichung in dem Kaiserthum, dem Erben des römischen Reiches. Aber offenbar mit weniger innerem Recht, als die Darstellung der Einheit der Menschheit in Form der allgemeinen Kirche besitzt, weil das staatliche Völkerleben, in welchem nationale, geographische und geschichtliche Bedingungen eine so große Rolle spielen müssen, durch einen universalen Weltstaat, je mehr er auf Einheit zielte, desto mehr gekränkt und verkümmert, wenn nicht zu einer Unterdrückung aller Nationalitäten durch die immer auch einseitige Nationalität der Herrschenden ausschlagen müßte. Die Voraussetzung auch eines föderativen Weltstaates müßte doch jedenfalls das Vorhandensein einer religiös-sittlichen Einheit auf Grund des Glaubens sein. Kein Wunder, daß der Volksglaube das geistliche Kaiserthum des Papstthums im Mittelalter dem Recht und der Würde nach über das weltliche setzte und für nationale Selbstständigkeit von ihm weniger fürchtete als von weltlicher. Auch das darf man ferner sagen, die abendländische römische Kirche stellt in einer Hinsicht, verglichen mit der griechischen Confession, einen Fortschritt in der Erfassung des Christenthums dar. Denn in der orientalischen Kirche ist das Christenthum überwiegend in der reinen Lehre (ὀρθοδοξία, πίστις ὀρθόδοξος) und in der damit gegebenen Erleuchtung beschlossen. In Nachwirkung hellenischer Geistesart ist in ihr das Intellectuelle, das Gedankenleben besonders angeregt, Frömmigkeit und Sittlichkeit wird gleichsam als die naturnothwendige Folge des richtigen Denkens betrachtet. Das ist der Determinismus griechischer Art. Dieser Intellectualismus hatte in den blühenden Zeiten der orientalischen Kirche mehr speculative und spontane, productive Art, wie die Werke eines Irenaeus, Origines, Athanasius und der cappadocischen Väter zeigen; und mit solcher persönlichen Lebendigkeit war dann auch eine intensivere persönliche Frömmigkeit verbunden, allerdings etwas einseitig zur contemplativen Art neigend, was

in den Erscheinungen des griechischen Mönchthums und seiner literarischen Producte sich zeigt. Später aber erlischt der speculative und produktive Trieb der griechischen Kirche; die intellectuelle Richtung bleibt und bekundet sich bei den Einen in einer formellen Verstandesthätigkeit und Dialektik, welche die auf den öcumenischen Synoden festgestellten Dogmen (Trinität, Christologie) ohne theologische Reproduction also scholastisch vertheidigt, verarbeitet und immer mehr ummauert, während die andern, die die Masse bilden, die intellectuelle Richtung nur in receptiver oder passiver Weise darstellen, indem sie das Heil nicht einmal mehr im Erkennen der christlichen Wahrheit, sondern im gedächtnißmäßigen Aneignen traditioneller Lehrformeln sehen, welche immer mehr zu todten Geheimnissen werden, ja auch, wie es zu geschehen pflegt, ihren ursprünglichen Sinn und Geist verlieren, Vergröberungen der Vorstellungen, abergläubischen und parasitischen Bildungen Raum geben.

Mit dieser intellectuellen Richtung auf die objective Wahrheit (auf Gott den Dreieinigen, den Logos, die göttliche und menschliche Natur in Christus und ihre Vereinigung), mit dem daran sich schließenden Wahn von der magischen Kraft der reinen Lehre als Mittel der Beschützung und Beseligung des ganzen Menschen, verband sich eine sittliche Sicherheit und eine religiöse Schlaffheit, die ihren Stützpunkt in dem Wahne hatte, daß das Wissen der Wahrheit, ihr auch nur gedächtnißmäßiges Annehmen, das christliche Heil aneigne, daß die Sünde wesentlich nur ein Mangel des Wissens oder Irrthum sei. Christus wurde so zum bloßen Offenbarer der wahren Lehre über Gott, über die Vergangenheit und Zukunft. Schuld und Versöhnung durch Christus, wie die Heiligung wurden in Leben und Lehre zu wenig in Betracht gezogen. Die Kirche wurde so zur Schule, ja bald zur bloßen Gemeinschaft des Bekennens der Formeln des Glaubens, die nicht einmal im Stande waren, einen lebendigen Missionseifer anzuzünden. Kein Wunder, daß bei solcher Selbstbeschränkung der Kirche auf das ideelle Gebiet des Vorstellens oder Erkennens der weltliche Sinn seine Macht behielt, die alte griechische Welt aber nicht wirklich von innen erneut wurde. Eine Art christlichen Firnisses mußte am byzantinischen Hofe sogar dem Wirken des Luges und Truges, des Geizens nach Geld und Ehre, der Intrigue und der Bestechung dienen. Wenn der Kaiser nur die reine Lehre festhielt oder gar mit dem Arme der Gewalt sie stützte, so war er der „göttliche" und „göttlichste" Kaiser, vor welchem in Servilität und Selbstwegwerfung auch diejenigen krochen, welche Vertreter

der Kirche, des Wortes Gottes zu sein die Pflicht hatten. Wer das Verderben der byzantinischen Vermischung von Staat und Kirche erkennt, welche dazu diente, die Kirche und ihre Träger zu verweltlichen, den Staat aber in seinem kirchlichen Gewande seiner eigenthümlichen Pflichten, der Pflege von Recht und Gerechtigkeit vergessen zu lassen, der wird in der Osmanenherrschaft wenigstens das Gute anerkennen müssen, daß nun, dem ungläubigen Staatsoberhaupt gegenüber, der griechischen Confession eine größere kirchliche und religiöse Selbstständigkeit und Wahrhaftigkeit, wenn auch unter äußerm Drucke, aufgenöthigt ward, und aus diesem religiösen Boden hat die begonnene Erneuerung Griechenlands ihre Kraft gezogen.

Die abendländische Kirche zeigte von Alters her, seit Tertullian, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Augustinus mehr praktische Richtung; sie suchte für das Christenthum noch eine andere als ideale Existenz. Das Lehrerbe der griechischen Kirche, zu dem sie materiell wenig beigetragen, nahm sie herüber ohne sich damit theologisch viel zu schaffen zu machen; dagegen suchte sie die Gedanken des Ostens in Realität umzusetzen. Es war ihr ein strenger sittlicher Ernst eigen, der auch in den genannten lateinischen Vätern das theologische Nachdenken den anthropologischen Fragen von der Freiheit des Menschen im Verhältniß zur Gnade, von dem Urstande und Sündenfall, von der Erbsünde und den Mitteln der Erlösung von der Macht der Sünde, die nicht durch bloßen Unterricht gebrochen wird, zuwandte. Sie faßt das Christenthum nicht als bloße Sache der Erkenntniß oder des Bekenntnisses, als fides historica, sondern als Willenssache, als assensus und zwar praktisch in Unterwerfung unter die Kirche auf und bezeichnet so eine wesentlich höhere Stufe des Eindringens des Evangeliums in den Geist der Menschheit, nämlich den Uebergang desselben von dem Erkennen in den Willen. So erhält die Ethik des Christenthums eine höhere Bedeutung, ja das Christenthum wird aus einer bloßen Wissenschaft und göttlichen Theorie eine göttliche Lebensordnung der Völker. Es ist schwer zu sagen, ob mehr das Bedürfniß barbarischer Völker, die der abendländischen Kirche gewonnen wurden, diese Richtung auf sittliche Zucht und Lebensordnung hervorrief und entwickelte, oder ob mehr die schon vorhandene Richtung auf das christlich Sittliche und seine kirchliche Herrschaft zur Unterwerfung dieser Völker unter die lateinische Kirche führte. Aber wie dem sei: das steht fest, daß diese durch die strenge Pädagogie, der sie jene Völker der Neuzeit unterwarf, sich hohe Verdienste

um sie erwarb. Nicht minder aber auch steht fest, daß die abendländische Kirche immer entschiedener dahin kam, ihr sich ausbildendes Kirchengesetz mit dem göttlichen Gesetz zu identificiren und die Herrschaft der Kirche und ihrer Obern über die Völker mit der Herrschaft Gottes über die Herzen, ja in den Gemüthern zu verwechseln.

Dies führt uns auf dasjenige, was eine Reformation der mittelalterlichen Kirche nöthig machte. Denn so bereitwillig auch die protestantische Wissenschaft alles so eben Ausgeführte anerkennt, so bleibt doch die Frage entscheidend: Was ist im Allgemeinen das Wesen und die Tendenz des Kirchenthumes im Mittelalter mit dem Papstthum an der Spitze, das die abendländischen Völker unter sich zusammenfaßt? Was ist die mittelalterliche Lehrauffassung des Evangeliums? Und was ist den daraus folgenden Grundsätzen gemäß die herrschende Gestaltung des kirchlichen und christlichen Lebens gewesen?[1] Betrachten wir hienach in unserem Kapitel zuerst die das Mittelalter beherrschende Idee von der Einen und allgemeinen Kirche.

Es kommt im Christenthum nicht auf jenen bloß negativen Universalismus an, wie ihn auch schon vorchristliche philosophische Systeme, besonders das stoische aufgestellt hatten, und der nur in der Abstraktion von den vorhandenen Unterschieden in der Menschheit besteht, noch auf den bloß äußerlichen, den das römische Imperatoren-Reich gewaltsam theilweise durchführte, und der in Vernichtung der Nationalitäten, in Unterwerfung aller unter ein

[1] Vgl. aus der ältern Literatur Walch (in Luthers Werken Bd. XV, S. 4 ff.): Von der Nothwendigkeit der Reformation 1745, der eine große Reihe von hergehörigen Schriften, z. B. von Joh. Aurifaber, Joh. Mathesius, Friedr. Myconius, Val. Ernst Löscher vollständige Reformationsacten, Sleidanus de statu relig. et reipubl. Carolo V Commentarii 1555. Sam. v. Puffendorffs politische Betrachtung der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom; Herm. von der Hardt Magnum oecumenicum Concilium Constantiense und historia literar. reformat., besonders aber Zeugnisse von katholischen Theologen über die Nothwendigkeit einer Reform anführt, z. B. von Ch. Gerson, Nic. v. Clemangis, Petrus de Alliaco, Erasmus u. A. Aus neuerer Zeit: Veit Ludw. v. Seckendorff, Historia Lutheranismi 1692. Salig, vollständige Historie der Augsburger Confession und deren Apologie. Halle 1730 ff. 4 Thl. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes bis zur Einführung der Concordienformel. 6 Bde. 1791—1800. Marheineke, Geschichte der Reformation. 4 Thle. 1831—34. L. Ranke, Geschichte der Deutschen in der Zeit der Reformation. 6 Thle. 1839 ff. Neudecker, Reformationsgeschichte. 1843. Holzhausen, Geschichte des Protestantismus. 1847 ff.

gemeinsames äußeres Gesetz besteht. Statt solcher bloß formalen oberflächlichen wie unfruchtbaren Uniformität will das Christenthum eine inhaltvolle, reich gegliederte Einheit der Menschheit. Aus der Welt soll ein lebendiger Tempel Gottes, aus der Menschheit „der Leib Christi mit vielen Gliedern" werden. Ihr Band soll nicht nur ein äußeres, Macht oder Gesetz, sondern ein innerliches, der heilige Geist sein, der durch den Glauben in den Herzen wohnend Alle in unmittelbare Gemeinschaft mit dem Haupte, Christus, setzt. Das neue höhere Leben, das der Geist Christi mittheilt, ist ein Leben der Erlösung von allen geistigen Uebeln, die auf der vorchristlichen Menschheit lasten; ist Befreiung des Gemüthes von dem lastenden Schuldgefühl oder Versöhnung und Friede mit Gott; ist Befreiung des Willens von der Macht der Sünde oder ein Leben in der Heiligung und Liebe; ist endlich Befreiung der Intelligenz von Finsterniß und Irrthum in göttlichen Dingen und ein Leben im Licht durch Erleuchtung.

Wie verhält sich nun zu diesem einfachen und doch alle Bedürfnisse des Geistes umfassenden Grundriß des Evangeliums im Allgemeinen die Kirche des mittelalterlichen Papstthums? —

Sie hat demgemäß, daß die Durchführung einer gesetzlichen, einheitlichen Lebensordnung der Völker ihr höchstes Ziel ist, in dieses ihr Ziel, also in ihre Idee, das Princip der Autorität, Macht und Herrschaft in einer Weise aufgenommen, daß sie der geistigen Erneuerung der Völker sich nicht mehr als Mittel unterordnet, sondern die Ausartung greift Platz, daß jene Auctorität und Herrschaft als Selbstzweck und höchstes Gut behandelt wird, wovon nur die Kehrseite ist, daß die geistigen Güter, welche die Kirche verwaltet, das christliche Wissen, die heiligenden und versöhnenden Kräfte in Mittel der kirchlichen Macht, ja der Herrschaft der Hierarchie verwandelt werden. Wir betrachten dieses im Einzelnen und bemerken zuvor nur über die Bedeutung dieser Ausartung, daß die hierarchische Verirrung zwar ein Irrthum nur in einer Nebensache zu sein scheinen könnte, indem die Frage über Macht und Herrschaft für den, der das innere Wesen des Christenthums kennt, untergeordnet ist, und gerade die mehr oberflächliche Opposition gegen die römische Kirche sich vor Allem an diese Seite derselben zu halten pflegt. Allein, wenn eine Nebensache zur Hauptsache gemacht wird, so ist das nicht mehr Nebensache, sondern es wird zum Umsturz der Wahrheit. Ferner ist die Idee und Ausgestaltung der Hierarchie zu klerikaler Herrschaft nichts bloß

Aeußerliches, sonst möchte ihr ruhig zugesehen werden, sondern ihr Princip dringt tief und verkehrend in das innere Wesen des Christenthums ein; sie corrumpirt die Idee der Kirche selbst, wie des Christenthums. Jene, weil, wenn es einmal in der Kirche zu oberst auf Macht und Herrschaft ankommt, die natürliche Folge ist, daß die Kirche in zwei Theile sich scheiden muß, in den herrschenden oder den Stand der Priester und die Laienwelt, die ihren Werth für die Kirchenidee zumeist darin hat, daß sie beherrscht wird; denn soweit als sie Zweck wäre, würde die Hierarchie zum Mittel in gleichstellender oder Gleichheit erstrebender Liebe. Eine Verfälschung des Christenthums aber tritt hier ein, weil sie in Klerus und Laien den eigentlich religiösen Trieb von dem christlichen Ziele, der Erneuerung der Persönlichkeit und der Gemeinschaft im Geiste, ablenkt und ihm eine Scheinbefriedigung durch das Handhaben oder Befolgen der gesetzlichen kirchlichen Lebensordnungen bietet. Die Ansätze zu solcher Hierarchie keimen schon in der Zeit, wo noch die griechische Kirche das Uebergewicht hat; sie liegen in der Form einer angeblich göttlichen Lehr-Regentschaft. Aber in der lateinischen Kirche entfaltete sich der hierarchische Keim in der Richtung auf die Willenswelt, und damit erst in voller Kraft. Hier betrachtet sich der Klerus als die eigentliche Kirche. In Christi Namen, ja Stellvertretung, legt sich hier die Hierarchie die Verwaltung des Amtes Christi auf Erden bei, nicht nur des infallibeln Lehramtes oder des prophetischen, sondern auch des versöhnenden oder priesterlichen, sowie die königliche Gewalt. Das ist die dreifache Krone, die das Papstthum sich zuspricht, und unter den Dreien ist es das königliche Amt, dem, als dem Mittelpunct, alles Andere, auch das prophetische und priesterliche Amt dient.

Was zuerst das Gut der Versöhnung betrifft, so ergiebt sich aus dem hierarchischen Gedanken, daß die nicht klerikalische Masse für sich ohne die Mittel der Versöhnung, ohne Antheil an ihr und ohne unmittelbare Gottesgemeinschaft ist, die Kirche dagegen, im Klerus zusammengefaßt, ist unendlich reich ausgestattet an Mitteln und Kräften der Versöhnung. Der Klerus hat die Macht der Versöhnung in seiner Hand, steht dem Volke als Richter an Gottes Statt gegenüber, der die Sünden behalten oder absolviren und die Losssprechung an Bedingungen knüpfen kann, die er als Gesetzgeber an Gottes Statt auferlegt. So kann man nicht mit Gott versöhnt sein, wenn man nicht vor Allem mit der Kirche geeint und versöhnt ist. Gleichwohl trägt auch solche Unterwerfung unter des Priesters Gesetz und Gericht nicht die

Befriedigung des Verlangens nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft dem Herzen ein, und die Gewißheit der Sündenvergebung ist durch die Absolution des Priesters keineswegs verbürgt; denn die Kraft dieser Absolution hängt von Umständen ab, über deren Vorhandensein nie eine vollkommene Sicherheit ist; z. B., ob der Priester wirklich rite ordinirter Priester ist, eine Frage. die nie zur sicheren Beantwortung kommen kann, weil sie durch die ganze Kette der ordinirenden Bischöfe bis zu den Aposteln zurückreicht. Ferner, ob der Priester das Sakrament mit der Intention verwaltet hat, zu thun, was die Kirche will? Ob auch Alles zu Beichtende gebeichtet war? — eine für den Gewissenhaften endlose Untersuchung u. A. m. Während so dem redlichen Christen der Genuß des gnadenreichen Evangeliums verkümmert wird, findet der Leichtsinnige Befriedigung im Ablaß. Beide werden, durch das Bußsacrament der Kirche dem Klerus unterworfen. Mit Gott selbst aber kommt das Herz nicht in unmittelbare bewußte Gemeinschaft. Die Völker werden durch die Priester im Vorhof zurückgehalten. Es ist nur das Amt und die unpersönliche Anstalt, die sich der unmittelbaren Gemeinschaft der göttlichen Kräfte erfreut. In Beziehung auf seine von dem Amte verschiedene eigene sittliche Person ist der Kleriker nicht im Geringsten besser daran als der Laie; er kann seiner persönlichen Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft eben so wenig froh werden. So ist denn das Gut, das die Kirche spendet, weil nicht ein Gut persönlicher Gottesgemeinschaft, vielmehr nur gleichsam binglicher Art, zur unpersönlichen Sache geworden. Es sind mysteriöse, an den Bezirk der Kirche und den Klerus gebundene Einflüsse und Kräfte, die den Schatz der Christenheit ausmachen sollen, und so hält sich die ihres persönlichen Zieles beraubte Frömmigkeit an den sichtbaren Altar und andere sinnliche Dinge, Bilder, Reliquien, Weihwasser, von denen gehofft wird, daß sie wenigstens momentan mit den sühnenden Kräften des christlichen Heilsschatzes in Rapport setzen oder die bösen Mächte abtreiben.

Da es andererseits auch dem taubsten Gewissen widersteht, mit vollem Vertrauen in solcher äußerlichen vom Zufall abhängigen magischen Gnade das Heil zu suchen: wie natürlich ist es da, daß für die Gewinnung der Sündenvergebung und göttlichen Gnade daneben auch das Vertrauen auf Leistungen in Thun oder Leiden gesetzt wird, welchen als guten Werken sühnende Kraft beiwohnen soll. Doch dieß führt auf ein Zweites, die Stellung der Kirche zur Heiligung.

Daß zur Idee der christlichen Kirche die Heiligkeit wesentlich gehört, das wurde allerdings festgehalten; aber im Gegensatz zum Novatianismus und besonders Donatismus war für die Idee der Heiligkeit der Kirche immer mehr von der sittlichen Heiligkeit der Person abgesehen und dazu abgelenkt, daß die Kirche unverlierbare Heiligkeit durch ihre Sakramente, in letzter Beziehung durch das Sakrament der Sakramente, die Ordination, habe. Der ordinirte und der ordinirende Klerus ist der Punkt der irdischen Christenheit, mit dem der heilige Geist unauflöslich verbunden ist, von dem er nie weichen kann. Die des heiligen Geistes theilhaftige Menschheit ist so zu allen Zeiten im Klerus zu sehen, der auch die Kräfte der Weihe und die Gnaden verwaltet. Zwar daß die Ordination die Ordinirten auch zu guten Menschen mache, wurde nicht behauptet, aber gleichwohl soll das Amt unverlierbar den Besitz des heiligen Geistes haben und die Menschheit als mit dem Klerus im Gehorsam verbundene ist mit dem heiligen Geist verbunden, ist und heißt daher die heilige Christenheit. Da haben wir aber wieder eine so zu sagen dingliche, statt ethisch-persönliche Heiligkeit. Jene beruht im göttlichen Ursprung der hierarchischen Anstalt, in der sakramentalen Weihe und Ausstattung mit dem Gnadenschatz, sowie in ihrer heiligen Autorität. Wie verdunkelnd für das sittliche Bewußtsein, ja verführerisch mußte für den Klerus diese durch eine äußerliche Manipulation sich vererbende Heiligkeit sein! Was Wunder, wenn die Hierarchie auf gar andere Ziele als die Verwirklichung der Heiligkeit in der Welt, nämlich vielmehr auf die Ziele der Macht und der Herrschaft verfiel? Die gottgefällige Gestaltung der Welt wird von der Hierarchie darin gesehen, daß die Welt sich ihr und den kirchlichen Lebensordnungen unterwerfe und gewisse kirchliche Werke vollbringe.

Während nun aber so die Ethik des öffentlichen Kirchenthums die Welt für die kirchliche Herrschaft erobern will, so konnte das freilich den Ernstern, um ihr persönliches Heil Besorgten nicht genügen. Jener öffentlichen Ethik stellt sich eine private, von der Welt sich abwendende, weltflüchtige gegenüber, die nichts will, als die Seele retten in Zurückgezogenheit von dem Leben und von der Darstellung der Einheit und Herrlichkeit der katholischen Kirche. Aber so entgegengesetzt beide sind, so leiden sie doch an dem gleichen Fehler, der die Einigung des Wahren in beiden verhindert. Die Eroberung der Welt durch die Kirche war von der Liebe geboten; aber wenn der Zweck dabei die Ausbreitung der Kirchenherrschaft war, nicht das Wohl der Seele,

so war das Streben nach Eroberung der Welt für Christus viel mehr weltlich ausgeartet, von kirchlichem Egoismus befleckt. Nicht minder aber ist auch eine Sorge für die eigene Seele, die des christlichen Liebesberufes an der Welt vergißt, nicht etwa reine Gottesfurcht und Gottesliebe, sondern eine von geistlicher Selbstsucht des Subjekts befleckte Gottesliebe. Ebenso sind diese zwei entgegengesetzten großen Richtungen der mittelalterlichen Kirche darin eins, daß sie von der Weltüberwindung eine sich ähnliche äußerliche Vorstellung haben. Verfährt die Kirche, als wäre die Welt für Christus gewonnen, wofern sie sich nur dem Kirchengesetz unterwirft, so verfährt das Mönchthum, als wäre die Welt überwunden, wenn das Subject von den Gütern und Werken der Welt, d. i. der menschlichen Gesellschaft, aber auch von ihren Leiden sich zurückzieht, statt deren selbsterwählte Leiden sich bereitet und hiefür der Welt ein Muster aufstellt. Andererseits, was unauflöslich zusammengehört wie Glaube und Liebe, persönliches und Gattungsbewußtsein, die Sorge für die eigene Seele und die Sorge für das Gesammte, tritt bei beiden auseinander. Dort verschlingt die Richtung auf das Werk den in Gott gesammelten Sinn; hier verschlingt der religiöse Trieb die irdische sittliche Aufgabe. So reißt die Gesammtethik des Mittelalters auseinander, was nur in seinem Ineinandergreifen seine Bedeutung hat, denn die Probe der Reinheit im Verkehr mit der Welt ist: daß auch die innere Freiheit von der Welt, das Haben, als hätte man nicht, die Weltverleugnung nicht fehle, ohne die eine gesammelte Selbstbehauptung des christlichen Gemüthes nicht möglich ist. Und die Probe der Reinheit der sich in Weltverleugnung Gott zuwendenden Liebe ist, ob sie die Liebe Gottes auch der Welt gönnt, ob sie auch von Liebe zum Nächsten beseelt ist. Was also, in richtiger Weise sich durchdringend, das christlich Ethische darstellen würde, das geht auseinander in zwei krankhafte Richtungen, und selbst die Erkenntniß, welche beide zur Durchdringung antreiben müßte, nämlich daß das Sittliche wesentlich und innerlich ein und dasselbe Ganze sein müsse, wurde verdunkelt theils durch die Vorstellung von der sogenannten „höhern," nicht für Alle nöthigen „Vollkommenheit," theils durch die Vorstellung von der Kirche als dem corpus mysticum Christi in ihrer mittelalterlichen Ausbildung. Denn nach dem Standpunkt des Mittelalters findet durch die Kirche, diesen mystischen Leib, auch in sittlicher Beziehung eine Ergänzung und Stellvertretung des einen Gliedes durch das andere statt, so daß, wenn der Kirche der Tadel

entgegentritt, daß sie das Mönchthum und damit eine unreine Ethik der Weltflucht pflege, sie beruhigt auf ihre keineswegs Weltflucht zeigende äußere Erscheinung, ihre Welteroberung, ihr Regiment in seiner ausgebreiteten Anstaltlichkeit hinweist, und wenn ihr die Neigung zur Verflechtung mit der Welt vorgeworfen wird, auf das Mönchthum und seine von der Welt abgezogene Heiligkeit. Das späte Mittelalter zeigt ein Zusammenstreben jener beiden ethischen Factoren, indem das Mönchthum (besonders die predigenden Bettelorden) sich mehr und mehr in den Dienst der Kirche stellte und diese es zu klerikalisiren suchte, während der Klerus andererseits seit lange immer mehr gewissen Mönchsregeln unterworfen wurde. Allein das Falsche beider Richtungen war damit noch nicht abgestreift; ihr Zusammenstreben aber gehört schon zu den Zeichen, daß die mittelalterliche Frömmigkeit über sich, ihren Dualismus, nach innerer Nothwendigkeit hinausstreben mußte.

Wie verhält sich aber endlich die mittelalterliche Kirche zum dritten Gute des Evangeliums, der Wahrheit?

Es ist schon erwähnt, wie die Kirche, speciell der Episcopat als infallibler Träger der christlichen Wahrheit mit göttlicher Lehrautorität schon in der orientalischen Kirche galt. Auf die Bischöfe war mehr und mehr das Recht der Auslegung der heiligen Schrift übergegangen und es wurde angenommen, daß, wenn auch einzelne Bischöfe, ja Provinzialsynoden irren könnten, doch die Aussprüche einer ökumenischen Synode infallibel seien, weil doch nie die ganze Christenheit abfallen und irren könne, die im Episcopate repräsentirt sein soll. Aber die Aufstellung einer solchen Lehrregentschaft ist schon für das innere christliche Leben, für die Bildung einer eigenen Ueberzeugung sehr einflußreich. Denn wie nahe lag es nun, auf die Frage, warum zu glauben sei, auf die formale göttliche Autorität der Kirche zu verweisen, statt nach Art des Evangeliums, das bei seinem Eintritt in die Heidenwelt sich auf keine schon anerkannte Autorität der Kirche oder heiliger Schriften berufen konnte, Buße und Glauben zu predigen, im Uebrigen aber der eingeborenen Macht des Evangeliums zu vertrauen und ihm die Kraft der Ueberzeugung für die nach Heil verlangenden Seelen beizulegen?

Das Abendland nun, in welchem die Idee der Einen Kirche als der von dem christlichen Lebensgesetz regierten Menschheit in den Mittelpunkt tritt, hat dem entsprechend, wie angedeutet, das Hierarchische nach neuen Seiten ausgestaltet. Das Gesetz, um den immer neu auftauchenden Bedürfnissen

und Fragen gewachsen zu sein, bedarf einer fortgehenden legislatorischen Thätigkeit, nicht minder der Handhabung. Die Organe für Beides stellt die Hierarchie. Unter den Gesichtspunkt des Gesetzes wird jetzt Alles, auch das Evangelium gestellt. Fragt man, warum die Lehre zu glauben sei, welche die Kirche lehrt, so ist die Antwort, weil die Kirche die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist. Fragt man nach dem Beweis für solche Autorität der Kirche, d. h. des im Episcopate gipfelnden Klerus, so ist, vielleicht nach Umschweifen, die letzte Antwort: Es ist ihr zu glauben, weil sie sich die Infallibilität zuschreibt, d. h. die Frage wird als Antwort zurückgegeben oder der Zweifel verboten. So nimmt kirchliches Gebot und kirchlicher Gehorsam die Stelle der sich selbst bethätigenden Macht evangelischer Wahrheit und der durch sie erzeugten göttlichen Gewißheit ein. Man darf auch nicht denken, der Klerus wenigstens sei dieser persönlichen Gewißheit theilhaft und nur dem unmündigen Volke fehle sie. Im Gegentheil hat er auch hierin keinen wesentlichen Vorzug; denn der Wahrheit selbst die Kraft der Selbstbeglaubigung zuzugestehen, die der Kirche zugestandenermaßen nicht beiwohnt, hieße die Wahrheit über die Kirche stellen und würde auch eine relative Unabhängigkeit des zu der Wahrheit Zugang habenden Subjectes enthalten, die das ganze Gebäude der äußern Autorität erschüttern würde. Eine andere Verbindung zwischen der Wahrheit und dem Geiste des Menschen, als die durch die Autorität der Kirche geknüpfte kennt die officielle Kirche nicht, wenn auch Einzelne zu allen Zeiten der Wahrheit der christlichen Wahrheit durch innere Erfahrung gewiß geworden sind.

Das Erörterte weist eine Verkümmerung des christlichen Gutes der Erleuchtung durch die Hierarchie als solche nach. Aber eine weitere Deteriorirung ergab sich durch die römische Ausbildung derselben. Da jeder einzelne Bischof irren kann, auch für die neuen Fragen jeder Zeit neue Antwort gebende Synoden nicht zur Hand sind, so fragt sich, wo ist die fehllose Kirche, damit man sie finden und hören könne? Sie muß Erkennbarkeit und Sichtbarkeit haben; sie muß, fährt man im Mittelalter fort, einen festen, nicht wie bischöfliche Versammlungen bloß momentanen Sitz auf Erden haben. Darum ist zum sichtbaren Orte und Horte der Wahrheit die Kirche von Rom, mit dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus bestimmt. Hier hat die wahre Kirche unvergängliche Sichtbarkeit, von diesem Stuhl weicht der heilige Geist nicht, wer in Gehorsam mit ihm und seinen Entscheidungen

in Verbindung bleibt, der kann nicht aus der Wahrheit fallen. Zu solcher Zuspitzung der hierarchischen Pyramide drängte aber überhaupt die zu Anfang bezeichnete Grundrichtung. Denn ist die Kirche vor Allem als geistliches Königreich vorgestellt, so verlangt die Einheit der Kirche unwiderstehlich, daß die königliche Gewalt Christi, die sie fortsetzt, in der vollkommensten, d. h. einheitlichen Form, in Form einer geistlichen Monarchie geübt werde. Kommt es vor Allem nur auf Regiment und Gehorsam gegen die Lebensordnung der Kirche, nicht auf die Gemeinschaft der Glieder im heiligen Geist mit dem lebendigen Haupt der Kirche an, so bleibt allerdings die Gewalt am besten ungetheilt in Einer Hand. Darum war es auch der unwiderstehliche Zug, gleichsam der Naturdrang des einmal ausgearteten, auf die erscheinende formelle, geistlich arme Einheit gerichteten Kirchenthums, seine Geschicke zu vollenden und die Verkörperung jener Idee der Einheit der allgemeinen Kirche in der sinnlichen Sichtbarkeit und Einzelheit eines bestimmten Raumes und Bischofstuhles zu sehen. So endet die große Idee der Katholicität, des Universalismus der Kirche, der allen Theilkirchen ihre Selbstständigkeit beläßt, weil in allen die Eine allgemeine Kirche lebt, nachdem sie auf den Reformsynoden des fünfzehnten Jahrhunderts sich zum letztenmal geltend gemacht. Sie steht am Schluß der Entwicklung da verengt und verwandelt in eine sinnliche Partikularität, welche darauf Anspruch macht, die wahre Essenz der katholischen Kirche zu sein und Alles außer sich selbstlos zu machen sucht. Die römische Kirche, diese Einzelne, soll nun identisch mit der Kirche überhaupt, soll die principielle Kraft des Ganzen sein; dieß einzelne Glied macht darauf Anspruch, das Allgemeine zu sein. Der Glaube wurde herrschend, daß Rom die Angel und das Haupt, Fundament und Norm, ja Princip aller Kirchen sei (Roma cardo et caput omnium ecclesiarum, fundamentum et forma, a qua omnes ecclesiae principium sumpserunt).

Die mittelalterliche Idee von der Kirche und der im Papstthum gipfelnden Hierarchie, von den größten Päpsten Gregor VII. 1073 bis 1085, Alexander III. 1159 bis 1181, Innocenz III. 1198 bis 1216 concipirt und der Durchführung nahe gebracht, hatte, um sich durchzusetzen, zwei Werke zu vollbringen:

1) über die bischöfliche Collegialität hinaus das Papstthum zur absoluten Monarchie zu führen;

2) dem Staate gegenüber die sogenannte Kirchenfreiheit zu erringen.

Was Ersteres betrifft, so war der Papat hervorgewachsen aus dem Episcopat, ja war bei jeder neuen Papstwahl von demselben aufs Neue abhängig. Aber das Bemühen war, wie schon bemerkt, nicht erfolglos, das Papstthum, dieses Product der episcopalen Entwicklung, vielmehr nun als Princip aller Ordnungen der Kirche, als Quell auch der episcopalen Gewalt hinzustellen, wie eine unsterbliche, gleichsam sich selbst und alles Andere tragende, nur von ihrem eigenen Lebensgesetz abhängige Größe. Die Mittel, wodurch dieses erreicht ward, hat die Kirchengeschichte des Nähern zu erzählen. Als Hauptmomente für die Beseitigung der Abhängigkeit von dem Episcopate und den Synoden sind vier zu nennen:

1) Die pseudo-isidorischen Decretalen, nach den neueren Forschungen zwischen 847 und 853 gefertigt in der Rheimser Provinz, hatten, wenn nicht (nach Hinschius) die eigentliche Absicht, doch (auch nach Weizsäcker) den Erfolg, daß mit ihrer Hülfe als vermeintlicher päpstlicher Decretalen die Macht der Bischöfe und Patriarchen, besonders von Gregor VII. gebrochen wurde.

2) Wurde die Papstwahl durch Gregor VII. einem stehenden Collegium von Cardinälen, die der Papst sich beigiebt, übertragen und so dem Episcopat sein Einfluß auf die Papstwahl entzogen. Daran schloß sich

3) der Versuch, sich mit diesem Cardinalscollegium, dem geheimen Rath des Papstes, factisch die Macht und die Rechte von öcumenischen Synoden zu verleihen, indem Synoden in Rom selbst abgehalten wurden.

Das erste römisch-öcumenische Laterconcil fand unter Calixtus II. statt 1123. Freie öcumenische Concile wurden Jahrhunderte hindurch nicht mehr gehalten.

4) Die Landeskirchen mit ihrem Episcopat wurden seit Gregor VII. im Schach gehalten durch das System der päpstlichen Nunciaturen, sowie durch Exemtionen wichtiger Theile der Kirche, wie Klöster, Stifter, Abteien von dem Regimente der betreffenden Bischöfe. Namentlich waren die Dominicaner und Franciscaner unmittelbar unter päpstlicher Hoheit, gleichsam reichsunmittelbar in der kirchlichen Monarchie. Diese Orden bildeten das kampfgerüstete Organ des Papstes und vermittelten ihm eine Art Allgegenwart zur Durchsetzung seines Willens. Auch die Priester waren durch den von Gregor VII. durchgesetzten Cölibat den natürlichen und

nationalen Interessen mehr entrückt, dem kirchlichen System enger verbunden. So hieß es nun von Seiten der Päpste, die Bischöfe seien zur Mitsorge, aber nicht zur Herrschaft (in partem sollicitudinis non in plenitudinem potestatis) berufen. Die wesentliche Coordination der Bischöfe, die vor Alters noch feststand, da der Bischof von Rom nur als Erster unter Gleichen galt, wurde zur Subordination und es wurde von dem curialistischen System geläugnet, daß der Episcopat seine Vollmacht so gut wie der Papst unmittelbar von Christo habe. Die Eine Kirche ist so nicht mehr ein Bund coordinirter freier Gemeinwesen, conföderirter Bischofssprengel, sondern eine absolute geistliche Monarchie, in der die Bischöfe als Aristokratie berathend zur Seite des Papstes stehen. Und diese Ansprüche des Papstes erkannten die Völker an, wenn auch nicht die Bischöfe, die vielmehr, aber schließlich vergeblich, den Papst den Reformsynoden zu unterwerfen die äußersten Anstrengungen machten.

Das Zweite ist die Befreiung des Papstthums von der staatlichen Obmacht.

Der Anspruch des Staates, besonders des Kaiserthums, auf seine Weise die christliche Universalmonarchie darzustellen, bedrohte die römische Hierarchie noch mit einer anderen Collegialität, zumal die römische Kirche immer mehr die Gestalt eines sichtbaren Reiches suchte und die Formen staatlichen Regiments anzog. Wie das staatliche Leben sich in verschiedene Ministerien verzweigt, so hatte auch die Kirche ihre Finanzen, Steuern und geistlichen Handel (Ablaß, Jubileen, Peterspfennig, Zehnten, Annaten u. s. w.), sie hatte eine Beamtenhierarchie und eine ausgedehnte Verwaltungsmaschine, von der staatlichen durch den Anspruch göttlichen Ursprungs sich unterscheidend, eine geistliche Justiz, mit Strafgewalt gegen Ungehorsam und Ketzer ausgestattet, ja im Beichtstuhl, wo der Klerus als Richter verfügt, mit Gewalt über die Thore des Himmels und des Hades versehen. Auch das Kriegsheer stand diesem geistlichen Staate zur Seite in den geistlichen Orden und Mönchen; die Nuncien waren seine Diplomaten. Je mehr nun aber so das objective Kirchenthum sich zu einem System äußerer Herrschaft mit göttlichen Ansprüchen entwickelte, desto weniger konnten Conflicte mit dem Staate ausbleiben, zu denen die Kirche mit ihrem jetzigen Wesen und Begriff gleichsam selbst dem Staate ein Recht gab. Denn handelt es sich ihr in letzter Beziehung um Macht und Herrschaft, so muß sich die Kirche

auch dem Schicksal unterwerfen, das einem Staate im Staate gebührt oder das einen Staat neben einem Staate treffen kann. Hat doch die alttestamentliche Theokratie, welche als ein Vorbild anzusehen die Kirche ihre Völker gewöhnt hatte, einen König und nicht einen Priester an ihrer Spitze; so daß hiernach der christliche Kaiser sich als Nachfolger Davids betrachten konnte. Andererseits aber konnte die Hierarchie für sich anführen, daß keinem Kaiser, sondern der Kirche alle Völker von Christus übergeben seien, daß sie das Höhere, das Geistliche zu vertreten habe, daß der Kaiser als seinen Rechtstitel nur die Nachfolgerschaft im ursprünglich heidnischen, alten römischen Kaiserthume anführen könne, dem die höhere Weihe erst durch die anerkannte päpstliche Krönung zukomme. Die Hauptmomente in diesem Kampf zwischen Staat und Kirche sind folgende:

Das Erste war das Streben, die Kirche vom Staat wenigstens zu emancipiren. Das ist die Bedeutung des Investiturstreites, der von Gregor VII. bis Heinrich V. (1122) reicht. Aber die bloße Coordination genügte beiden Theilen nicht. Wie das Geschlecht der Hohenstaufen die Erinnerungen an die Rechte des Kaiserthums unter Karl d. Gr. und Otto I. wohl bewahrte und diese Ansprüche durchzusetzen sich stark genug fühlte, so war auch die Hildebrandtsche Idee von Kirche und Papstthum weit davon entfernt, bei einem bloßen Dualismus der obersten Gewalten stehen zu bleiben. Innocenz III. hat diese Idee nach Seiten der weltlichen Macht festgestellt und dem christlichen Volke so tief eingeprägt, daß sie noch lange nach seinem Tode fortwirkte. An dem Firmament der allgemeinen Kirche sind zwei hohe Würden von Gott eingesetzt, die höhere zur Regierung der Seelen, die niedrigere zur Regierung der Leiber, die päpstliche Autorität und die königliche Gewalt, die sich wie Sonne und Mond zu einander verhalten; auch darin diesem Bilde ähnlich, daß letztere ihren Glanz von der ersteren entlehnt. Petrus ist Stellvertreter für den, dessen die Erde ist und ihre Fülle. Der Herr hat dem Petrus nicht bloß die ganze Kirche, sondern die ganze Welt zur Regierung übergeben. Zu dieser göttlichen Berufung des Papstthums auch zur Weltmacht kommt nun auch noch die angebliche Ignobilität des Ursprunges der königlichen Gewalt; sie ist im alten Testament nur durch menschlichen Eigenwillen abgerungen, per extorsionem humanam eingesetzt; meist ist ihr Ursprung List oder Gewalt; Antheil an göttlicher Autorität kann sie nur haben durch die Weihe der Kirche; es kann nur

Einen obersten Quell der Gewalt auf Erden geben. Da der Kirche auch die Welt von Christus übergeben ist, kann sie nicht zum zweitenmal unmittelbar von Christus einem Andern übergeben sein. Hat Petrus diese Alleinherrschaft auch nicht sofort angetreten, so tritt er sie doch jetzt an kraft unverjährbaren göttlichen Rechtes. Es gelang auch in der That dem Papstthum des dreizehnten Jahrhunderts, das hohenstaufische Kaiserhaus zu stürzen, das habsburgische in seine Dienste zu nehmen.

Aber auf dieser schwindelnden Höhe konnte sich das Papstthum nicht halten; die Spitze seiner Macht war der Anfang seines Verfalls. Der Sieg über das Kaiserthum gab dem Papstthum noch bestimmter weltliche Richtung, den Charakter einer Weltmacht, die nun auch allen Gefahren einer solchen, allen Anfechtungen weltlicher Leidenschaften von innen und außen her ausgesetzt war.

Philipp IV. dem Schönen, von Frankreich, indem er auf den dritten Stand sich stützte, gelang es, dem Druck des Papstes Bonifacius VIII. sich zu entziehen, ja ihn zu demüthigen und die Versetzung des päpstlichen Stuhles nach Avignon unter Frankreichs Schutz und Gewalt durchzusetzen. Zugleich bildete sich das System der gallicanischen Freiheiten, ein kirchliches Musterbild mit episcopalistischem Princip aus. Die babylonische Gefangenschaft zu Avignon (1309—1377) verdächtigte aber die Unabhängigkeit und Unparteilichkeit des Papstthums, das zum Mittel des Uebergewichtes einer Nation über die andere geworden schien. Und als unter Gregor XI. das Papstthum sich jener Gefangenschaft zu entziehen suchte, Frankreich aber von seiner Macht über das Papstthum nicht lassen, ja es für seine Nachfolge im Kaiserthume benutzen wollte, da entstand das Schisma 1378, ein Doppelpapstthum, das die Idee desselben illusorisch machte und das Vertrauen vielmehr wieder der allgemeinen Kirche und ihrer Repräsentation in Concilien zuzuwenden diente. Im fünfzehnten Jahrhundert taucht die Erinnerung an die alte Grundlage wieder auf, auf welcher erst das Papstthum zu absoluter Machtvollkommenheit sich erhoben hatte. Der Gallicanismus war besonders thätig für den Versuch, in dem versammelten Episcopate der selbstständigen Landeskirchen die Darstellung der obersten kirchlichen Einheit und Gewalt zu finden. Aber die großen Concilien zu Pisa 1409, zu Costnitz 1414, zu Basel 1431 scheiterten an dem innern Widerspruch, eine hierarchische Form der Einheit der Kirche zu wollen und doch die oberste Darstellung

dieser Einheit und Gewalt im Papstthum zu bekämpfen; ein nicht permanentes Concil über dem Papste zu wollen und doch dem Papste für gewöhnlich kraft göttlicher Autorität den obersten Rang zuzugestehen; die Hierarchie zu vertreten, ja durch den entsprechenden Kirchenbegriff zu befestigen und doch die Consequenzen abzulehnen, die zu einer absoluten Monarchie treiben. Die Kirchenreform überhaupt aber scheiterte an der überwiegenden Richtung auf die Kirchenverfassung und die kirchliche Machtfrage. Man blieb in dem Widerspruch, eine Lehrreform zu perhorresciren, während doch große Irrthümer im Kirchenbegriffe die Schutzwehr und der Stützpunkt, ja zum Theil die Quelle der Uebel waren, die man als verderblich verwarf. So haben die sogenannten Reformsynoden das Bedürfniß nach Reform zwar belebt, aber nicht befriedigt. Aus dem Kampfe des fünfzehnten Jahrhunderts zwischen der „allgemeinen" und der römischen Kirche ging die letztere siegreich hervor um ihrer klaren Ziele und ihres festen Ganges willen. Und nun wurde umsomehr von der souverain gewordenen Papstgewalt das frühere System der herrschenden Bedrückung ungestört und dreist fortgesetzt, in der jämmerlichsten Weise die Sorge für Sittlichkeit und Religion vernachlässigt, alle öffentliche Reformation, wornach so lange gerungen war, in Stillstand gebracht. Aeneas Sylvius als Papst Pius II. 1458—1464, nach lockerem Leben, retractirte seine früheren Ansichten[1] und wollte die gallicanischen und deutschen Kirchenfreiheiten cassiren. „In ecclesia militante, quae instar triumphantis se habet, Unus est omnium moderator et arbiter Jesu Christi Vicarius, a quo tanquam capite omnis in subjecta membra potestas et auctoritas derivatur, quae a Christo Domino Deo nostro sine medio in ipsum influit." Dieser Vicarius ist locum tenens Christi. Das System war so verkehrt, daß wer sich, sei es auch mit Reformgedanken, mit seiner Maschinerie befaßte, unwiderstehlich von ihr fortgezogen wurde. Dazu kam der Mißbrauch, den durch persönliche Sittenlosigkeit und Selbstsucht, durch freiheitfeindlichen und profanen Sinn eine Reihe von Päpsten in den letzten Zeiten vor der Reformation von ihrer Stellung machten und wodurch die Stimmung der frömmsten Völker dem herrschenden Kirchenthum entfremdet wurde. Selbst Möhler bekennt, der päpstliche Stuhl habe vor der Reformation Männer getragen, die die Hölle verschlungen habe.

[1] Vgl. G. Voigt: Enea Sylvio de' Piccolomini u. s. w. und sein Zeitalter. Berlin 1856.

Zweites Kapitel.

Die kirchliche Lehrentwicklung nach Seiten der Form und des Inhaltes.

Wir beschränken uns in Betreff der herrschenden Lehre des Mittelalters auf eine principielle Betrachtung, nämlich in formaler Hinsicht ihrer Erkenntnißprincipien, in Betreff des Inhalts auf die Betrachtung der durch das Dogma hindurchgehenden, das Einzelne beherrschenden Grundanschauung.

Derselbe Dualismus, der im Kirchenthum sich zwischen Herrschenden und Gehorchenden aufthut (Kap. 1), stellt sich auf der idealen Seite formell in dem Streite zwischen Glauben und Wissen zur Zeit der Scholastik dar. Das kirchliche Dogma, welches unbedingte Autorität für sich beansprucht, kann oder will mit der persönlichen Gewißheit und Ueberzeugung eine Vermittelung nicht finden, was sich am meisten in der letzten skeptischen Periode der Scholastik zeigt. Indem nun aber so das Subject selbstlos dem kirchlichen Dogma als einem Gesetze unterworfen werden soll, das keine andere Form der Beglaubigung bedürfe oder zulasse, als die durch die göttliche Autorität der Kirche, so bildet sich der Gegensatz zwischen dem erkennenden, nach Gewißheit verlangenden Geist und der dunkeln, ihm gegenüberstehenden Macht der Tradition. Jene unfreie Unterwerfung hieß Glaube, weder eine Gewißheit in sich selbst tragend, noch zum Princip eines christlichen Erkennens geeignet. Diesen Dualismus suchte die ältere Scholastik noch zu bewältigen, die spätere zu verhüllen, bis endlich gewagt wurde, ihn grundsätzlich aufzustellen und das absolute Nichtwissen zur Basis der kirchlichen Positivität zu machen.

Anselm von Canterbury[1] hatte noch den Glauben, d. h. das Annehmen der objectiven Kirchenlehre als Erstes gesetzt mit dem Ziel, daß das Erkennen als Zweites folge durch religiöse Erfahrung; an einen möglichen Gegensatz zwischen dieser Erfahrung mit dem durch sie ermöglichten Erkennen und zwischen der Kirchenlehre dachte er noch nicht, wie er auch noch nicht untersucht, ob jenes Annehmen bewußt und als erkannte Pflicht oder blind geschehen müsse. Denn er geht aus von dem Standpunkt einer ungeschwächten, von keinem Zweifel gestörten Pietät des von Jugend auf

[1] Hasse, Anselm von Canterbury. Bd. II, 34 ff. 1852.

der Kirche zugehörigen und in dieser Pietät sich sittlich verhaltenden unmündigen Christenmenschen, ohne den Fall zu erwägen, wo diese Pietät noch nicht da sein kann, wie bei dem Nichtchristen, oder nicht mehr da ist, wie bei dem Zweifelnden; sondern nur das hebt er treffend hervor, daß der historische Glaube durch persönliche Erfahrung auch mit Gewißheit müsse ausgestattet und mit Erkennen gepaart sein, wobei noch die Vorstellung von dem Glaubensobject ihr Recht behält, daß es, auch nur autoritätsmäßig aufgenommen, im Stande sei, die Gewißheit von seiner Wahrheit zu geben. Dem Abälard dagegen scheint vor Allem nöthig zu wissen, was zu glauben sei, schon weil, wie seine Schrift „Ja und Nein“ (Sic et Non) mit gelehrtem Aufwand zeigt, der Kirchenglaube in vielen wichtigen Punkten unsicher, ja in sich zwiespältig sei; überhaupt aber, weil nur das zu glauben sei, was als wahr erkannt ist. Daher er die Anselm'sche Formel: Ich glaube, auf daß ich erkenne (Credo ut intelligam) in die andere: Ich erkenne, um zu glauben (Intelligo ut credam) umsetzt. Aber ein Glaube, der nur das als wahr Bewiesene annimmt, ist nichts weiter als das Gefühl der Evidenz des Bewiesenen, das den normalen Wissensproceß von selbst begleitende Gefühl der Gewißheit, das mit dem religiösen Gefühl und Leben für sich noch nichts zu thun hat. Das Gefühl der Gewißheit oder Evidenz soll nach Anselmus durch die sittlich-religiöse Erfahrung bewirkt werden, nach Abälard auf rein intellectuellem Wege. Mithin läßt Abälard für die Gewinnung der persönlichen Gewißheit von der Wahrheit des Christenthums (die ihm intellectualer nicht religiöser Art ist) jener Erfahrung und dem Willen keine wesentliche Stelle. Nach seinen Grundsätzen müßte die christliche Wahrheit von der Vernunft andemonstrirbar sein: also das Christenthum schon in der allgemeinen Vernunft liegen, wodurch es entbehrlich würde. Daher seine kirchliche Verwerfung nicht zu verwundern ist. Nur ist nicht zu übersehen, daß diese Verwerfung die Frage unerledigt läßt: wie denn Andere als Unmündige können in sittlicher Weise zu einer blinden Unterwerfung unter den Inhalt der Kirchenlehre um der Autorität der Kirche willen kommen? Selbst was Anselm zugegeben hatte von dem Werthe des relativ selbstständigen Erkennens durch den Weg der eigenen Erfahrung, schien die Folgezeit vergessen zu haben: das kirchliche Dogma wollte der Probe nicht ausgesetzt werden, ob es durch die Erfahrung sich selbst dem Geiste gewiß mache. Denn wie, wenn es sich nicht gewiß machte,

vielmehr die Kritik herausforderte? Auch da sollte es bei ihm sein Bewenden haben.

Kein Wunder, daß die spätere Scholastik immer bestimmter sich auf die Kirche als die alleinige oberste Autorität zurückzog, wenn man auch nicht unterließ, im Einzelnen die Kirchenlehre zu erläutern, näher zu definiren oder mit dem Geiste denkend zu vermitteln, wie besonders Thomas von Aquin. Die Scholastik in ihrer Blüthezeit fühlte sich mit der Kirche so unmittelbar Eins, daß sie zu einer Hauptstütze des ganzen kirchlichen Gebäudes wurde, indem sie den gesammelten Stoff der kirchlichen Dogmen ordnete, zerlegte und harmonisirte, aber nicht weiter. Die Theologie, wurde gesagt, ist die positive Wissenschaft, rühmt sich übernatürlicher Quellen, sie ist die Domina, der die Philosophie als Magd dient. Aber gerade die damit gegebene Beschränkung des Vernunftgebrauchs auf eine rein formale Thätigkeit an den positiven Dogmen brachte auch eigenthümliche Gefahren. Bei ihrer Lust an der Dialektik verlor sich die Scholastik in Spitzfindigkeiten und endlose Begriffsspaltungen; ein kalter, frivoler Verstand tractirte nicht selten die heiligsten Gegenstände mit einem Sinn, der alle innere Betheiligung an ihnen verleugnete. So brach sie mit dem Leben und dieses wendete sich von ihr ab theils in Mystik, theils in Skepsis, so daß sie um 1500 vornehmlich nur noch sich selbst gefiel. Duns Scotus stellt den letzten Versuch dar, den strengsten kirchlichen Positivismus zu stützen, indem er ihm als speculative Unterlage die oberste Machtvollkommenheit und absolute Freiheit Gottes gab und läugnete, daß es etwas in sich Wahres und Gutes gebe, indem vielmehr für wahr und gut nur das zu gelten habe, was Gott factisch dafür angesehen wissen wolle, von welcher Facticität die Kirche die authentische Kunde habe, der um so mehr unbedingt zu glauben sei, als es aus objectivem Grunde nicht eine eigene Gewißheit von dem, was an sich wahr oder gut sei, geben könne. Solche Basirung eines unbedingten Autoritätsglaubens auf die Willkür als oberstes, schließlich Alles beherrschendes Princip ist aber innerlich schon ein absoluter Skepticismus, Zweifel an der Festigkeit, Nothwendigkeit und Erkennbarkeit der Wahrheit überhaupt; ist das Bekenntniß, daß die kirchliche Lehre mit dem Geiste nicht in Eins gewachsen, sondern für diesen nur ein Aeußerliches, Zufälliges sei, d. h. das Eingeständniß der vorhandenen Fremdheit des kirchlichen Lehrgehaltes für den Geist, wenn gleich mit der Behauptung, daß das Verhältniß ein anderes

als ein dualistisches nicht sein könne und solle. Gleichwohl endlich erstarkte in solchem freiwilligen Knechtsdienst des denkenden Geistes das Selbstgefühl des Subjectes der Kirche gegenüber, die ihm so in letzter Beziehung die Begründung der Unentbehrlichkeit ihrer positiven Autorität verdankte. Ein Gewaltstreich, der, gegen die Erkennbarkeit aller Wahrheit gerichtet, einer Enthauptung des Geistes gleichkommt, will dem Gemüthe die Ruhe gegen alle Zweifel und der Kirchenlehre zum Voraus und für alle Fälle das Privilegium des Rechthabens sichern.

Da die Kirche weder jenes erwachende Selbstgefühl zu leiten, noch jenes Bedürfniß nach Wahrheit und Gewißheit zu stillen wußte, so trat bei den der Kirche Treuen ein Indifferentismus gegen den Wahrheitsgehalt des Dogma an sich ein, das ja Ueberzeugungskraft und insofern Werth nicht in sich selber tragen, sondern nur der Autorität der Kirche verdanken sollte; bei Andern aber erwachten Zweifel an der Kirchenlehre. Das Wissen, sagt Occam, weiß nur von Erscheinungen; was darüber hinausgeht, ist nur für den Glauben. Es gibt keine Philosophie über das Göttliche; die Theologie aber, die allein von Göttlichem weiß, ruht nur auf der Autorität der Kirche. Aber auch in der Theologie ist keine Einheit und Nothwendigkeit. Alle Gebote Gottes sind willkürlich, auch das Gebot der Liebe zu Gott. Occam liebte es, die freie Machtvollkommenheit von der Liebe und Weisheit zu isoliren und die Allmacht so zu betonen, daß alle festen Begriffe ins Schwanken kamen; daß die übernatürliche Wunderwelt nicht bloß allen Begriff überstieg, sondern mit allen Begriffen in Widerspruch trat, mit der ganzen natürlichen und logischen Welt gleichsam spielend. Das führt er mit einem uns frivol erscheinenden Behagen aus. Er findet es z. B. nach der kirchlichen Lehre von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi wahrscheinlich, daß der Kopf Christi auch seine Hand, seine Hand auch sein Auge sei. Ob er so in aufrichtiger Unterwerfung unter die Autorität der Kirche Consequenzen aus dem reinen Autoritätsprincip zog, oder aus Ironie, darüber ist Streit. Wie dem sei, selbst Gottes Existenz ist ihm und seiner Schule nur wahrscheinlich. Ein Probabilismus fraß bei Vielen selbst das sittliche Bewußtsein an. Das Siechthum und allmählige Verkommen der Wissenschaft war Zeichen einer tieferen Krankheit im Leben der Kirche, das mit sich selbst entzweit war, und nur in dem Aufgang einer neuen Erkenntniß und Lebensanschauung konnte auch für die

Wissenschaft die Versöhnung liegen, deren sie bedurfte. Eingeengt durch die bisherige Entwicklung, welche die Producte eines keineswegs nur normalen Processes zu starren Mauern aufthürmte, war man an einen Punkt gekommen, wo besonnener Fortschritt nicht mehr möglich schien, wo man nicht vorwärts noch rückwärts konnte. „Die Gewaltsamkeit eines Sinnes, welcher das Neue suchte, ohne ihm Gestalt geben zu können, trieb alle Parteien zu einem Aeußersten.“ [1] Das Ende des Mittelalters stellt daher nicht bloß in dem sittlichen Leben des Klerus, des päpstlichen Hofes, des Mönchthums einen Zerfall dar, sondern auch in dem Leben des Bewußtseins; der von Anfang vorhandene, verhüllte, aber nicht bewältigte Dualismus zwischen dem autoritätsmäßigen Dogma und zwischen dem Geist brach in tausend Zeichen immer unverholener hervor, am meisten in Italien, dem Sitze des Papstthums, wo die heidnische Natur, angefeuchtet durch einen Cultus des Schönen, besonders der classischen Formen der antiken Welt, oder besser, zum Schein eines neuen blühenden Lebens wie galvanisch erweckt, sich auf den Thron setzte und das Christenthum als eine einträgliche, für das gemeine Volk passende Fabel zu behandeln anfing.

Welcher Art das Neue, der Verwesung Steuernde sein mußte, läßt sich aus dem Gesagten bereits im Allgemeinen entnehmen. Es kam darauf an, daß das Evangelium, das schon einmal für die begonnene Fäulniß der Welt das erhaltende Salz gewesen war, in seiner ursprünglichen Reinheit, Kraft und Würze wieder in die Gemüther und in das Volksleben drang. Es kam für die Theologie darauf an, daß die christliche Heilswahrheit zwar ihre Unverrücklichkeit behielt, ja durch den Rückgang zu den Quellen wieder in ihrem ursprünglichen, selbstständigen Glanze vor das Auge trat, um dem bloß formalen Treiben einer vom ethischen und religiösen Geiste verlassenen, daher indifferentistischen und skeptischen Dialektik ein Ende zu machen; aber auch darauf, daß jene Heilswahrheit eine nicht bloß äußere, zuletzt wieder von der Kirche abhängige Autorität blieb, sondern daß der richtige Weg gewiesen wurde, wie sie sich dem eigensten Wissen und Wollen des Gemüthes einpflanze, damit die erwachte Subjectivität sich mit dem sittlich-religiösen, unverfälschten Gehalt erfüllen könne, durch den sie nicht bloß genesen, sondern zu der höheren Stufe der selbstbewußten evangelischen Freiheit gelangen sollte.

[1] Heinr. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Thl. 4. 1845. S. 603.

Daß es hierauf ankam, wenn das schwindende Vertrauen zum Christenthum sollte hergestellt und der beginnende Abfall abgewendet werden, das wird noch deutlicher erhellen, wenn wir uns dem Inhalte der Lehre zuwenden, die auf dem Boden göttlicher Autorität römischer Kirche sich erbaute. Denn auch hier stellt sich uns als Grundzug derselbe Dualismus von anderer Seite dar. Von Gott kann und will man nicht lassen und doch hat man durch die Lehre von dem Vicariate der Kirche, von der Stellvertretung Gottes und Christi einen anthropocentrischen Standpunkt eingenommen, der zunächst makrokosmisch auftritt in Form der großen moralischen Persönlichkeit der Kirche und in dieser Hülle die Schuld versteckt, aber nicht verfehlen kann, auch das Leben des Einzelnen zu berühren und zu durchdringen.

Die mittelalterliche Lehre leidet an dem Dualismus einer magischen und einer pelagianisirenden Auffassung der Gnade und Freiheit, des Göttlichen und des Menschlichen, beides darin begründet, daß das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen nicht als das der wesentlichen und inneren Zusammengehörigkeit, sondern nur nach Art des Verhältnisses einer Tangente zum Kreise gedacht war, wie es der gesetzliche Standpunkt nothwendig mit sich bringt. Das zeigt sich schon in der oben besprochenen Lehre von der Hierarchie und den Synoden, sofern der Antheil am heiligen Geiste als sacramentlich gesichert für den Amtsträger angenommen wird, während die sittliche Persönlichkeit desselben davon nicht berührt ist, sondern völlig profan sein kann. Analog damit bleibt der einzelne Gläubige von der Erkenntniß der Wahrheit und dem unmittelbaren Verkehr mit Gott abgeschnitten und vornehmlich nur auf den Zusammenhang mit dem Amte und der Institution verwiesen.

Was das Concretere des Dogma betrifft, so läßt die herrschende Lehre des Mittelalters vom Urstande des Menschen die Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht als das zur Idee seines eigensten Wesens vermöge seiner Bestimmung Gehörige ansehen, sondern sie kommt ihm nur als hinzugethanes Geschenk (donum superadditum) zu, womit gesagt ist, die sittliche Vollkommenheit ist nicht die vom Wesen seiner anerschaffenen Natur geforderte Vollendung oder vollendete Verwirklichung dieser selbst, sondern nur eine, der Idee des Menschen zufällige Beigabe, die von der Gnade magisch von Außen ihm zugelegt ist. Wenn so des Menschen Wesen an sich gegen

das Gute und Böse sich indifferent verhalten soll, so findet durch die Sünde keine Verletzung dieses Wesens statt; und die Wiederherstellung braucht sich nicht an die noch immer vorhandene gute Möglichkeit im Menschen, d. i. an seine lebendige Receptivität, zu halten, sondern kann dem Menschen (wie in der Taufe geschehen soll) eben so magisch von Außen zu Theil werden, wie das übernatürliche Geschenk im Urstande dem ersten Menschen als eine seinem Wesen zufällige Zugabe soll zu Theil geworden sein.

Die herrschende Lehre von der Sünde dachte also den natürlichen Menschen nicht als böse in sich, nicht in wesentlicher Verletzung seiner Idee und seiner geistigen Natur. Die widergeistlichen Begierden, die aus dem Menschen aufsteigen (concupiscentia) gelten nicht für sündig an sich, sondern als erlösungsbedürftig sollen wir vornehmlich nur angesehen sein, weil wir die Schuld von Adam her (debitum nicht culpa) ererbt und dadurch eine Willensschwächung erlitten haben. So ist das Uebel, wovon zu erlösen ist, nur eine von außen angethane Befleckung, eine äußerlich auferlegte Last, wovon die Freiheit selbst nicht wesentlich afficirt ist. Hatte Adam ein donum superadditum, so haben die Nachkommen zur Strafe dafür, daß er es verlor, ein malum superadditum. Ist aber das Böse der Person, welche Wahlfreiheit (liberum arbitrium) ist und bleibt, so äußerlich, so kann wiederum auch die Hülfe auf bloß äußerlichem Wege kommen, ohne daß eine Betheiligung der innern Persönlichkeit selbst in innerer Umgeburt und völliger Umkehr ihrer Willensrichtung nöthig ist, d. h. magisch. Es wird gelehrt, der Getaufte (man denke daran, daß die Taufe Kindertaufe geworden ist) sei frei nicht bloß von der Schuld, sondern auch von der Sünde, wornach er nun müßte im Stande sein, sündlos zu bleiben durch die ihm wieder hergestellte eigene Freiheit.

Freilich fallen nun alle wieder nach der Taufe und die hergestellte Sündlosigkeit verfliegt sofort wieder, wie ein schöner Traum, aber doch nicht, ohne neue Verpflichtungen zurückzulassen. Denn, so wird fortgefahren, Rettung ist nun nicht mehr so leichten Kaufes, wie bei der Taufe, sondern nur durch das Sakrament der Buße, durch Reue, Beichte, Genugthung möglich. Dieser kirchlich geordnete Heilsweg legt einerseits dem Menschen Leistungen auf, durch welche er nicht bloß seine Strafen soll abbüßen, sondern auch sich etwas verdienen können (so ist z. B. schon die Reue ein gutes, meritum congrui erwerbendes Werk) und nach dieser Seite

ist noch eine Integrität der Kräfte und eine Macht des Guten im Menschen trotz seines verschuldeten Falles aus der Taufgnade angenommen, die etwas Pelagianisches nicht verleugnen kann; gleichwohl will andrerseits dem Menschen durch die Kirche eine Gnade kraft der gethanen That der Kirche (ex opere operato) vermittelt werden ohne vorangehenden oder nachfolgenden tiefer gehenden inneren Proceß, also auf magische Weise, wie denn auch zum Glauben nur das historische Annehmen und Fürwahrhalten gehören, und Todsünde mit dem Glauben zusammen bestehen soll.

Dieß führt auf dasjenige, was Mittelpunkt des Streites werden sollte, das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit. Die Gnade wird so bestimmt, daß wenn und so weit sie wirkt, die menschliche Freiheit suspendirt, ausgeschlossen ist, und die Freiheit ist so gedacht, daß wenn und so weit sie wirkt, an Stelle der Gnade das Verdienst nach Angemessenheit (ex congruo) oder gar nach Würdigkeit (ex condigno) treten kann. Aber eine Gnade, welche, so weit sie reicht, die Freiheit statt sie für ihre Selbstmittheilung zu verwenden, bindet oder ausschließt, ist magisch, und eine Freiheit, welche, so weit sie da ist, die Gnade beseitigt, und auf sich selbst steht, ist pelagianisch gedacht. Eigentlich nun müßten sich beide, so exclusiv gegen einander gedacht, fliehen: es wäre die eine der andern zu opfern. Allein mit dieser logischen Consequenz würden entweder die sittlichen oder die religiösen Interessen nicht bestehen. So wird denn eine Transaction, ein Compromiß versucht. Da sie so gedacht sind, daß sie nicht können als simultan wirkend vorgestellt werden, so läßt man sie in dem Heilsproceß alternirend auftreten und in diesen sich theilen; als ob nicht das Heil gerade in der Einigung des Göttlichen und Menschlichen läge, als ob eine Gnade etwas gewirkt hätte, die nicht die Freiheit fördert oder thatsetzend ist; oder als ob es ein Gewinn für die Freiheit des Menschen und nicht vielmehr ein Verlust wäre, wenn sie auf sich selber zu stehen, in sich zu centriren hätte, statt in der Gottesgemeinschaft und hingebenden Liebe die wahre Kraft und Seligkeit zu finden. Die scholastischen Gedankensysteme des Thomas und Duns Scotus, welche wenigstens durch die von ihnen ausgegangene Strömung die öffentliche Lehre vom 14ten bis 16ten Jahrhundert beherrschten, sind beide solche Combinationen von Gnade und Freiheit, mit einem Uebergewicht der Gnade bei Thomas, der Freiheit bei Scotus. Es kann hier nicht weiter verfolgt werden, wie diese Elemente in

den beiden Hauptsystemen sich mischen, wie das thomistische System, obwohl es mehr die Gnade betont, doch diese sich an die Kirche so hingeben und fesseln läßt, daß sie die Stellvertreterin Gottes wird und die Gnade dienen muß, eine falsche Selbständigkeit gerade der christlichen Menschheit Gott gegenüber zu begründen, was das Grundwesen des Pelagianischen ist; oder wie das scotistische, obwohl von der Freiheit des Menschen ausgehend, doch für das Magische Raum gewinnt, indem, was der Kraft des einzelnen Menschen zur Selbsterlösung allerdings abgeht, der wahren Menschheit, der Kirche, nicht abgeht, da Gott an sie die göttlichen Heilskräfte oder die Vollmacht zur Frei- und Seligsprechung abgetreten haben soll, so daß sie nun selbst Gottes mächtig ist im heil. Meßopfer, in der Absolution und im Ablaß. Wird gleich sonach von Scotus die Selbsterlösung des Einzelnen nicht behauptet — dieser gleichsam subjective Pelagianismus war längst verpönt, weil er zu offen das Christenthum entwerthet — so blieb er dagegen in einer Selbsterlösung der christlichen Menschheit oder einem objectiven Pelagianismus stehen, und da dieses zur Verherrlichung der Kirche und ihrer Heiligen mit ihrem unerschöpflichen Schatz von Macht und Gnade zu dienen schien, so war es des lebhaftesten Beifalls gewiß und solche Zurückstellung Gottes und Christi wie der Gemeinschaft mit Gott hinter die Gemeinschaft mit der Kirche galt noch für absonderlich fromm, für erhaben über die ordinäre Form der Frömmigkeit, die nicht ebenso die Gluth ihrer Andacht auf Maria und die Heiligen richten wollte.

Das ist nun anthropocentrische Apotheose der Kirche, leicht verhüllt dadurch, daß die Heiligen, Maria an der Spitze, und die Engel den idealen, himmlischen Theil der Kirche bilden. Aber die himmlische, ideale Kirche ist so eng mit der irdischen, römischen zusammen geschlossen gedacht in der Einheit des Corpus mysticum Christi, daß die irdische Gemeinde die Macht ist über die himmlische durch Gebet um ihre Fürbitten und durch Opfer, wie hinwiederum Maria mit den Heiligen bestimmend auf den Vater und den Sohn einwirkt. Diese Vergötterung ist aber zu Stande gekommen durch eine Verbindung und Mischung von Magischem und Pelagianischem, von Unglauben und Aberglauben. Ein starker Zug des Unglaubens zuerst ist darin erkennbar. Statt in stetiger Abhängigkeit von Gott, in stets erneuter Hingabe an Christus Kraft und Leben in jedem Augenblick aus der Fülle des lebendigen Gottes schöpfen zu wollen, hat

die religiöse Trägheit des natürlichen Sinnes dem stolzen Hange des menschlichen Herzens nachgegeben, möglichst auf sich zu stehen und in sich zu centriren, sich satt und reich zu fühlen ohne die stetige Abhängigkeit von Gott. Dieser Hang ist die irreligiöse Wurzel alles Pelagianismus und Unglaubens, aller Einbildung, voll von göttlichen Kräften in sich selbst ohne stete Abhängigkeit von der freien Gnade und Gabe Gottes zu sein. Während nun aber der Pelagianismus des natürlichen Menschen in Gottvergessenheit seinen Kräften für sich vertraut, so nimmt er im Mittelalter eine feinere Form an, indem sich die religiöse Trägheit und der Unglaube in Aberglauben verhüllt. Da wird das stete geistliche Ringen und Kämpfen um Erneuerung der unmittelbaren Gottesgemeinschaft gelähmt, ja als entbehrlich vorgestellt durch die abergläubische Annahme, Gott habe unwiderruflich wie rückhaltlos einmal für immer an die Kirche und zwar die römische seine Gnadenschätze ergossen, ihre Unerschöpflichkeit an sie und ihre Priesterschaft ausschließlich gefesselt und sie so durch das Mittel gewisser Worte oder Acte Gottes mächtig, ja zur Stellvertreterin Gottes gemacht. Damit ist die römische Kirche für die irdische Weltzeit an Gottes Stelle getreten, mit ihm kommen wir nicht in Gemeinschaft, sondern nur mit der göttlichen Weltordnung, mit den Gnadenschätzen, die ihr übergeben sind, daß sie damit frei als mit dem Eigenen schalte.

So kann sie nun gleichsam wie ein alter Deus erscheinen, da Gott und Christus in die Ferne, in Transcendenz zurückgetreten ist, um erst am Ende der Dinge zum Weltgericht wieder hervorzutreten. Es wird nun zwar auf die überschwängliche Liebe Gottes zurückgeführt, daß Gott für die irdische Weltzeit zu Gunsten der Kirche die Spendung seiner Gnade gleichsam an sie abgetreten habe. Aber da es der Liebe Art ist, daß es ihr nicht bloß um unpersönliche Gaben zu thun ist, sondern um Gemeinschaft mit dem geliebten Gegenstand, und da der wahrhaft Liebende als die beste Gabe sich selber darbietet zur Liebesgemeinschaft: so wäre jene scheinbar überreiche Ausstattung der Kirche von Seiten Gottes doch ein Versagen des Besten, in Wahrheit doch eine Trennung von ihm, ein Festhalten in einer niedrigeren Form der Religion, der bloß mittelbaren Gottesgemeinschaft; und wenn, wie die römische Kirche nicht zu leugnen wagt, im Jenseits der irdische hierarchische Organismus bedeutungslos, ja vergangen sein wird, der im Diesseits die Basis des Glaubens, ja das Grunddogma bilden soll, so heißt das fast eingestehen, daß das Jenseits eine, was jene Basis angeht, neue, andere Religion bringen werde, als die

christliche des Diesseits ist, und verkennen, daß das Christenthum schon jetzt die vollkommene, absolute Religion ist, weil wir in ihm an dem ewigen Leben und der unmittelbaren Gottesgemeinschaft schon jetzt Antheil haben können.

Der Aberglaube schafft in Vergessenheit des wahren und lebendigen Göttlichen (d. h. auf dem Grunde des Unglaubens) sich Surrogate oder Stellvertretungen für das Göttliche in der Welt, in Dingen, Anstalten, Personen, die eigenmächtig mit einem heiligen Schein bekleidet werden. Aber das kann nie und nimmer geschehen, ohne daß das wahre Göttliche sich dem Menschen entzogen und ein Phantom des Göttlichen untergeschoben hat, in welches der Mensch das Wahre verwandelt. Röm. 1, 20 ff. Das wahre Göttliche ist frei und allgegenwärtig, aber auch geschichtlich heilwirkend durch Wort und Sacrament. Das Göttliche, das die officielle römische Kirche des Mittelalters sich zuspricht, ist gefesselt an den Priester und sein Thun, verhält sich leidentlich zu diesem, der es in seiner Gewalt hat, der über die auch vor Gott gültige Absolution als entscheidender Richter schaltet und Christum darbringt als ein Opfer, das er, der Priester, gemacht hat; es ist nicht allgegenwärtig wirksam überall, wo die Predigt des Evangeliums erschallt (Röm. 10, 17), sondern gefesselt an Zeit und Statt, in letzter Beziehung an einen Fleck der Erde, den Sitz des Papstes, ja an einen sündigen, sterblichen Menschen. Und die Kirche benimmt und weiß sich nicht als Organ des fortwirkenden Christus, sondern kraft angeblicher Einsetzung in Christi Stelle bekleidet sie ihr Handeln ohne, ja möglicher Weise gegen Christus, mit dem Rechtstitel des Handelns in Christi einmal für immer geltender Vollmacht. Davon ist dann die Folge, daß die vergessene Abhängigkeit von Gott sich in eine Knechtschaft der Menschen Menschen gegenüber verwandelt. Denn die magisch gedachte Gnade, mit der die Kirche ausgestattet sein soll, kann nur entselbstend wirken, sich an Stelle des Menschen — in abermaliger falscher Stellvertretung setzen und so das Menschliche negiren. Bewußtsein und Wille, dieses Menschliche am Menschen kommen gegenüber von der magischen Machtwirkung der Gnade nicht in Betracht. Die Stellvertretungen des Mittelalters sind nicht productiv, sondern tragen einen gegen die Freiheit und Persönlichkeit gerichteten Charakter. Die Sacramente wirken ex opere operato, es genügt für sie das Minimum des menschlichen Freiheitsaktes, das Nichtvorschieben eines Riegels (non ponere obicem). Die stille Messe wirkt in die Ferne, ohne Wissen der Menschen, für die sie geschieht, selbst in die Unterwelt; die Kirche

vertritt die einzelnen Seelen, auch abgeschiedene, bei Gott. Aber was würde im besten Fall hiemit von der christlichen Gnade erreicht? Keine reiche Welt persönlicher, gottebenbildlicher Geister, also gerade die Sphäre ihrer eigenthümlichen Machtbeweisung und schöpferischen Kraft fiele hinweg. Mag immerhin die Ordnung der Kirche ausreichen, den alten Menschen in momentane Latenz zurückzudrängen, gleichsam die feindlichen Mächte zu beschwören: sie spielt so doch nur an die Oberfläche des menschlichen Wesens heran; das Innere bleibt, wie es war.

Dem nachgewiesenen Dualismus der römischen Heilslehre liegt in letzter Beziehung eine unethische Gottesidee zum Grunde. Ein überwiegend physischer Gottesbegriff bestimmt den Begriff der Gnade: denn dasjenige Göttliche, das über sich vermag, die Unpersönlichkeit zu begünstigen und so dem Ethischen seine Basis zu entziehen, hat in Sinn und Wirkungsweise die Art einer natürlichen Macht an sich. Eine freiheitfeindliche, die Persönlichkeit niederhaltende Gnade könnte nicht aus wahrer Liebe stammen. Die Liebe will das Persönliche, will lebendige, frei sich bewegende heilige Gegenstände, will ihre Gegenstände als — Selbstzweck. Dieses Physische im Gottesbegriff zeigt sich auch in der materialistischen Vorstellung von dem heiligenden Einfluß sinnlicher Dinge, wobei emanatistische, also wieder physische Vorstellungen mitwirken, von der Mittheilung göttlicher Kräfte an einzelne Dinge, Bilder, Orte u. s. w., an welche sie leidentlich gefesselt sind und so ein Fürsichsein gewinnen sollen, in Aehnlichkeit mit den heidnischen Zersplitterungen und Hypostasirungen des Göttlichen. Aber neben der profusen, nicht rein sittlich gedachten Güte, die sich an die Kirche ausgeschüttet, wird nun allerdings auch viel von der Transcendenz und Erhabenheit Gottes für sich die Rede. Er ist der Majestätische, Unnahbare, die Sünder Verzehrende, Heilige und Gerechte; selbst Christus wird für die Anschauung des Mittelalters der strenge Richter, der Gottmensch geht gleichsam in Gott zurück. Dagegen die Kirche, die empirische, aber besonders die himmlische in Maria und den Heiligen repräsentirte, stellt die erbarmende Liebe dar, welche den Sohn, ja auch den Vater erweicht. Mit diesem majestätischen, seinem Wesen nach der Menschheit fremden Gott ist Gemeinschaft nicht möglich: er ist liebeleer in sich, sonst bedürfte er nicht, daß Liebe und Erbarmen erst von außen durch die Heiligen in ihm erregt würden; er ist in seiner Erhabenheit nur gerecht und heilig, aber Gerechtigkeit und Güte kommen nicht in Gott

selbst zur Durchdringung in der heiligen Liebe, und selbst die Gnade, zu der Gott durch Maria erweicht wird, erscheint vielmehr als Willkür und Gunst.

Drittes Kapitel.

Das kirchliche Leben des Mittelalters in seinen concreten Gegensätzen.

Der Dualismus, den wir bisher betrachtet, zeigt sich auch in der sittlichen und religiösen Beschaffenheit des mittelalterlichen kirchlichen Lebens. Die bedeutsamsten, hierher gehörigen Erscheinungen sind: die Verweltlichung der Kirche und daneben das Mönchthum, die Forderung strengen kirchlichen Gehorsams und daneben sittliche Laxheit, die bis in das Heiligthum drang, eine rigorose Bußdisciplin und daneben der Ablaß, die behauptete Stellvertretung Gottes und Ausstattung mit göttlicher Macht und daneben die Ohnmacht auch nur in dem einfachsten und bedürftigsten Herzen die innere Pein und Unruhe zu stillen. Vielmehr ihre Heilsanstalt wird zur systematisirten Einrichtung, den Einzelnen in der Ungewißheit über sein Heil zu erhalten (vgl. oben Kap. 1). So konnte das Resultat nur dieses sein, daß die Kirche die in dem besseren Theil der Menschheit erwachten höheren Bedürfnisse in ihrer mittelalterlichen Form nicht mehr zu befriedigen vermochte. Das praktische Correlat zu dem oben betrachteten Dualismus war, daß das Subject, in welchem er sich zusammendrängte (man denke z. B. an die Geißlergesellschaften, an das Wallfahrtswesen u. dgl.), bald der einen, bald der anderen Seite desselben sich zukehrend, in solchem Wechsel hin und her geworfen, von Zerknirschungen in Leichtsinn und von Leichtsinn in Zerknirschung übergehend, seines Kernes und Charakters verlustig ward, haltungslos und zerrissen dem Abgrund innerer Leere und geistiger Erstorbenheit zuging, dabei vielleicht in todtem Mechanismus die religiösen Uebungen fortsetzend, denen das zweifelnde, ja ungläubige Herz sich entfremdet hatte. Die Masse folgte dem Gesetz der Schwere, der Tradition und kirchlich devoten Gewohnheit: die Sitze der Intelligenz und Rom vor allen waren von Unglauben durchfressen. Während ein abgestumpftes Volk das Vaterunser, das der Herr gab, damit man nicht plappere, wie die Heiden, zum Paternoster machte und seinen Rosenkranz betete, und Ablaßkrämern nachlief und Wallfahrten und Geldspenden, wohl auch ernste Peinigungen zur Stillung der

inneren Unruhe übernahm, fehlte es in Rom nicht an solchen, welche sagten, diese Fabel von Christus hat uns viel eingebracht, oder welche, als sie von Melanchthons Glauben an ein ewiges Leben und an das Gericht hörten, meinten, sie würden ihn für einen gescheidteren Mann halten, wenn er solches nicht glaubte.[1] Selbst ein Bellarmin bekennt: Einige Jahre, bevor die lutherische und calvinische Häresie aufstand, gab es keine Strenge in den geistlichen Gerichten, keine Zucht in den Sitten, keine Scheu vor einem Heiligthum, keine Gelehrsamkeit, kurz, fast keine Religion mehr. Schon verbreitete sich auch im Volke Spott oder der bitterste Haß gegen alles, was Mönch und Pfaffe hieß.

Doch alles dieses ist im Innersten zusammengefaßt, wenn wir zum Anfang zurückkehrend (Kap. 1) sagen: Das mittelalterliche kirchliche Leben hatte keine Versöhnung und wußte sie nicht zu finden. Der Schlüssel Petri schloß zwar die Schätze der Völker, aber nicht die Schätze des himmlischen Friedens auf. Während der Schlüssel zu diesen verloren war, wehrte man denen, die ihn anderswo suchten oder fanden. Die kirchliche Bußordnung mit ihren genugthuenden Leistungen und dem Ablaß war darauf eingerichtet, leichtsinnige, momentan erschreckte Sünder zu zähmen oder zu beschwichtigen, aber um den Preis, die Gewissenhaften ohne Trost, weil ohne Gewißheit der Sündenvergebung zu lassen. Für sie wurde der Beichtstuhl zu einer Marterbank und Gewissensfolter, weil sie nie wissen konnten, ob sie nicht zu wenig gebeichtet, mithin die Absolution eine nichtige sei. Nimmt man dazu, daß die Befreiung vom Fegefeuer und der Eingang in den Himmel von der Macht und Zahl der Fürbitten und Seelenmessen abhängig gemacht wurde, die um Geld zu erkaufen waren: so wich das Vertrauen auf die feile priesterliche Gnade bei den Verständigen, die wohl wußten, daß die diesseitigen Unterschiede von Reich und Arm nicht auch noch das Jenseits beherrschen dürfen, einer Verachtung, welche, da nichts Besseres da war, nur zu häufig in Frivolität und Unglauben umschlug.

[1] Herzog, Oecolampad. Basel 1837. 1843. 2 Bde.

Zweite Abtheilung.

Positive Vorbereitung der Reformation.

Es wäre ungerecht gegen das Mittelalter, bei dem düsteren Bilde der vorreformatorischen Kirche, wie wir bisher es gezeichnet, stehen zu bleiben. Aber es würde auch die Reformation selbst ihren geschichtlichen Boden und Zusammenhang verlieren, wenn man, um sie recht glänzend zu rechtfertigen, vor ihr nur Finsterniß sehen wollte. Zu ihrer Legitimation gehört nicht bloß, daß es vor ihr schlecht stand, sondern auch, daß das Edelste, was vor ihr sich Bahn bricht, wie im unbewußten, geheimen Bunde zu ihr steht, von ihr als einem Mittelpunkt das beste mittelalterliche Streben erleuchtet, ja angezogen wird, mit einem Worte, daß sie die reiche und gleichsam naturwüchsige Frucht der edelsten erhaltenden Säfte des mittelalterlichen Lebens und das lösende Wort des Räthsels für den vielgestaltigen Zwiespalt in seiner Mitte ist. Damit erst ergreifen wir Besitz von allem wahrhaft Großen des Mittelalters und sind im Stande, die evangelische Kirche in ihrem organischen Zusammenhang mit der alten Kirche, ja mit der apostolischen Urzeit zu erkennen, während, wenn sie eine neue Kirche wäre, ohne lebendige Mittelglieder mit der Urzeit verbunden, sie schon um dieser geschichtswidrigen Stellung willen den Verdacht erwecken müßte, daß menschliche Willkür den Hauptantheil an ihr habe, und daß sie ein zwar für die römische Kirche schreckliches, aber wie abrupt gekommenes, so einst vielleicht plötzlich verschwindendes Meteor sei, ohne die innere segensreiche Kraft und Dauer, durch welche die Schreckenserscheinung auch für die römische Kirche vielmehr noch zu einem Gegenstand des freudigen Dankes wird werden können (Hebr. 12, 7—11). Wenn die reformatorische Kirche den Namen der evangelischen, der ihr geschichtlich zugefallen, verdienen soll, so muß der reine Strom des Evangeliums, der seit Christus nie in der Menschheit ganz kann versiegt gewesen sein, in ihr ein neues Bette gefunden haben, nicht um das Evangelische fortan der katholischen Kirche zu entziehen, aber um es auch für sie wie gegen ihre Ausartung zu sichern. Unter diesen positiven, erhaltenden und vorwärts strebenden Mächten des Mittelalters sind nun vornehmlich folgende zu unterscheiden: Erstens, die Mystik und die mystische Theologie; Zweitens, der Rückgang zur heiligen Schrift und die biblische Wissenschaft; Drittens, die

Volksbildung. Diese drei Factoren sind aber nicht auf einmal da, und auch, wo sie zusammen sind, haben sie anfangs noch eine Sprödigkeit gegen einander. Erst der Zusammentritt derselben gibt dem reformatorischen Princip seine innere Reife, seine wahrhaft kirchliche und kirchenverjüngende Kraft und Gestalt. Nun erst, da sie sich in ihm geeinigt haben, ist dieses Princip allen Angriffen gewachsen, denn es vereinigt bundesgenossenschaftlich alle wahrhaft lebensfähigen Mächte. Unter den genannten Momenten ist nun aber ohne Zweifel von demjenigen auszugehen, welches hier die Stelle einnimmt, die in der Pflanze das Herzblatt hat, dasjenige, das durch die größeste Vertiefung in die Innerlichkeit die bildsamste Empfänglichkeit hat für die Aufnahme auch des Aeußeren nach seinem innersten Gehalt, von demjenigen Element, von welchem her die gründlichste Ueberwindung des mittelalterlichen Dualismus zu hoffen steht und das, wenn auch noch lange mit jenem Dualismus verflochten, am klarsten das Princip der wahren Persönlichkeit in sich trägt. So gehen wir aus von der Mystik des Mittelalters, sehen, wie allmählig ihre Mängel und Einseitigkeiten sich durch das Hereinwirken der andern Factoren abstreifen, ja wie sie immer mehr mit dem hellen praktischen Blick, der Form und Wesen unterscheidet, mit Schriftverständniß und wissenschaftlichem Denken, wie mit wahrhaft kirchlichem Sinne und Interesse für die Volksbildung sich bereichert und läutert.

Erstes Kapitel.

Die Mystik des Mittelalters.

Wie man auch über die Mystik im Allgemeinen,[1] ihr Wesen und ihren Werth urtheile: so kann doch nur Mangel an religiöser oder sittlicher Bildung in

[1] Literatur der Mystik des Mittelalters: Vgl. Pfeiffer, deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. 1845. 57. H. Suso's Leben und Schriften u. s. w. ed. Diepenbrock, ed. 3. 1854. Tauler's Predigten, Basel 1521. J. Ruysbroek, vier Schriften in niederdeutscher Sprache. Hannover 1848. Mystische und ascetische Bibliothek, vorzüglich des Mittelalters. Köln 1849—57. Gottfr. Arnold, Historia theologiae mysticae. Fcf. 1702 ff. und seine Kirchen- und Ketzerhistorie. Helfferich, die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihrem Denken. 2 Thle. Hamburg 1842. Görres, die christliche Mystik. 1836. Böhringer, die Kirchengeschichte in Biographien 1855 ff. Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie. Bearbeitungen: Martensen, Meister Eckhart. Hamburg 1842. Schmidt, Meister Eckhart,

Abrede stellen, daß über die große Mystik des Mittelalters, zumal die germanische ein Hauch ausgegossen ist, der auf wahre religiöse Erfahrung, auf ein Innegewordensein Gottes hinweist. Sie wandelt im Lichte der Ewigkeit, lernt die Dinge dieser Welt in diesem Lichte betrachten, mag sie dabei immerhin ein Kind ihrer Zeit bleiben. Daraus folgt aber auch für uns, daß wir sie nicht mit einigen Neueren nur als eine Art von Philosophie oder als Vorstufe einer modern spekulativen Denkweise ansehen können, die zerfallen mit ihrer Zeit, aber unklar sich idealistisch in sich zurückziehe, um alle Wahrheit und Realität in sich selber zu finden. Da bei solchem Anthropologismus von wirklicher, religiöser Gemeinschaft des Subjektes mit dem persönlichen Gott und Gottes mit ihm gar nicht die Rede sein könnte, während die Mystik ihr ganzes Wesen in solche reale Gottesgemeinschaft setzt, so wäre bei dieser Auffassung ihres Wesens die Mystik eine Selbsttäuschung, eine niedrigere Stufe philosophischen Erkennens, verschwindend wie die Sterne der Nacht, wenn die Sonne der höheren Philosophie aufsteigt.

Als das Ursprüngliche, als der Lebenskeim in der Mystik ist das religiöse Element anzusehen, welches dann aber eine mehr intellektuale, oder eine mehr ethische Richtung nehmen kann, die, da sie jede für sich einseitig sind, sich durch einander im weitern Verlaufe werden ergänzen müssen. Der innere Fortschritt der Mystik, können wir sagen, ergibt sich dadurch, daß auf der bleibenden, religiösen Grundlage der intellektuelle und der ethische Faktor sich in Eins zu bilden sucht. Ist nun aber in den Erscheinungen der Mystik das Ursprüngliche religiöser Art, so ist die Frage: ist das religiöse Element selbst in dem Mystiker dasselbe, wie in jedem Frommen, oder nimmt die Religion in ihm eine eigene Gestalt an?

Der Frömmigkeit schon im Allgemeinen ist es um Gemeinschaft mit Gott zu thun; sie verlangt nach Bezeugungen, Lebensbeziehungen Gottes. Aber da ist eine doppelte Richtung möglich. Entweder hält sich der Mensch nur an objektiv erkennbare oder greifbare Heiligthümer, in denen Gottes Gegenwärtigkeit geglaubt, durch welche ein Rapport mit Gott vermittelt gedacht wird; nicht nothwendig so, daß in dem äußeren Antheil an ihnen auch der

Studien und Kritiken. 1839. S. 663 ff. Desselben, Rudelbachs und Bährings Monographien über J. Tauler. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation I. II. 1841. Engelhardt, Richard v. St. Viktor und Ruysbroeck. 1838. Liebner, Hugo v. St. Viktor. 1832. Reifenrath, die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes. 1863.

Antheil an Gott gegeben sei, oder der Mensch mit dem Antheil an diesen Heiligthümern befriedigt wäre; aber wenigstens so, daß nur im Zusammenhange mit diesen Heiligthümern der Mensch seiner Gottesgemeinschaft froh wird. Oder aber will der Mensch kraft lebendigeren religiösen Triebs nicht stehen bleiben bei bloß Greifbarem, sinnlich Zugänglichem, ja auch nicht bloß bei Gottes Offenbarung, sofern diese nur ein Werk Gottes und nicht Gott ist, sondern ist darauf gerichtet, des lebendigen Gottes selbst theilhaftig zu werden, was nicht ohne ein Hinausgehen über das Empirische, nicht ohne Negation, nämlich seiner Zureichenheit, nicht ohne das transcendente, kritische Moment des lebendigen Glaubens gegenüber der äußeren Empirie geschehen kann.

Die erstere Richtung ist nicht ohne weiteres abergläubisch zu nennen. Für die Religion ist Historisches und Empirisches, das mit Gott einen inneren Zusammenhang zu offenbaren vermag, überaus wichtig. Ist doch der Mensch selbst ein geschichtliches, endliches Wesen und bedarf, wenn er Antheil haben soll an dem unendlichen Gott, daß dieser sich für ihn faßbar mache und durch gewisse äußere Media ihm nahe komme, ihn in Bewegung setze, ihm Haltpunkte biete, an welchen er zur Gottesgemeinschaft aufsteige. Diese Medien sind nicht das Göttliche selbst, aber bereiten ihm mitten in der Endlichkeit geweihete Stätten, Unterpfänder der göttlichen Gegenwart, ein Templum im antiken Sinne, oder ein Sacramentum. Es ist in dieser aller lebendigen Frömmigkeit eingebornen Richtung auf ein Geschichtliches, im Endlichen offenbares Göttliches, eines der Hauptzeichen unseres Geschaffenseins auf Christus enthalten. Gleichwohl kann die äußere Berührung mit solchen Heiligthümern, welche, der Sinnenwelt angehörig, den Eindruck der Realität machen, dem Bedürfniß des Gemüthes, von dem realen Göttlichen die Gewißheit zu haben und seine Gemeinschaft zu genießen, noch nicht genügen. Sie befriedigt noch nicht den reinen, religiösen Trieb. Es genügt nicht, daß Anschauung oder Vorstellung und Gedächtniß, kurz der Vorhof des Geistes, sich für das in Zeit und Raum offenbarte Göttliche öffne und damit erfülle. Es kommt darauf an, daß der Geist selbst in seinem Mittelpunkt sich für das religiöse Objekt erschließe und dieses in die Tiefen des Geistes eindringe. Dadurch erst belebt sich für uns auch das äußere Heiligthum, indem an dem Aeußeren nun gleichsam die innere Bedeutung und das innere Wesen sich erschließt und so mittelst desselben oder in ihm eine Gemeinschaftsthat des lebendigen, sich uns nahe bringenden Gottes empfunden wird. Wo dieser Proceß nicht zu seinem Ziele

kommt, wo die religiöse Trägheit das, was Mittel und Vehikel sein will, in das Ziel und in die Sache selbst verwandelt, mit der man geeinigt sein müsse: da wird das Stehenbleiben bei dem bloßen historischen Glauben (fides historica) zum Aberglauben ausschlagen, der an der Welt sich genügen läßt, aus der er sich willkürlich seine Heiligthümer schafft. So das Heidenthum und auch das ungläubige Judenthum, die eben daher beide keine Mystik haben. Denn magische Vorstellungen von den Wirkungen dieser Heiligthümer, seien sie göttliche Stiftungen, oder menschliche, verdienen nicht den Namen der Mystik.

Für die Mystik dagegen, die es ist, gibt es nichts charakteristischeres, als daß sie nicht im „Mittel" will stehen bleiben, sie will Gemeinschaft mit Gott selbst, Berührung der Seele mit ihm, d. h. wirkliche Religion. Es genügt ihr nicht die sinnliche Greifbarkeit von göttlichen Heiligthümern, sie will geistige Gewißheit von Gott, ihrem Heil, durch den gegenwärtigen, lebendigen Gott, nicht bloß durch vergangene Thaten, die zu bloßen Symbolen seiner Gegenwart geworden sein können; sie will, daß vor Allem die Seele sich ihres Gottes freue.

Aber freilich auch sie ist nicht sicher vor Ausartungen. Neigt die erstere Richtung zum religiösen Materialismus, so diese zum Spiritualismus. Bildete der religiöse Proceß in uns sich rein immanent ohne Wechselverkehr mit Aeußerem, Geschichtlichem, so würde die Gefahr nahe liegen, daß dieser Proceß in rein subjektive Regungen ausarte, ohne das Ziel der Einigung mit dem objektiven Gott zu erreichen. Ja, in diese subjektiven Gefühle könnten sich täuschend auch solche mischen, die eine Gemeinschaft mit Gott aussagen, ohne sie zu besitzen. Die Einbildung der Gottesgemeinschaft findet ohne geschichtliche Korrektive um so schwerer ihre Berichtigung, weil auf dem rein inneren Gebiet das, was nur menschliche Regung ist, sich schwer von dem unterscheidet, was aus Gottes Geiste stammt. Dazu kommt: es hängt die Mystik, wie die Frömmigkeit, wesentlich ab von der jedesmaligen Idee Gottes und des Menschen, von der Stufe des Gottesbewußtseins. Die wahre Einigung mit Gott ist noch nicht möglich da, wo Gottes intellektuelle und ethische Eigenschaften für die Frömmigkeit noch keine Wahrheit geworden sind, wo Gott für die unendliche Sehnsucht des Menschen überwiegend nur erst als das unendliche Sein und Leben erscheint. Da kann auch für die tiefsten Bedürfnisse der Seele noch nicht gesorgt sein. Schon hieraus erhellt, daß die

Mystik einen weiten Weg zu ihrem Ziele hat. Auf der anderen Seite aber sträubt sie sich nicht selten, diesen Weg zu gehen, der auch durch die Geschichte hindurchführt. Denn es ist ihre Art, an Aeußerem, wie heilig es sei, nicht hängen bleiben zu wollen, daher kümmert sie sich auch häufig zu wenig um die Geschichte, rechnet es sich vielmehr zur höchsten Ehre, hinter die Offenbarung, hinter die Welt der Mittel, wie sie es nennt, zurückzugehen in den Grund oder das Mysterium, als läge in dem Unfaßbaren, Unbestimmten das Höchste und das Tiefste, oder als wäre die Bestimmtheit nur Beschränkung und Verlust. Aber gerade das ethische Wesen Gottes kann nur in bestimmten Akten sich offenbaren, denn die Liebe ist Liebe nur als liebende oder durch Liebesakte. Wenn daher die Mystik von den Offenbarungsthaten Gottes, selbst der in Christo, abstrahiren zu müssen meint, um über das Einzelne, Begrenzte hinaus in ein Höheres, das unendliche Wesen Gottes, Zugang zu finden, so ist solches Abstrahiren von der Liebe als liebender ein Abstrahiren von der lebendigen Liebe selbst, wie denn auch die Mystik immer in Gefahr ist, in ein Göttliches zu versinken, das als unendliches mehr Alles in sich verschlingt, als liebt, denn die Liebe setzt das Sein und Bestehen des Andern sich zu ihrem Zwecke. Wenn daher die Mystik über den Standpunkt der bloß physischen Kategorien Gottes und dadurch über den Dualismus oder das Schwanken zwischen Offenbarung und Mysterium hinauskommen will, so muß sie sich, und zwar allerdings von ihrem eigenen Innern heraus, mit der Welt der objektiven Thaten Gottes, die den Inhalt des Kirchenglaubens, der fides historica, bilden, vermitteln. Und das geschieht, indem sich ihr der Gottesbegriff bestimmter ethisch gestaltet. Je mehr sie mit Gott als der weisen heiligen Liebe Einigung sucht, desto mehr erwacht die Neigung in ihr, diese Liebe im Lieben, in ihrer Liebesoffenbarung zu ergreifen. Und damit gewinnt sie die Möglichkeit, in der Welt der Mittel oder der Offenbarung nicht bloß ein in der Mitte stehendes, trennendes Symbol, Bild und Hülle, sondern in dem Mittel auch die Vermittlung, auch die vermittelnde Kraft, in dem Weg auch die Wahrheit und das Leben, in dem Mittler auch das Ziel, in dem Sohne den Vater, d. h. in dem geschichtlichen Christus die erschienene, persönliche Liebe Gottes zu sehen. (Joh. 14, 9.) Damit hat sie sich dann in innerem Fortschritt lebendig mit dem Wahren der ersten Richtung geeinigt, die der Menge näher liegt. In ihrer Vollendung ist sie mit intensiver christlicher Frömmigkeit überhaupt

identisch geworden. So bleibt es doch dabei, daß der innere Lebenspuls wahrer Frömmigkeit in demjenigen liegt, was das Wesen der Mystik ausmacht. Sie bedarf zwar der Bildung und Sättigung durch die Elemente, die auf der ersten Seite liegen, die historische Kirche mit ihren Heiligthümern, der heiligen Schrift und den Sakramenten. Aber all diese Kunde und all diese Güter, welche von der erziehenden Kirche niedergelegt werden in die einzelne Seele, blieben doch wie todte Kohlen umher zerstreut, wenn nicht der Lebensgeist von oben die Sehnsucht nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft anfachte, ja aus dem himmlischen Heiligthume selbst sich die Flamme auf dem Altar des Gemüthes entzündete, die alles einigt, reinigt und verklärt. Und damit erst ist dann das Leben christlicher Frömmigkeit zu seiner Vollkraft gediehen, indem nun nicht mehr bloß der äußere Mensch, aber auch nicht nur die Seele, sondern nach des Psalmisten Wort Leib und Seele sich freuen in dem lebendigen Gott.

Indem in der alten griechischen Mystik, deren Hauptrepräsentant der Areopagite ist, die intellektuale Seite der Gottempfänglichkeit sich erschließt, aber so, daß als die höchste Blüthe der Frömmigkeit das Sichverlieren in der Anschauung Gottes gilt, der wie ein unendliches Lichtmeer gedacht wird, blendend durch Strahlenglanz, für den endlichen Geist gleichbedeutend mit Finsterniß, so geht hier die Persönlichkeit verloren. In solchem Schauen göttlichen Dunkels vergehen die Sinne und verstummet der Geist. Denn was geschaut werden will, ist nur das unendliche Sein, das aller Bestimmtheit ermangelt. Dieses unendliche Sein ist zwar als das Höchste, als die eigentliche göttliche Majestät gedacht und gewollt, die mit heiligen Schauern erfüllt, aber es ist darin nicht das Auge der Liebe geschaut, das die endliche Person, liebend in sich hegt und bestätigt.

In der romanischen Mystik, deren Hauptvertreter sich in der Schule des heiligen Viktor finden, regt sich bei wesentlich gleichem Gottesbegriff doch bereits der ethische Faktor auf der menschlichen Seite. Hier ist es schon um persönlichere, innigere Gottesgemeinschaft zu thun, die Seele will Gott schmecken, schmackhafte Gotteserkenntniß (sapida Dei notitia) haben, ihn genießen in geistigem Lebensgefühl. Hierin regt sich ein mächtiger Zug der Persönlichkeit, wie auch darin, daß die Vereinigung mit Gott ein Akt der Freiheit, eine Erhebung, ja Entrückung über sich selbst, ein excessus aus sich sein soll. Gott ist nicht eigentlich als thätig, ethisch lebendig gedacht, sondern mehr nur als Gegenstand und Stoff des geistlichen Genießens,

oder als das ruhende höchste Gut, als das Meer der Seligkeit und Güte. Die Lebendigkeit, ja Unruhe fällt auf die menschliche Seite, die durch ethisches Streben Antheil an Gott gewinnen will nach Gesetzen einer immer mehr sich ausbildenden, geistlichen Methodik.

Endlich die germanische Mystik läßt scheinbar die Subjektivität wieder mehr zurücktreten, in Wahrheit aber bilden sich Schritt für Schritt Momente des evangelischen Glaubens in ihr hervor. Im Gegensatz gegen jene Unruhe der mystischen Methodik tritt jetzt als das Höchste auf die „göttliche Gelassenheit." An Stelle des menschlichen Strebens und Gottgenießenwollens setzt sich jetzt das „Leiden" der göttlichen That. So belebt sich die Idee Gottes, von seiner liebenden That erwartet die bereitete Seele die selige Vereinigung und deren Empfindung. Die Bereitung besteht eben in dem Gottgelassenwerden, in dem Ausgeleert- oder Ledigsein von allem Eigenen, damit der Herr es erfülle, sei es mit Leidenswilligkeit und Leidensseligkeit, wie nach Heinrich Suso, sei es mit dem Anschauen der Herrlichkeit des erhöheten Gottessohns, was den Grundzug in der Mystik Ruysbroeck's bildet. Die Gottgelassenheit ist nicht bloß vermittelt durch Ausleerung von dem Bildlichen und Kreatürlichen, um für Gott die Stätte zu bereiten; sie fordert auch Ausleerung von der „Ichheit" durch Kampf mit der Eigenheit und darin latitirt das Verlangen nach einer höheren persönlichen Gerechtigkeit im scheinbaren Verzicht auf die Ichheit. Es liegt darin, wenn auch noch in Unklarheit als eigentliche Absicht das sittliche Sichzunichtsmachen, Sichfürnichtsachten. Aber um jene Ausleerung vom Kreatürlichen von der Welt der Mittel zu vollbringen, will die mystische Minne sich abkehren von allem Aeußeren, auch dem Geschichtlichen, Kirche und Sakrament, worin sie nur Symbole sieht zur Anregung des mystischen Bewußtseins, um mittelst des Objektiven sich selbst zu erkennen. Das Gottesbewußtsein will sich noch nicht vereinigen mit dem Weltbewußtsein, sondern sieht sich durch letzteres immer gestört, daher der Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung ein nur loser ist. Christus, wenn auch von ihm viel geredet wird, bleibt doch nur Gott, oder über dem Christus in uns verschwindet der Christus für uns. Ebenso gestaltet sich die Wirkung der Gottgelassenheit nicht selten pantheistisch, so daß der vollendete Mystiker sich als persönliche Manifestation Gottes denkt, in dessen Denken und Wollen Gott denke, wolle und persönlich sei. So bei dem speculativsten, dem kühnen Eckardt; und selbst die

„Deutsche Theologey“ ist noch nicht frei von solchen Sätzen. (Vergl. z. B. Kap. 55.) Allerdings fehlt es dem frommen Sinn der Mystik auch nicht an dem Bewußtsein solcher Gefahren, selbst Ruysbroeck, der doctor exstaticus, warnt oft davor und Suso stellt sie dar in Gestalt eines versucherischen Geistes, des wilden, der den Gottesfreund heimsuche und in die Wege der falschen Freiheit, der florirenden Vernunft, ziehen wolle. Nur war es leichter, vor dem falschen Ende zu warnen, als den rechten Weg klar zu zeigen oder zu wandeln.

Höher steht in dieser Beziehung Tauler, der gewaltige Prediger der Buße. Zwar auch ihm ist die Gottgelassenheit, das Sichselbstentwerden, in sein Nichtssinken, die Grundforderung, damit Gott immer neu geboren werde in der Menschheit. Und diese fortgehende Menschwerdung Gottes ist ihm zugleich ein Vergottetwerden des Menschen. Aber er treibt die Buße nicht zu mönchischen Formen, wie z. B. Suso, zurück; Armuth, Wachen, Fasten, Kasteien sind ihm nicht gute Werke an ihnen selbst, sondern bloße Mittel; sie sind „zuzurichten auf ihr Ende.“ Es gibt nicht heiligere, oder unheiligere Stände, an Alle gleich wendet sich die Forderung der Abgeschiedenheit von der Kreatur, um nur Gott zu lieben; von Allen wird die geistliche Armuth gefordert, Allen derselbe innere Reichthum verheißen. Das führt des Thomas a Kempis († 1471) treffliches Büchlein von der Nachfolge Christi („De imitatione Christi“) weiter aus. Da nimmt die Mystik durch ethische Richtung schon zugleich gemeinverständlichere Form an. Das erwähnte Büchlein „Ein deutsche Theologey“ aber bildet den Gottesbegriff selbst weiter, so daß er der Offenbarung wesentlich zugewendet ist. Von der „Gottheit“ sei „Gott“ (der offenbare) zu unterscheiden. Die göttliche Herrlichkeit bestehe nicht in seinem verborgenen Wesen, oder darin, daß er das unbestimmte, unendliche Sein ist. Das Büchlein will einen lebendigen, sich erschließenden Gott. Darin ist eine große Umwendung, daß das Bestimmte für mehr gilt, als das unbestimmte Unendliche. Dem Zauber dieses Unendlichen, bei welchem die gewöhnliche Mystik (wie das oberflächliche Denken) stehen bleibt als dem Höchsten, entrinnt die deutsche Theologie bereits. Gott als Gottheit, sagt sie, gehöre nicht zu weder Wille noch Wissen, weder Dieß noch Das. Aber Gott als Gott gehöre zu, daß er sich selbst eröffne, bekenne, liebe und sich selbst offenbare zunächst ihm selber in sich selber. Dadurch weiß die deutsche Theologie sich wieder an die christliche Trinitätslehre anzuschließen. Gott ist

ihr nicht bloß absolut einfach in sich, sondern erschlossen in und für sich, bewußte, freie Liebe in sich selbst. Und damit wird die Weltschöpfung aufs Innigste zusammengeschlossen. Ohne Kreatur ist Gott, obwohl nicht bloß Gottheit, doch nur erst ein Wesen und nicht ein Wirken; aber Gott will nicht bloß Gott im Wesen sein, er will auch förmlich und wirklich sein, und das ist er in der Kreatur, in der er wirket und übet, was er ist. In der Welt ist und wirket er als in etwas, das sein eigen ist; im Menschen brauchet er seines Eigenen und erkennet sich desselben, in ihm hat er also sein bewußtes, angeeignetes Organ. So ist die Welt nicht mehr ein bloßes Nichts, nicht ein Böses, sondern da sie für Gott selbst einen Werth hat, ist sie in Gott befestigt. Und nun muß auch das Gottes- und Weltbewußtsein versöhnbar sein, ja zusammengehören. In uns freilich blicket das linke Auge auf das Zeitliche und das rechte auf das Ewige, beide wollen sich nicht vereinen in Einen Blick, sondern, wenn das eine sich öffnet, so schließt sich das andere. Aber das ist nicht an sich nothwendig. In Christo ist beiderlei Auge geeint gewesen, Christus aber ist unser Vorbild. Daher ist dem Büchlein auch keinerlei Welthaß mehr berechtigt. Die Welt ist dazu da, daß Gott in ihr wirke durch den Menschen. So ist es erlaubt, sich mit ihr abzugeben, nur daß sie nicht mißbraucht werde. Mit dieser befreundeteren Stellung zur äußeren Welt hängt dann auch die Stellung zusammen, die der Offenbarungsgeschichte gegeben wird. Christus als Mensch ist Urbild des Wirkenlassens Gottes in uns, und umgekehrt in Christus hat Gott in vollkommener Weise sein Wirken gefunden. Selbst Christi Leiden wird die Bedeutung gegeben, daß Gott, in welchem nicht Leid noch Betrübniß sein könne, sofern er für sich ist, doch da, wo er Mensch ist, das ist in einem vergotteten Menschen, Betrübniß und Leid um die Sünde leidet und gern wollte gemartert werden, damit er eines Menschen Sünde damit tilgen möchte.

Und doch hat auch die Mystik der deutschen Theologie noch große Mängel. Gott und Welt sind noch nicht bestimmt genug unterschieden, denn in Gott ist die Güte noch nicht bestimmt als ethische gedacht, welche auch die Gerechtigkeit in sich trägt. Man sieht das besonders darin, daß von Schuld noch nicht die Rede ist, noch von Strafwürdigkeit des Bösen; daß Christus ihr noch nicht eigentlich Versöhner ist, sondern Vorbild der Gelassenheit und der mit der Sünde der Welt leidenden Liebe, die auch Suso ergreifend und poetisch, aber fast mehr mariologisch als christologisch schildert. Da die Tugend der

Gottgelassenheit nie vollkommen, von dieser aber die Mittheilung der Gnade bedingt ist, so kommt es auch bei ihr nie zum dauernden Besitze des Friedens und zum stillen, sicheren Wachsthum der neuen, Gott versöhnten Persönlichkeit, sondern statt dessen bleibt auch die deutsche Theologie bei allerlei geistlicher Werkgerechtigkeit, bei Bemühungen, sich zu disponiren für die Gnade durch Gottgelassenheit, welche, wenn und soweit sie da ist, der göttlichen Gnade und Seligkeit theilhaftig wird, womit der Friede lediglich von dem Maße der Tugend abhängig gemacht ist. Es ist überhaupt in der Mystik viel von der Selbstverneinung und Ausleerung die Rede, aber fast gar nicht von dem positiven und freien Ergreifen der Gnade und wenig von der negativen Bedingung dieses Ergreifens, dem Verzicht auf das Vertrauen zur eigenen, auch der mystischen Gerechtigkeit. Mit Ueberspringung dieses Mittelgliedes, des Glaubens, wird von der Gottgelassenheit unmittelbar übergegangen zur Vergottung, zum mystischen Genuß Gottes. Die Demuth wird zwar kräftig gepredigt, als Ledigsein von der Kreatur, aber auch wo sie strenger ethischen Gehalt gewinnt und die Verleugnung alles Selbstischen ihr bestimmterer Sinn wird, bleibt es nur um so mehr bei dem Gedanken: Zuerst Reinigung von allem Ungöttlichen, dann Gottes Gemeinschaft. Aber darin läge: Vor vollkommener Heiligung sei keine Gottesgemeinschaft möglich und so käme es zu dieser gar nicht auf Erden. Gott muß auch mit dem Sünder Gemeinschaft haben können, sonst ist dieser verloren, allerdings mit dem Sünder, der, ohne heilig zu sein, doch seine Schuld und Strafwürdigkeit erkennt. Ja wir werden sagen müssen, die Demuth selbst ist erst da rein und wahr, wo die Seele ihre Strafwürdigkeit, ihre Trennung von Gott durch ungesühnte Schuld erkennt, wo sie daher, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gebend, vor Allem Versöhnung sucht und nicht sofort von Vergottung träumt. Die vorgreifende Art der Mystik bestraft sich dann durch ein stetes Schwanken zwischen dem Jauchzen in mystischer Seligkeit, in momentanen Erhebungen und zwischen dem Sein ohne Trost; sie hat den Zustand noch nicht gefunden, der auf der Folie des fortdauernden Bewußtseins der Sünde doch ebenso stetigen Trostes voll sein kann, weil der Stachel der Sünde, die Schuld, als getilgte gewußt wird in der Gemeinschaft mit dem Versöhner, die auch der Sünde gewachsen ist. Das aber ist des christlichen Glaubens wesentliche Funktion, die Tilgung der Schuld trotz der (stets bekämpften) Fortdauer der Sündhaftigkeit zu ergreifen. Diese Unterscheidung von Schuld und Sünde, von Tilgung der

Schuld ohne sofortige Tilgung der Sünde kennt mit der Kirche ihrer Zeit die Mystik noch nicht; sie träumt bald von einer Ausgießung der Seligkeit, die zugleich Tilgung aller Sünde, Vergottung sei, bald wieder, wenn sie die Fortdauer der Sünde nicht ableugnen kann, weiß sie auch nicht die Tilgung der Schuld, die Versöhnung und den Frieden mit Gott zu genießen. Doch ist in der Betonung von Christi göttlichem Leiden, dem Leid seiner Liebe, wie das Neue Testament sie schildert, um unserer Sünde willen, schon die Richtung eingeschlagen, welche von andern Vorläufern der Reformation weiter entwickelt wurde, besonders von Johann Wessel, bei welchem (s. u.) an Stelle der Gottgelassenheit einerseits, der mystischen Schauung oder Empfindung Gottes andrerseits, der evangelische Glaube an den Versöhner aufzutreten beginnt. Ist der richtige Abschluß des mystischen Processes gefunden in der Versöhnung der Schuld durch Christus, der auch der Bürge der Ueberwindung der Sünde ist, so ist eben damit der Mystiker überhaupt erschlossen für die Welt der Geschichte als den Schauplatz der göttlichen Thaten, also auch für die Urkunden dieser Geschichte, die heil. Schriften und für die Kirche, die Christum predigt, und gegen welche die Mystik als solche eine innere Sprödigkeit nicht überwand. Wie die mystische Liebe zu Gott nun zur Liebe gegen den Vater Jesu Christi und zu Christus wird, so wird nun dieselbe Liebe zu Christus auch nicht anders können, als ihn auch in den Brüdern lieben. Und damit ist der Mystiker, ohne seine Innerlichkeit aufzugeben, vielmehr durch wahre Vertiefung und Verinnigung auch der Welt wiedergegeben. Die mystische Kraft beweist sich nun auch in einem positiven, wenn gleich innerlich freien Verhältniß zu den menschlichen Interessen, besonders der Kirche. Das ist dann die Einigung der mystischen Einsamkeit und der Gemeinsamkeit.

Aber wenn nach solchem inneren Verlauf der Mystiker sich zurückwendet zu der Kirche, so steht er doch anders da, als zuvor, da er noch in unbefangener Einheit mit ihr, im einfältigen, historischen Glauben stand. Der Rückgang zur Kirche kann kein blinder, kritikloser sein, sonst würde neue Unfreiheit, Trennung von Gott durch menschliche Mittlerschaft, neuer Mechanismus den ganzen Gewinn des Bisherigen rauben. Ist doch auch die mittelalterliche Kirche und ihr Leben nicht so angethan, um nicht die Kritik von dem neugewonnenen Besitze aus herauszufordern.

Aber nach welcher Norm soll die Kritik an der Kirche geübt, und die Liebe zu ihr durch Arbeit an ihrer Besserung bewiesen werden? Nach der

Norm der mystischen Subjektivität? Aber beruft diese sich auf Gottes Geist, so thut das ja auch die Kirche, die, wenn es auf menschliche Autorität ankommt, mehr Autorität beanspruchen kann, als der Einzelne. Man sieht, entweder ist Besserung, die ohne Kritik nicht möglich, selbst eine Unmöglichkeit und es verbleibt bei der Autorität der Kirche, die auch ihre Verderbnisse sanktionirt, oder muß es eine von beiden Theilen unabhängige, über ihnen stehende Autorität geben, der beide sich unterwerfen müssen. Da beide auf Christlichkeit Anspruch machen, so muß, wo Abfall sei vom Christlichen, sich lediglich entscheiden durch Vergleichung mit dem urkundlichen Urchristenthum in der heiligen Schrift. Sie muß Norm der Entscheidung sein in dem Streit zwischen der Kirche und dem frommen Subjekt. Will also die Mystik für die Kirche etwas werden, so muß sie objektiveren Charakter dadurch annehmen, daß sie den Charakter der Biblicität in sich aufnimmt; sie muß aber, um das wahre Verständniß der heiligen Schrift gewinnen und vertreten zu können, sich selbst zuerst vermitteln mit der Schrift und die Arbeit ihres eindringenden Verständnisses nicht scheuen; sie muß, bevor sie die Kirche nach der Schrift richten will, in sich selbst mehr canonische Art annehmen. Die heilige Schrift will verstanden sein nach ihrem wahren Sinn aus dem Ganzen heraus, sonst kann Willkür und Allegorie alles Mögliche, auch ein römisches Kirchenthum durch sie begründen. Die Mystik muß also erst durch die heilige Schrift sich schulen lassen, was auch ihrer inneren Festigung und Gewißheit zu Gute kommen wird, weil dann diese nicht bloß auf subjektive Empfindungen sich zu gründen hat, sondern auf das unverrückliche, auch von der Subjektivität unabhängige, objektive Zeugniß des historischen Christenthums von sich selbst.

Zweites Kapitel.

Der biblische Faktor in der Vorbereitung der Reformation.

Der Erneuerung der Kirche durch das Schriftwort dienen in mehr nüchternem Sinn die weithin wirkenden Waldenser, sodann die Wiklefiten und Hussiten. Je mehr sich diese Bewegungen vertieften und von oberflächlicherer Bekämpfung der katholischen Kirche zurückkamen, desto befreundeter wurden sie auch der Mystik und gewannen durch sie an Innigkeit und Freiheit, wie umgekehrt die durch sie und ihre Schriftkenntniß bestimmte Mystik an

Besonnenheit und einfach praktischem Sinn wuchs, beide aber an lebendigem Bedürfniß der Versöhnung der Schuld und der Erlösung von Sünde, so wie an einsichtiger Liebe zum Urchristlichen, als dem Maß für die kirchlichen Zustände.

Das biblische Princip sollte zuerst in seiner Selbstständigkeit, influenzirt weder von der Kirche noch von der Mystik, erstarken und seine Wege für sich gehen, um dann, wenn die Zeit gekommen wäre, in den gemeinsamen Strom einzumünden und dem reformatorischen Princip seine Gabe darzubringen. Auch die Träger der biblischen Richtung hatten erst einen läuternden Proceß zu durchlaufen, bis sie des tieferen Schriftgehaltes mächtig und damit auch für die Innerlichkeit empfänglich werden konnten, welche die Mystik von Hause aus vertrat. Nüchterne, praktisch und empirisch gerichtete Naturen, von aller Spekulation und religiösen Originalität fern, aber redlich, einfach und schlicht, waren dazu ausersehen, zuerst wieder an das historische Urchristenthum anzuknüpfen und den Sinn für dasselbe zu verbreiten. Die ersten in dieser Reihe sind die Waldenser, so bibelkundig, daß ihre einfachen Lehrer die heilige Schrift in großen Stücken wörtlich inne hatten. Ihre Gottesdienste waren eine Art Bibelstunden, durch Uebersetzungen in die Landessprache unterstützt. Und wer bibelkundig war, betrachtete sich auch als zum Lehren berechtigt. Die Laien zogen aus, wie vor Alters die Christen in der apostolischen Zeit, um in der Volkssprache das Wort Gottes zu predigen.

Sie hielten sich vornehmlich an das neue Testament, in diesem aber zunächst an die Evangelien, diese Basis des canonischen Christenthums. Die apostolischen Lehrbegriffe, zumal der paulinische, stehen ihnen noch fern. Aus den Evangelien holen sie ihre Grundlehre von der „evangelischen Vollkommenheit in apostolischer Nachfolge oder Armuth;" denn ihre exegetischen Grundsätze waren noch sehr unvollkommen, sie verfuhren bald sehr buchstäbisch, bald allegorisirend, wie sie denn den vierfachen Schriftsinn des Mittelalters ihrerseits auch festhielten. Mit der Abhängigkeit von der heiligen Schrift, die sie wollten, war aber noch eine vielfache Verflechtung mit der römischen Dogmatik verbunden; nicht zwar mit deren magischen und ausgeprägt hierarchischen Elementen; die waren ihrem nüchternen, sittlich praktischen Sinne zuwider, wie die unevangelische Pracht des Gottesdienstes und sein Mechanismus, und wie die Lehre vom Fegfeuer, durch welche das Diesseits entwerthet und die Kraft der Erlösung fast ins Jenseits verwiesen wurde. Aber mit den Seiten des römischen Systems, welche diesem ernsten, sittlichen Sinne

wenn gleich in gesetzlicher Weise günstiger sind und einer Werkgerechtigkeit huldigen, bleiben sie im Einklange. Die Forderung der Armuth in Jesu Nachfolge und die Idee der christlichen Vollkommenheit, die sie hegen, trägt den Charakter der Gesetzlichkeit. Versöhnung und Wiedergeburt nehmen keine wesentliche Stelle bei ihnen ein und von dem rechtfertigenden Glauben zeigt sich bei ihnen keine Ahnung. Ueberhaupt haben sie wenig Interesse für das Dogma und ihre Opposition betrifft wie bei den sogenannten Reform-Synoden mehr nur das praktische Leben allerdings in antihierarchischer Richtung, was ihnen Verfolgung brachte, aber auch ihre Anhängerschaft über viele Länder verstreute. In England und den Niederlanden bildete sich unter der Decke der alten schon eine Art waldensischer Kirche mit Bischöfen und Presbyterien; sie suchten heilige, apostolische Gemeinden mit strenger Sittenzucht zu sammeln. Diese hatten aber donatistischen Beigeschmack, zur kräftigen Verwaltung des Amtes forderten sie von den Priestern persönliche Heiligkeit.

Mit dem wissenschaftlichen Faktor verbindet sich das Streben nach Biblicität durch John Wycliffe † 1384. Er übersetzte 1380 die heilige Schrift ins Englische und stellte sie bewußt dem kirchlichen Traditionsprincip, allen Bullen und Päpsten als einzige Autorität entgegen. So übt er denn eine scharfe Kritik an manchen Dogmen, namentlich den Sakramenten, er leugnet die Brodverwandlung, den sacramentalen Charakter der Confirmation und Ordination: er bestreitet auch das Pelagianische, aber allerdings kraft einer absoluten Vorherbestimmungslehre, die ihn wieder zu einer negativen Fassung des Bösen treibt. In nüchtern verständiger Richtung ist er allem Mystischen abhold, und obwohl es ihm nicht an einem religiösen Zuge fehlt, der sich besonders negativ ausspricht in Bekämpfung aller Vergötterung der Welt und Kirche, in der Verwerfung alles Verdienstes aus eigener Kraft, wie aller Abhängigkeit von einer Zwischenautorität zwischen Gott und der Seele, so hat ihm doch der unmittelbare Zugang zu Gott mehr nur die Bedeutung des freien Zuganges zur heiligen Schrift und zum Wissen von Gottes Geboten. Es ist in ihm ein mächtiger sittlicher Faktor; unter religiösen Gesichtspunkt dadurch gestellt, daß der Mensch ihm berufen ist, Gottes Ehre durch Gehorsam zu dienen. Zur Kirche gehören ihm die praedestinati, welche nur Gott lieben, womit der Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche aufgestellt, aber auch, da er es an Angabe wesentlicher Erkennungszeichen der Kirche fehlen läßt, der eigentliche Begriff der Kirche nur

der Unsichtbarkeit vorbehalten ist. Aber so ist ihm auch die geschichtliche Kirche gar keine selbstständige Größe mehr, sie fällt ihm in die Hand des Staates, dem er sogar das Recht zuschreibt, zu entscheiden, ob und wo sie Delinquentin sei und über sie ein Strafrecht zu üben. Es ist in seinen Reformgedanken ein starkes, staatliches und nationales Element, wodurch sie frühe mit politischen Tendenzen verwickelt wurden. Was ihm als Ideal vorschwebt, daß die Kirche ihre Selbstständigkeit an den Staat verliere, ist ein Vorspiel dessen, was wir später der anglikanischen Kirche widerfahren sehen. Es trug dazu die frühere Geschichte Englands bei, seine schmähliche Abhängigkeit vom römischen Stuhl, durch welche eine um so kräftigere nationale Reaction zu Gunsten bürgerlicher und politischer Freiheit hervorgerufen wurde. Auch Wykliffe's Hauptbestreben geht auf die social politische Seite, allerdings in ernstem, eine Sittenverbesserung in dem ganzen Gemeinwesen erstrebenden Sinne; aber es fehlt seinen Reform-Gedanken der tiefere religiöse Geist. Das Religiöse kommt bei ihm nicht zu selbstständiger Entfaltung, sondern bleibt in einseitiger Abhängigkeit von dem Sittlichen und Staatlichen und er zeigt davon wenig Ahnung, daß der Friede mit Gott vielmehr die Bedingung als die Frucht der wahren Sittlichkeit ist. Er kennt noch nicht das Wesen der Rechtfertigung und versteht noch nicht die freie Gnade Gottes, sieht in Gott mehr den gerechten Gesetzgeber, Regenten und Richter, als die heilige Liebe.

Aber in seiner Schule, aus der sich in besonderer Selbstständigkeit Johann Huß hervorhebt, hat der von Wykliffe geschlossene Bund der biblischen Richtung mit Gelehrsamkeit und Wissenschaft bestimmter auch noch das religiöse Element an sich gezogen und mit der Mystik sich zu befreunden begonnen. Wykliffe ist der Mystik so wenig hold, daß er das contemplative Leben überhaupt als Schlaffheit und Trägheit angreift. Er weiß wohl, daß unsere guten Werke nicht genügen und will allen Hochmuth mit seiner Prädestination darniederschlagen; er weiset den Sünder schließlich auf den Trost der Versöhnung in Christus; aber, da Christus nicht für Alle gestorben sein und sein Heil nur den Prädestinirten zu Gute kommen, endlich keiner wissen soll, ob er erwählt sei, so sieht man deutlich, daß er von dem Frieden Gottes durch die Versöhnung keine klare und sichere Erkenntniß hat und so bleibt ihm doch nur übrig zu fordern, daß der Mensch gehorsam gegen Gottes Gebote lebe, als wäre er erwählt.

Bei Huß dagegen zeigt sich das kräftigere religiöse Interesse vornehmlich in seiner Lehre vom Glauben. „Es genüge nicht, einen Gott zu glauben, (daß er sei) oder Gotte (was er gesagt und geboten), vielmehr müsse man glauben in Gott, glaubend ihn lieben, glaubend in ihn eingehen und ihm anhangen, seinen Gliedern einverleibt werden.“ Es liegt ihm an unmittelbarer Gottesgemeinschaft, nicht an bloßem Zusammenhange mit Gottes Gesetz und Gebot. Und das ist nicht bloß sein Streben oder sein Hoffen, vielmehr ist ihm der Glaube der Gemüthszustand, durch welchen das ewige Leben in uns angefangen wird. Als Zeichen der Erwählung, die ihm übrigens durch Gottes Vorherwissen bedingt ist, sieht er die Zerknirschung an, aber nicht als ein gutes, die Gnade im strengen Sinne verdienendes Werk. In ihm wird der Standpunkt Augustins wieder erreicht, wo der Gnade wieder eine hohe Stelle verbleibt. Jedoch überschreitet Huß auch darin nicht den Augustin, daß ihm die Gnade noch unmittelbar sowohl rechtfertigend, als heiligend, und die relative Selbstständigkeit der Rechtfertigung gegenüber von der Heiligung noch nicht klar geworden ist, wie er auch noch an den evangelischen Rathschlägen festgehalten hat, die Transsubstantiation und das Sakrament der Ordination nicht verwirft, sondern nur die Kraft und göttliche Autorität des Priesterthums beschränkt wissen will. Die Schlüsselgewalt läßt er an die ganze Kirche übertragen sein, nicht an Papst und Cardinäle. Diese sind nicht der Leib der allgemeinen Kirche, sondern ein Theil, und der Papst ist nicht ihr Haupt, sondern Christus, sonst könnten die, die Päpste machen, den Fürsten Christum beschränken. Auch er warnt davor, die äußere Kirche mit der Kirche zu identificiren; ein Andres sei, von der Kirche (de Ecclesia), ein Andres in ihr sein. Seine Anhänger, anfangs bis zum Fanatismus fortgehend, gewannen durch die Unglücksschläge, die sie trafen, an innerem Gehalt, läuterten ihren Gegensatz gegen die Kirche und vervollständigten ihn. So nicht bloß in der Lehre vom Ablaß, sondern auch in der Verwerfung der Sakramente außer Taufe und Abendmahl, sowie des Fegfeuers. Die heilige Schrift, der das höchste Ansehen zukomme, forderten sie in der Muttersprache, und endlich sagten die Hussiten (wenigstens die späteren), daß die Lehre von der Rechtfertigung die Hauptlehre sei, von deren Bekenntniß es abhänge, ob Jemand zur Kirche gehöre. Sie verbanden sich enger mit den böhmischen Waldensern, wodurch auch diese neu belebt wurden, wie denn im Jahre 1457 sich aus den Calixtinern

und Waldensern die Brüder des Gesetzes Christi sammelten, auch Brüder-Unität sich nennend, die sich bewußt von der Kirche auch um der Lehre willen lossagten und namentlich in Mähren verbreiteten. Das sind die sogenannten böhmischen oder mährischen Brüder, deren Gesandtschaft Luther so ehrenvoll aufnahm, und die später durch Zinzendorf in noch nähere Verbindung mit der evangelischen Kirche kommen sollten.

So hat die zunächst von den Waldensern repräsentirte biblische und sittliche Richtung einen Läuterungsproceß durchlaufen, in welchem sie mit verschiedenen Elementen in Berührung kommend an der Hand der Schrift von einer kirchenfeindlichen, donatistischen Stellung zu kirchlichem Sinne, von einer mehr nur verneinenden und gesetzlichen Polemik gegen Bräuche und Verfassung der Kirche zu einer reineren Glaubenserkenntniß gelangten. Die heilige Schrift blieb stets ihre letzte Autorität, an ihr stärkten sie ihre reformatorische Kraft, welche sich bereits auch organisatorisch durch Gemeinde-Ordnungen mit Aeltesten und Zusammenhang der Gemeinden durch Bischöfe bethätigte. Diese biblische Richtung, besonders im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, von Südfrankreich und Piemont, durch die Schweiz, den Rhein entlang, nach den Niederlanden und England, in einem östlichen Strom nach Böhmen, Polen, Mähren sich verbreitend, hat mächtig beigetragen, als unumstößliches, wirksames Axiom den Grundsatz in der Christenheit zu verbreiten, daß die Kirche sich müsse gefallen lassen, an der heiligen Schrift gemessen zu werden. Sie hat nicht minder zu den zahlreichen Uebersetzungen der heiligen Schrift in die Landessprachen den Anstoß gegeben, die in dasselbe Jahrhundert fallen. Hauptträger dieser Richtung wie Wirkungen derselben sind noch besonders jene populären und segensreichen niederländischen Genossenschaften, die Brüder des gemeinsamen Lebens von Gerhard Groot † 1384 gestiftet, von Florentius Radewins entwickelt, ohne Gelübde und Zwang in Gütergemeinschaft und geistlichen, aber nicht mönchischen Vereinen zusammenlebend zu gegenseitiger Erbauung besonders in Schrifterkenntniß, aber auch zu fleißiger Arbeit in Handwerken und vornehmlich in Volksunterricht. Sie verbreiteten eine schriftgemäße, religiöse Volksbildung, auch in höheren Ständen, nahmen Wissenschaft in sich auf, und ließen auch die Mystik eine Stätte bei sich finden. Sie hielten dabei von einem feindseligen Verhältniß zur Kirche sich frei und die alten fanatischen Begharden- und Beguinenhäuser stehen durch sie in verklärter Gestalt wieder auf. Nirgend sonst vor

der Reformation vollzieht sich in solchem Umfang wie hier eine Durchdringung von Elementen reformatorischer Kraft. Das in der Kirche schon so lange arbeitende Princip der Reformation, da es der Ausreifung sich naht, versucht bereits unter der Decke des alten Kirchenthums seine Neubildungen, dort in Form eines geordneten, reineren Kirchenwesens, hier in Form freier Association.

Drittes Kapitel.

Die christliche Volksbildung und Wissenschaft.

Während sich die theoretische und ethische Mystik einerseits, Biblicität andrerseits schon zu durchdringen anfingen und nicht bloß die Geltung des Schriftprincips in der Christenheit sich befestigte, sondern auch immer mehr die Hüllen fielen, welche die keimende Erkenntniß von der Bedeutung der Versöhnung und des unmittelbaren Zugangs zu Gott durch den Glauben an die freie Gnade in Christus gebunden hielten, wandte sich der Geist nicht bloß in die Tiefe, sondern auch in die Weite und Breite und schuf auch in Deutschland eine höhere christliche Volksbildung, wozu das Wiedererwachen der klassischen Wissenschaften wesentlich beitrug. Die beginnende freiere, an der klassischen Antike sich stärkende Bildung, oder die sich verbreitende Macht des Humanismus hat zwar vielfach, zumal in Italien eine weltliche, ja frivole und Heidnisches repristinirende Form angenommen, also gleichfalls erst noch eines läuternden Processes bedurft. Aber auch sie sollte zunächst selbstständig in sich erstarken, um dann erst eine Vermählung mit andern, besonders den schon besprochenen Factoren einzugehen. So hat der Humanismus mächtig nicht bloß die Geister entbinden helfen und den Boden für die Reformation gelockert und empfänglich gemacht, sondern ihr auch zu seiner Zeit eine wichtige positive Gabe, am meisten in dem Lande zugebracht, das die Geburtsstätte der Reformation sein sollte. Seiner Reife ging das reformatorische Princip durch Männer, wie Johann Goch, Johann von Wesel, Hieronymus Savonarola und besonders Johann Wessel entgegen, in welchen sich, wenn auch in verschiedenem Maß, Mystik und Biblicität mit Wissenschaft verbindet, und so das reformatorische Princip zur Form klarer und begrifflicher Lehre und allgemeiner Mittheilbarkeit gedeiht. Betrachten wir dieses etwas näher.

Im Gegensatz zu dem so vielfach trägen und unwissenden Mönchthum

mit seiner mechanischen Andächtigkeit hatten schon die so eben erwähnten Genossenschaften, in Holland und Niederdeutschland zahlreich sich verbreitend, den günstigsten Eindruck auf das Volk durch ihre schlichte und natürliche Frömmigkeit, durch Verbreitung guter Schriften, besonders aber durch ihre Lehranstalten gemacht, unter welchen die Schule zu Deventer sich den besten Namen erwarb. Ihnen verdankten viele bedeutende Männer, die der Reformation vorarbeiteten, ihre Bildung, so Johann Wessel, Erasmus, Hermann Busch, Agricola, Lange, Hegius. Der Lust zu lehren kam die Lust des Volkes zu lernen in merkwürdiger Weise entgegen; es gab Lehrer, die 800 bis 1000 Schüler hatten. Aber das erhielt erst bestimmtere Richtung und höhere Bedeutung durch das Wiederaufblühen der klassischen Litteratur. Noch in seinem Sturze im Jahr 1453 streute das griechische Reich wie eine fallende alte Fichte weithin den Samen aus, der auf empfänglichen Boden fiel. Eben war auch die Buchdruckerkunst erfunden, welche die neuen Ideen mit Schwingen versehen sollte. Und der eben sich vollziehende Verfall des Scholasticismus machte zugleich diesen neuen Ideen Bahn, die in der gährenden Menschheit nach Gestaltung rangen. Es giebt wenige Stätten im Gebiete der Weltgeschichte, wo so schlagend erhellt, wie unverabredet auch das Entlegenste wie im geheimen nur von der Hand der Vorsehung geknüpften Bunde mit den großen neuen Zielen unwiderstehlich zusammenwirkt. Es ist eine innere Verkettung der Schlag auf Schlag um dieselbe Zeit sich folgenden Erfindungen und Entdeckungen, welche auf ganz verschiedenen Gebieten vor sich gehend, äußerlich unabhängig von einander dastehen, aber zusammengeordnet in Einem Zwecke zusammen treffen. Und nicht bloß den Schlüssel zum Verständniß ihres gleichzeitigen Auftretens, sondern auch die Weihe derselben zum wahren Segen der Menschheit enthält nur die Reformation. Wohl hat die Erfindung des Schießpulvers und der Presse wie die Entdeckung Amerikas und die Neubelebung des klassischen Alterthums als gemeinsame Wirkung die Tilgung der Rohheit und Gewaltsamkeit des mittelalterlichen Ritterthums, die Erweiterung des Blickes, die Stärkung des Bürgerthums und in all diesen Beziehungen die Mehrung der Cultur gehabt, aber zum wahrhaften, dauernden Segen hat das Alles nur da zusammengewirkt, wo es der Reformation zum Werkzeug, zur Wehr und Waffe wurde. Die Rohheit des Ritterthums ist zwar gebrochen durch die neuen Waffen, aber auch ein guter Theil der Volkskraft ist damit einem Absolutismus der fürstlichen Gewalt erlegen.

Spanien, am unmittelbarsten an der Entdeckung der neuen Welt betheiligt, sog sich an deren Schätzen ein süßes Gift ein, das anfangs wie ein mächtiger Lebensreiz, bald aber tödtlich wirkte. Und in Italien, dem Vorort der neu erstehenden Künste und Wissenschaften, hat die Presse und das klassische Alterthum zwar der formellen Geistescultur gedient; aber weil da der Humanismus im Großen nicht in religiöser Neubelebung den letzten Zielpunkt fand, so wichen wohl die rohen Formen und der Aberglaube dem feineren Geschmack und der Eleganz. Aber es wurde da auch nur zu häufig die Cultur ein Mittel, den Unglauben und die Frivolität zu schminken, die geistige Genußsucht und den verfeinerten Egoismus zu nähren und der Menschheit den Wahn des Reichthums und des blühenden Daseins auch ohne Religion im Leben auf eigene Hand einzupflanzen, verführerische Richtungen und Irrthümer, die an den edelsten Kräften des Volkslebens zehrten, ja sie in eine Bahn der Unnatur und künstlicher Repristinationen in geistiger Unfreiheit lenkten, durch die bald auch die Kraft der Hervorbringungen versiegte, allmählig, wie die Geschichte der Renaissance in Italien und in Frankreich seit Ludwig XIV zeigt, selbst der Sinn für Wissenschaft, Kunst, Humanität verloren ging. Anders in den germanischen Stämmen, diesseits und jenseits des Oceans, besonders aber in Deutschland, weil hier die Wiedererweckung der Wissenschaften ihren höchsten Zielpunkt fand, indem sie eines der gesegnetsten Werkzeuge der Reformation wurde.

Im Mittelalter, um mit den Fortschritten der Schrifterkenntniß zu beginnen, verstand selten ein Theolog griechisch und hebräisch; Latein und Vulgata genügten. Aber als es sich um die durchgreifende Messung der römischen Kirche an dem canonischen Maßstab handelte, da mußten die Mittel eines treuen historischen Verständnisses der heiligen Schrift wie ihre Verbreitung von entscheidendem Einfluß werden. Für das alte Testament ist da Johann Reuchlin zu nennen, der Stifter eines gründlicheren grammatischen Studiums der hebräischen Sprache; für das neue Testament Desiderius Erasmus, der seine eminenten Kenntnisse der klassischen Sprachen besonders dem Studium der heiligen Schrift in Ausgaben N. T., in Kritik, Exegese und Paraphrase widmete und eine große Schule von Männern gewann, die noch ein positiveres Verhältniß zur Reformation, als er selbst, eingehen sollten.

Aber freilich sprachliche Bildung für sich, brachte noch keine Reformation.

Der erasmische Geist hat mehr Virtuosität gezeigt, die Fesseln der Barbarei zu sprengen, den Aberglauben und die Unwissenheit zu geißeln, als positiv zu bauen.

Noch von unmittelbarerer Wichtigkeit ist daher die Reihe der Männer — großentheils an den im fünfzehnten Jahrhundert zahlreich gegründeten Universitäten wirkend — welche das bisher mehr still arbeitende reformatorische Princip und die Schätze eines tiefern religiösen Lebens an das freie Licht der Wissenschaft und in die Form ausgeprägter, geläuterter Lehre zu bringen suchten. In den Männern, deren wir hier in Ehren gedenken müssen, hat die Mystik den noch zu fordernden Fortschritt über sich hinaus zu machen angefangen. Die bessere Theologie des fünfzehnten Jahrhunderts hat sich immer mehr dem entscheidenden Punkte genähert, der das Losungswort der Reformation werden sollte, der Rechtfertigung durch den Glauben, und zwar dadurch, daß sie Schriftkunde und wissenschaftliche Kraft für die Bedürfnisse des tieferen religiösen Geistes verwendend, ein eindringenderes Verständniß von dem eigentlichen Wesen des Christenthums, der Person und des Werkes Christi wie des Glaubens an ihn erlangte. Indem andererseits diese Männer zeigen, wie schwer und langsam sich der reine Begriff des christlichen Glaubens den mittelalterlichen Vorstellungen entwand, wie so viele Irrthümer nur schrittweise und unvollständig von ihnen überwunden wurden, wie scheinbar kleine Mängel doch wieder die ganze reformatorische Kraft der neuen Erkenntniß lähmten, wie oft endlich selbst die Uebertreibung des Gegensatzes gegen römische Irrthümer doch wieder mit dem Princip derselben verflocht, so kann man dadurch erst einen lebendigen Eindruck von der Schwierigkeit und Größe des Werkes empfangen, um das es sich handelte. Schon Johann von Goch (Pupper aus Goch im Klevischen † 1475) und Johann von Wesel † 1481 zeigen die Tendenz zu einer neuen Theologie. Johann von Goch behandelte die Anthropologie und Soteriologie in Augustinischem Geist. Aber wenn die Unbestimmtheit und Unpersönlichkeit des Augustinischen Wortes „Gnade" der gleichsam dinglichen Auffassung und magisch-priesterlichen Verwaltung derselben Vorschub geleistet hatte, so setzte Johann von Goch dafür den heiligen Geist, um damit die Unmittelbarkeit der Lebensbeziehungen zwischen Gott und dem Menschen und zugleich die Freiheit der Gnade den Menschen gegenüber zu sichern; nicht minder bekämpft er die thomistischen Lehren von einem Verdienst nach Angemessenheit und

Würdigkeit; er hält den zuvorkommenden Charakter der Gnade, die außer Proportion mit unseren Werken der Liebe stehe, fest. Nur Christus hat ihm reines Verdienst und darauf ruht unser Heil. Aber fragt man ihn andererseits, wie es mit unserer Rechtfertigung zugehe, so ist auch er darin noch auf dem Boden Augustins und der Mystik, ja principiell der römischen Kirche, daß er die rechtfertigende Kraft doch eigentlich in der gottgeschenkten menschlichen Liebe, der eingegossenen Gerechtigkeit d. h. Heiligkeit (justitia infusa) sieht. Es lautet unverfänglich, wenn er die Liebe das Rechtfertigende nennt, die nichts Geschaffenes, sondern Gott selbst ist und in Christus unser Eigenthum wird, das heißt, die Liebe, die durch Gottes Sein in uns unser werden soll. Wenn er sagt: darin besteht das selige Leben, daß unendlich und stetig die göttliche Liebe einströmt, und ebenso ewig und stetig der geschaffene Wille in der Fülle der Liebe zu Gott zurückströmt, so lautet das in seiner Allgemeinheit schön und gut, es ist auch wahr als Beschreibung des christlichen Lebens, nachdem es geboren ist, in seinem Bestande. Aber wenn es sich um den bewußten Anfang, die Stiftung dieses neuen Lebens handelt, wo die Frage über die Scheidung von Gott durch Schuld und Sünde und über die Versöhnung im Vordergrund stehen muß, so ist damit hiefür d. h. für den Weg zum Heil noch nichts, oder aber etwas Falsches ausgesagt. Denn bezieht man jenes Wort vom seligen Leben, zu welchem auch die Fülle unserer Liebe zu Gott, wie Gottes Liebe zu uns gehöre, auf den Anfang, so folgt, wozu er sich auch bekennt: Rechtfertigend, Versöhnung bringend, sei der Glaube als geformter d. i. in Liebe wirksamer Glaube (Fides caritate formata). Auf diesem Wege kann es aber nie zu einem versöhnten Bewußtsein kommen oder zur Gewißheit der Sündenvergebung. Sei immerhin die Liebe als von Gott eingegossen gedacht, wenn erst aus ihrer Wirklichkeit uns der Antheil an der Seligkeit d. i. der Friede erblühen soll, so dürfen wir uns, da auch der Wiedergeborene sich nie genügen darf, nicht eher versöhnt wissen, als bis wir die Heiligung vollständig in uns haben, denn die Wirkung ist nicht vor der Ursache. Sodann könnte es da gar nicht zur Heiligung kommen. Denn wie soll in uns unter dem Drucke der unversöhnten Schuld die Liebe sich entzünden, deren Frucht die Versöhnung und Seligkeit sein soll? Daß wir sie uns nicht selbst geben können, das sieht Goch, aber nicht ebenso klar die Ursache hiervon, die nicht bloß in der Endlichkeit, sondern in der Sünde, ja in der Schuld liegt. Wie soll die Scheu vor

Gott als dem heiligen Richter, die unkindliche Furcht vor ihm ein Zustand sein, geeignet für die Eingießung der göttlichen Liebe? Nur eine magische Umwandlung vermöchte ohne weiteres die Flucht und Furcht vor Gott in Liebe umzuwandeln. Vielmehr aber fordert die psychologische Nothwendigkeit, wie der ethische Charakter des Christenthums, daß dem Flüchtling zuerst die zurückrufende Gnade mit dem Liebesworte der Vergebung begegne, das sich an seine verborgene oder entwickelte Sehnsucht wendet, und daß das Wort von der freien Vergebung von der verlangenden Seele gläubig angeeignet werde. Und nun erst, nachdem das Schuldbewußtsein getilgt und ein neues Bewußtsein gewonnen ist, ist ein Wendepunkt in dem inneren Leben nicht bloß möglich, sondern verwirklicht, und das Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein, das wir durch das Innewerden seiner Vergebung erhalten, zündet in uns die Gegenliebe an, wogegen es nie zu einem bestimmten Bewußtsein der Gottes-Kindschaft kommen könnte, wenn dasselbe uns erst durch Eingießung der Heiligkeit werden sollte, da wir nie wissen können, wann und in wie reichem Maaß diese Eingießung stattfindet. Sieht man endlich auf Christus, den Versöhner, was bleibt ihm für eine wesentliche Bedeutung übrig, wenn die Gnade unmittelbar die Liebe eingießen kann, die uns, sofern sie göttlich ist, rechtfertigt. Es ist nicht zufällig, daß Johann von Goch nicht in Christus, sondern im heiligen Geist die Gnade begründet denkt und nicht auf eine Verbindung des Glaubens mit dem historischen Erlöser dringt. Diesen noch von der Mystik herstammenden Mangel kann man theologisch auch so ausdrücken: Die göttliche Liebe ist zwar als zuvorkommend und fruchtbar, aber noch ohne die heilige Gerechtigkeit, daher nicht rein ethisch und von physischer Güte verschieden gedacht, sonst könnte sie nicht so magisch ohne weiteres eingeflößt werden. Indem zuerst der Idee der Gerechtigkeit ihr Recht und ihre Ehre wird, auf welcher die Begriffe der Freiheit und des Gesetzes, der Schuld und der Strafe ruhen, wird die Persönlichkeit und die Nothwendigkeit des persönlichen Processes in ihrem Rechte anerkannt. Und nun kann das Bewußtsein der tiefen Geschiedenheit von Gott durch Sünde und Schuld zur Basis einer eben so bewußten und gewollten Einigung mit Gott werden, in der die Persönlichkeit ihre Herstellung und Vollendung findet. Dagegen die Meinung von einer Eingießung der Gerechtigkeit vor Tilgung der Schuld hängt mit einer pelagianischen Unterschätzung von Sünde und Schuld, wie mit magischen Vorstellungen von göttlichen Heilswirkungen und einem physischen

Begriff von göttlicher Güte noch so zusammen, daß jene mittelalterliche Verbindung des Pelagianischen und Magischen auch hier noch nicht eigentlich durchbrochen ist. Dennoch mußte diese innerlichere Auffassung der Sittlichkeit als Gottesliebe, die selber göttlich und die dem Herzen eingeflößte rechtfertigende Kraft allein sei, dem katholischen Werkedienst entfremden und ganz besonders von dem kirchlichen Ablaßwesen das bessere Bewußtsein entwöhnen.

Der Kampf gegen den Ablaß ist schon längere Zeit vor der Reformation geführt worden. So namentlich auf der Universität Erfurt durch Jacob von Jüterbock, Wessels Lehrer, sodann durch Johann von Wesel (1400—1481, Professor in Erfurt um 1450, später in Mainz und Worms) in mehreren Schriften. Seine Angriffe auf die Hierarchie und die Indulgenzen führten ihn in die Hände des Inquisitionsgerichts, von dem er matt und krank sich zum Widerruf nöthigen ließ; dennoch starb er im Gefängniß. Wie Gayler von Kaysersperg führte er zum Theil mit Muthwillen und Witz seine Polemik, was aber in der Verfolgung nicht Stand hielt. Auch bei ihm nimmt die eingegossene Gerechtigkeit noch eine große Stelle ein, wobei er die Sündenvergebung von der Seligkeit unterscheidet; beide ertheilt nur Gott, jene durch den Priester, ohne daß kirchliche Bußwerke nöthig wären, sie wird zu Theil durch das Wort der Kirche den wahrhaft Bußfertigen. Wer nun durch Buße möglichst vorbereitet ist, in den gießt Gott auch die Gerechtigkeit ein und denen erst, welche diese haben, wird die Seligkeit zu Theil. Da wird offenbar in antihierarchischem Interesse die Seligkeit ausgeschieden von der Sündenvergebung, aber damit wird die Bedeutung dieser abgeschwächt. Wäre sie als versöhnende Liebesbegegnung Gottes gedacht, so könnte die Seligkeit in der neugewonnenen Liebesgemeinschaft mit Gott nicht fehlen; soll sie fehlen, so kann die Vergebung der Sünden nur auf Vereinzeltes, auf Tilgung der gebeichteten Sünden, nicht des Schuldverhältnisses überhaupt sich beziehen. Und selbst die Gewißheit von dieser Tilgung ist ihm nicht durch Glauben, sondern nur durch Zerknirschung vermittelt, was ein schwaches Interesse für die Heilsgewißheit verräth. Ebenso wenig hat ihm für die Eingießung der Gerechtigkeit der Glaube eine Stelle, und da erst aus jener die Gewißheit der Seligkeit resultiren soll, so treten alle die erörterten Uebelstände ein, die aus der Vermischung der justificatio mit der eingegossenen Gnade sich ergeben. Durch Schrift oder Predigt haben ferner reinigend gewirkt Felix Hemmerlin, Canonicus in Zürich gest. um 1460; Johannes Busch

aus Zwoll 1420; Johann Trithemius † 1516; Sebastian Brandt gest. 1520 und Johann Gayler von Kaysersperg † 1510.

Höher steht Hieronymus Savonarola, † 1498. Sind gleich seine früheren Jahre durch Vermischung politischer und kirchlicher Reformbestrebungen bezeichnet, so hat er doch nicht bloß antihierarchisch und sittenreinigend gewirkt und in seinem Orden das Schriftstudium belebt, sondern auch in seiner letzten Zeit, in der er stiller und reifer wurde, tiefe Blicke in das Wesen des Evangeliums gethan, wie besonders sein „Triumph des Kreuzes" zeigt. Er hat das Heil weder von menschlichem Verdienst, noch auch selbst von eingegossener, sei es zuständlicher, oder wirkender Gerechtigkeit, sondern allein von Christi Kreuz abgeleitet und dabei ein großes Gewicht auf die Gewißheit des Gnadenstandes gelegt, die er die Versiegelung nennt.

Aber der vornehmste der noch zu nennen ist, ein Mann von hoher, wissenschaftlicher Bildung, bewandert wie in der Scholastik, so in den klassischen Sprachen und im Hebräischen, ist Johann Wessel aus Groningen 1419 bis 1489, von einer innigen, lebensfrischen Mystik beseelt; alles dieses im Zusammenhang mit der heiligen Schrift. In Paris, wo er lehrte, ward ihm der Name Licht der Welt (Lux mundi) zu Theil. Von ihm hat Luther gesagt: „Wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte Alles von Wessel genommen; also stimmet unser Geist zusammen, es wächset mir daher eine besondere Freude und Stärke" (Luthers Werke von Walch XIV. 220). Er nennt ihn einen seltenen und hohen Geist, der sich als einen wahren Gottgelehrten erwiesen habe. Das, was ihn besonders auszeichnet, ist, daß endlich der Glaube bei ihm in die Mitte tritt. Der Mystik war das Glauben als zu wenig erschienen, um zum Heile zu führen; sie wollte neben Buße mit Schauen oder Liebe den Uebergang zu Gott gewinnen, je nach ihrer mehr theoretischen oder ethischen Richtung. J. Wessel sieht, wie es mit unserer Sünde zusammenhängt, daß wir so nicht den Heilsproceß anfangen können, sondern nur mit dem Glauben; aber den Glauben nimmt er auch nicht mehr als ein bloßes Meinen oder Fürwahrhalten, nicht bloß als historischen Glauben, sondern in ihn legt sich nun seine Mystik hinein. Er ist ihm schon im Allgemeinen Vertrauen, allerdings ein sittlicher Act, in welchem das Trauen und Sichersein in Betreff des fremden Wohlwollens liegt. Speciell aber ist ihm der christliche Glaube das Ergreifen des ganzen Christus, der ihm Versöhner sowohl ist, als Heiligmacher und

Spender der Seligkeit. Der Glaube ist ihm nicht productiv, wie die Liebe, aber auch nicht bloß passiv und leblos, wie das bloße Sichbestimmenlassen durch kirchliche Autorität und Magie, oder die mystische Gelassenheit, sondern er ist Wille, aber Gottes That in Christus erfahren wollender Wille, Ueberwindung des Pelagianischen und Magischen durch Einigung der wahren Elemente in beiden. Er will nicht mehr so theilen, daß etwa dem Verdienst Christi die Sündenvergebung zufiele, die Erwerbung der Seligkeit aber durch unsere sei es auch eingegossene Liebe geschehe, sondern Christus trägt ihm die unerschöpfliche Kraft des ganzen Heiles in sich, er wirkt aber nicht magisch, sondern er wird nur vom Glauben ergriffen, dem jegliche seiner Gaben zu eigen wird in ihrer Ordnung. Da die Güter der Erlösung, Heiligung, Beseligung nicht da sind außer Christus und ohne Glauben, so gewinnt Wessel mit dem Glauben an Christus einen specifischen Unterschied zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Leben, einen Wendepunkt.[1] Bei ihm erst tritt auch die Gerechtigkeit Gottes in ihre Stelle ein, die in der Mystik gewöhnlich in die göttliche Liebe verschlungen bleibt, während sie im kirchlichen System mit der göttlichen Liebe mehr abwechselt, als sich durchdringt. Bei Wessel ist die fordernde Gerechtigkeit, die Ehre Gottes und des Menschen Schuld in ihrer Bedeutung erwogen, Christus aber Mittler nicht allein zwischen Gott und den Menschen, sondern zwischen dem gerechten Gott und dem sich erbarmen wollenden Gott; in ihm schauen wir, sagt er, nicht bloß den versöhnten Gott, sondern auch den versöhnenden, insofern Gott Mensch geworden selbst das leistet, bewirkt und hervorruft, was seine Gerechtigkeit verlangt. Für Gott ist es nach ihm möglich, uns als Gerechte, dem Gesetz genügende anzusehen, indem er in Christus den Bürgen unserer Gesetzeserfüllung sieht, uns aber als Gläubige mit ihm verbunden. Der Gläubige ist seiner Gerechtigkeit nicht durch seine Tugend, aber durch die wirkliche Gemeinschaft mit Christus gewiß.

Solche Lehre vom Glauben wandelt nun aber auch den Begriff der Kirche um, denn zur Kirche gehören nun alle, die mit Christus in Glauben, Hoffnung, Liebe zusammenhängen, mögen sie unter dem Papst und der römischen Kirche sein, oder in einer schismatischen Gemeinschaft. Durch den Glaubensbegriff kommt er auch zum allgemeinen Priesterthum, das er bestimmt von dem Priesterthum des Standes unterscheidet, dem speciellen,

[1] Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, 496. 511 ff.

der Ordnung wegen vorhandenen, in welchem und neben welchem aber das Allgemeine fortdauern muß. Das so oft mißbrauchte Bild von den Klerikern als Hirten und der Gemeinde als Heerde will er nicht über das evangelische Maaß ausgedehnt wissen. Die Heerde, ruft er, ist eine solche, die Vernunft und Freiheit hat; der Hirte darf nicht nur Gehorsam fordern, es gibt Fälle, wo die Heerde selbst für sich sorgen muß. Ueber die Autorität der Kirche lehrt er: dem Evangelium glauben wir um Gottes, dem Papst und der Kirche um des Evangeliums willen, nicht aber Christo wegen der Kirche. Augustins bekanntes Wort: Ich glaubte dem Evangelium nicht, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche bewegte, versteht er so, daß der Glaube an das Evangelium entstehe durch den Dienst der Kirche, nicht aber daß das Ansehen der Kirche höher sei als das Evangelium. Ist die Mehrzahl gegen uns, so muß uns das bedenklich machen, aber nur das Evangelium kann entscheiden. Von den Päpsten haben viele grundverderblich geirrt. Erbaut der Papst nicht, so leiste ihm Widerstand, denn er steht unter dem Evangelium und hat nur als Vertreter desselben Autorität. Ohne dogmatische Bedeutung ist er nur der Ordnung wegen da. Und doch hat Wessel sogar das Schriftprincip nicht einseitig, gesetzlich und literalistisch gehandhabt, vielmehr dem heiligen Geist und der durch ihn erhaltenen reinen Tradition, wo sie sich findet, wie dem Glauben ihre Stelle bewahrt. „Die Schrift," sagt er, „ist nicht Christo gleich, ist nicht das ganze Gottes Wort; wir haben in Natur und Schrift nur ein abgekürztes Gottes Wort, einen Auszug unserer Schwachheit wegen, und, obwohl in Christus Alles schon gegeben ist, so wächset doch das Wort Gottes noch in seinem Reich bis zur Vollendung." Im heiligen Abendmahl sieht er den ganzen Gott-Menschen gegenwärtig, aber nicht bloß in ihm, und das leibliche Empfangen ohne Glauben fruchte nicht, sondern schade. Im Sakrament der Pönitenz verwirft er die Nothwendigkeit der kirchlichen Beichte und die Genugthuung durch Werke, die Zerknirschung aber leitet er ab aus göttlicher Gabe, denn die wahre Reue entstehe erst aus Erkenntniß der göttlichen Liebe. „Das rechte Fegefeuer außer uns ist das Evangelium Christi, das den Liebenden reinigt mit um so mehr Schmerz, je gereinigter er schon ist. In uns aber ist das rechte Fegefeuer die Flamme der göttlichen Liebe und die göttliche Traurigkeit. Die Verstorbenen stehen nicht unter der Ruthe des Lictor, sondern unter der Disciplin des Vaters, der sie unterweist und sich ihres täglichen Fortschrittes freut."

Blicken wir noch einmal zurück. Die Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern war seit Jahrhunderten immer allgemeiner anerkannt, und der Reihe von Reformconcilien im fünfzehnten Jahrhundert fehlte es nicht an edlen, bedeutenden Männern, wie Peter d'Ailly (Cameracensis), † 1425, Johann Charl. Gerson, † 1429, Nicolaus de Clemangis bis um 1440. Wenn auf dem Wege der Concilien zu helfen war, so mußten die des fünfzehnten Jahrhunderts, begünstigt durch die Schwäche des Papstthums, helfen können. Aber sie halfen nicht; denn sie beschränkten sich auf Bekämpfung von Symptomen des Uebels, machten die Reform zu einer Machtfrage zwischen Papst und allgemeinem Concil, höchstens arbeiteten sie auf Besserung der Sitten im Klerus und besonders an der Curie hin. Die hierarchische Verfassung war auch ihnen in episcopalistischer Form unverrückliches Dogma und so das πρῶτον ψεῦδος gemeinsam, die Tradition blieb oberste Quelle und Autorität, und so wenig war das Bewußtsein von der Nothwendigkeit dogmatischer Reformen in ihnen lebendig, daß unter Zustimmung der frommen Doctoren Huß verbrannt wurde 6. Juli 1415; Hieron. v. Prag den 30. Mai 1416. So hätte die Kirche Wesentliches nicht gewonnen, wenn auch die Concilien mit ihrem Episcopalsystem gesiegt hätten. Das nationale, landesherrliche Element wäre noch mächtiger, die Einheit der Kirche wäre da nur zu Gunsten einer Cäsareopapie aufgelöst worden. Daß noch weniger, als von den Concilien, Hülfe vom Papstthum zu erwarten sei, zeigte die Erfahrung, besonders noch die des letzten Jahrhunderts vor der Reformation, in welcher Zeit das nach den Reformsynoden sicher gewordene Papstthum Männer an seiner Spitze sah, die den heiligen Stuhl mit Lastern aller Art befleckten,[1] die ganze Reform in Stillstand brachten, dafür aber die Inquisition (in Spanien 1480 unter Sixtus IV., in Deutschland 1484) die Hexenprocesse (unter Innocenz VIII.) die Büchercensur in Deutschland 1503 (Alexander VI.) einführten.

Wenn nun aber sonach Papst und Concilien nicht helfen konnten oder wollten, woher sollte die Hülfe kommen? Es war nur noch das Volk übrig mit seinen Fürsten, ein Reformweg, der freilich zur kirchlichen Spaltung, ja in Deutschland auch zur politischen führen konnte. Die Selbstständigkeit der Reichsfürsten gegenüber vom Reichsoberhaupt war schon lange vor der

[1] Vgl. Stephanus Infessura Diarium Romanæ urbis; Gieseler K. G. II, 4. S. 149 ff.

Reformation zum Schaden der Einheit und Kraft des Reichs im Anwachsen. Hätte der Kaiser dem Reforminteresse gehuldigt, so hätte er den besten Theil des Volkes so auf seiner Seite gehabt, daß er durch dessen Liebe und Kraft gestützt der begonnenen Auflösung der Reichsmacht durch die Fürsten vielleicht noch hätte Einhalt thun können. Das haben die Habsburger in mehr spanischem als deutschem Sinn verschmäht. Und nun erst übernahm die anwachsende Selbstständigkeit der Fürsten mit gutem Gewissen die ihr zugefallene Aufgabe, für die Reform, wenn die Reichsmacht sich ihr widersetzen sollte, die Asyle zu bereiten. Diejenigen, welche das Durchdringen einer einheitlichen, so anerkannt nothwendigen Reform vereitelten, haben damit zugleich Dem widerstanden, wodurch die gesammte Nation in geeinter geistiger Kraft in eine neue Epoche hätte eintreten müssen.

Was die Kirche selbst betrifft, so verlor um den Anfang des sechzehnten Jahrhunderts immer mehr der Episcopalismus das Vertrauen auch zu sich selbst. Frankreich mit seinen gallikanischen Freiheiten wurde demüthiger, seine pragmatische Sanction von 1438 in ein Concordat verwandelt; die stolze Pariser Sorbonne mit ihren 21 Doctoren, die so lange die Fackel der Wissenschaften vorangetragen, senkte sie, Leo X. konnte 1517 das lateranensische Concil triumphirend schließen, weil das Papstthum über alle Opposition gesiegt hatte und fester als je zu stehen schien.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Reformation in ihrer anfänglichen Einheit und principiellen Grundlage, 1517—1525.

Erste Abtheilung.

Die lutherische Reformation.

Erstes Kapitel.

Luthers persönliche Entwicklung bis 1517.

Luthers Persönlichkeit ist eine von den großen geschichtlichen Gestalten, in welchen ganze Völker ihren eigenen Typus, „ihr potenzirtes Selbst" [1] erkennen, in welchen der Kern einer neuen sittlichen und religiösen Anschauung wie verkörpert ist. Es ist aber nicht sowohl seine natürliche Individualität, durch welche er seine welthistorische Bedeutung erhalten hat: diese hatte vielmehr ihre nicht zu leugnenden Härten, Schranken und Schwächen; ja seine natürliche Persönlichkeit mit ihren Widersprüchen und innern Qualen war in der Selbstverzehrung und im Zergehen, war zu einem Chaos geworden, bis der schöpferische Odem des reinen Evangeliums mit seinem Trost- und Friedenswort dem selbstmörderischen Streite in ihm ein seliges Ende machte, und um den Mittelpunkt einer neuen Persönlichkeit seine Kräfte harmonisch

[1] Vgl. Döllinger Kirche und Kirchenthum, Papstthum und Kirchenstaat. 1861, S. 386 f.

sammelte. Er hat nicht für einen Heiligen gelten wollen; aber seine vorbildliche, weltgeschichtliche Bedeutung hat er für das deutsche Gemüth, ja weit über Deutschlands Grenzen hinaus dadurch gewonnen, daß er ein Mann war, welcher die innern Kämpfe um Frieden und unmittelbare Gottesgemeinschaft, Lebensfragen, welche die Seele jedes ernstern und tiefern Menschen bewegen müssen, durchlebt und zu einem seligen Ziele gebracht hat. Nachdem er Kampf und Sieg im innersten Gemüthe durchlebt, hat er seine Erfahrungen mit beredter Aufrichtigkeit in das Herz seines Volkes niedergelegt und sich so die Stellung eines kundigen, vertrauenswerthen Führers in den Dingen, die das ewige Heil der Seele angehen, erworben. Allerdings ist er ein Held des nationalen Geistes der Deutschen, dessen Bild noch jetzt eine Zaubermacht in höhern und niedern Kreisen ausübt; aber wie nicht seine natürliche Individualität, so ist es auch nicht sein Wort als bloße Doctrin, wodurch er so nachhaltig wirksam geworden ist, sondern alles das, was ihn zum Typus eines apostolischen Schülers und zu einem Muster, wir sagen nicht des Christenlebens überhaupt, aber eines zur Männlichkeit gereiften bewußten und persönlichen Christenthums machte; vor allem die Ausprägung seiner christlichen Heilserkenntniß in der klaren, in Gott freien Persönlichkeit. Denn in seinem Glauben liegt das Geheimniß seiner Kraft, und seine Lebensarbeit nach Außen ist dahin gegangen, die Herrlichkeit und Kraft des Evangeliums der selbstständigen Erkenntniß eines jeden wieder zu erschließen und auch den schlichtesten Christen zu einer ebenso unmittelbaren und ursprünglichen Erfahrung des Heils anzuleiten, wie diejenige war, die ihn aus einer Todeswelt in das Leben, aus einer Hölle in die Seligkeit erhoben hatte.

Die typische Bedeutung, welche Luthers christliche Frömmigkeit hat, macht es nothwendig, daran zu erinnern, wie er eine lange Periode seines Lebens hindurch gar nicht sichtlich von dem Gedanken bewegt ist, Andere oder gar die Welt zu bessern, sondern einzig darauf waren alle Sehnen seines Geistes, alles Verlangen und Ringen seines Gemüths gerichtet, mit sich selbst zurecht und in Ordnung zu kommen. Während ihm nun aber Alles am Heil seiner Seele lag, erkannte er bald, daß innere Zufriedenheit und Harmonie ihm nur werden könne, wenn er des Friedens mit Gott und der Vergebung der Sünden theilhaft geworden wäre. Da die Kirche sich als Führerin zu Gott darbot, so ging er in die Linie ein (nicht ohne Verletzung kindlicher Pflichten), auf welche die Kirche einen so lebendigen religiösen Trieb hinwies und unter

den Wegen, zwischen denen ihre Ethik die Wahl ließ, wählte er den entsagungsvollsten, der am sichersten zum Ziele und zur höchsten Stufe der Vollkommenheit führen sollte. Er legte das Mönchsgelübde ab. Willig übernahm er nicht bloß die niedrigsten Dienste, sondern legte sich die Kasteiungen und Peinigungen im äußersten Maaße auf, denen die Kirche besondere Verdienstlichkeit vor Gott, also die Kraft zuschrieb, seine Gnade zu erwerben. „Wahr ist's," sagt er später von seinem Klosterleben, „ein frommer Mönch bin ich gewesen und habe so streng meinen Orden gehalten, daß ich nicht sagen darf. Ist nun ein Mönch gen Himmel kommen durch Möncherei, so wollte ich auch hineingekommen sein; das werden mir zeugen alle Klostergesellen, die mich gekannt haben." Und ein ander Mal: „Ist Einer gewesen, der, ehe denn das Evangelium aufgegangen ist, von des Papstes und der Väter Satzungen hochgehalten und mit großem Ernst darum geeifert, so bin ich es sonderlich gewesen aus ganzem Herzensernst; — habe meinen Leib mit Fasten, Wachen, Beten und andern Uebungen viel mehr zermartert und zerplaget denn Alle, die jetzund meine ärgsten Feinde und Verfolger sind. Unsere Widersacher glauben gar nicht, daß wir es uns so herzlich und mörderlich haben sauer werden lassen, daß wir nur unsere Herzen und Gewissen vor Gott zur Ruhe und Frieden bringen möchten, und aber doch denselben Frieden in solcher gräulichen Finsterniß nirgend finden konnten." Was war denn nun der Grund solcher unvertilglichen Unruhe, die sich weder durch angehäufte Verdienste seiner Askese, noch durch die Rede: Gott verlange von uns nicht Vollkommenheit, sondern ermäßige seine Forderungen nach dem Maaß unserer Schwachheit, noch endlich durch die kirchlichen Gnadenspenden des Ablasses u. s. w. wollte beschwichtigen lassen? Der Grund liegt vor Allem darin, daß ihm nicht genügte, vor Menschen als untadelig und fromm dazustehen, auch nicht, mit der Kirche im Frieden zu sein; sein innerstes Bedürfniß war auf Gott selbst gerichtet und darnach bemaß er zarten Gewissens seinen Werth und inneren Zustand. Gott gegenüber aber fand er sich immer, welche Werke er auch sich abrang, als unrein und als Sünder. Sein Bedürfniß nach Gottesgemeinschaft war nicht jenes unbestimmte der Mystik vor ihm. Von deren Versuchen in Gott unterzugehen und Ein Geist mit Gott zu werden, scheuchte ihn schon das tiefe Bewußtsein von Gottes Heiligkeit und seiner eigenen Unheiligkeit zurück, die eine unmittelbare Einigung mit Gott als unmöglich, den Versuch dazu als Frevel erscheinen ließ. In Gott sah er nur

den strengen Rächer, der die Sünder mit Höllenstrafen heimsucht; Schriftworte wie die: „rette mich in deiner Gerechtigkeit“ erfüllten ihn mit Grauen, weil er für sich dem gerechten Gott gegenüber nur Gericht und Tod drohen sah. Hatte nun diese Vorstellung von Gott ihn in den Glauben getrieben, daß er durch Abtödtung des Leibes ihn müsse zu versöhnen suchen, so erfuhr er doch die Erfolglosigkeit dieser Anstrengungen, und klagend schrieb er an Dr. Staupitz: o meine Sünde, Sünde, Sünde! Der Trost, den dieser ihm gab: „du willst ohne Sünde werden und hast doch keine rechte Sünde,“ konnte bei seinem erwachten Gewissen nicht verfangen. Ein tieferer Blick in die Sünde sollte ihm erst noch werden, eine Einbildung war zu überwinden, die er irregeleitet durch die kirchlichen Anweisungen noch hegte und pflegte, nämlich, daß es sich nur um Tilgung dieser und jener einzelner Sünden handele und nicht eine Umwandlung des ganzen Innern und seiner Stellung zu Gott nöthig sei, sowie die damit verbundene Meinung, daß er, dem doch nur die Kraft des Seufzens nach wahrem Leben beiwohnte, Werke solchen neuen Lebens vollbringen, oder dasselbe sich selbst geben könne. Diese Einbildung wurde erschüttert durch das Wort eines Paters, dessen Namen nicht bekannt ist und dem er seine Seelenangst klagte. Der verwies ihn auf die gnädige Vergebung der Sünden im apostolischen Bekenntniß; er müsse auch für sich selber glauben, daß ihm der barmherzige Gott durch das Opfer und Blut seines gehorsamen Sohnes Vergebung aller Sünden erworben und durch das Wort der Absolution verkündigen lasse: der Mensch werde gerecht ohne des Gesetzes Werk durch den Glauben (Röm. 3, 28). Er begann zu erkennen durch die Lehre des Evangeliums von der zuvorkommenden Gnade Gottes des Vaters, daß er, so lange er sein Anrecht an das Vaterhaus seinen Leistungen oder Verdiensten verdanken wolle, in einem unkindlichen, dem Hause des himmlischen Vaters fremden und gesetzlichen Geiste befangen sei und der Lust der freien und lauteren Liebe wie der wahren Demuth entbehre; er begann einzusehen, „daß Gottes Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit sei, durch die er uns für gerecht achtet und hält.“ Jetzt war er den Qualen, in denen er sich selbst so lange verzehrt hatte, entrissen.

Aber nur erst die persönliche Erfahrung des Heils durch den Glauben war ihm geworden; die Erkenntniß der Bedeutung und Tragweite dieser Thatsache des göttlichen Friedens, den er genoß, fehlte ihm noch, wie die wissenschaftliche Form, sie auszusprechen. Er hatte noch keine Ahnung

davon, daß in ihr der Keim eines ganz anderen Systemes der Heilsordnung lag, als das kirchliche war; er setzte daneben sein bisheriges Gedankensystem als Professor zu Wittenberg, der er 1508 geworden war, unbefangen fort; konnte er doch um so weniger eines Widerspruchs mit der Kirchenlehre sich bewußt werden, da ihm der Weg zu dieser Erfahrung noch innerhalb der Kirche gezeigt war und diese (wie auch Joh. Wessels Beispiel zeigte) vor dem Tridentinum ihre Bekenner gegen diese Erfahrung noch nicht abgeschlossen hatte. Ja, was noch mehr ist, so wenig erkannte er die allgemeine und principielle Tragweite des Glaubensprincips, daß er daneben gewohnheitsmäßig noch in den Wegen der angeblich verdienstlichen kirchlichen Werke einherging. Ist es auch durch neuere Untersuchungen fraglich geworden, ob er auf seiner Reise nach Rom 1510 die Pilatusstiege auf den Knieen hinanrutschte, so ist doch zweifellos, daß er noch mit glühender Andacht das heilige Rom begrüßte, sich Segen durch Herumlaufen an allen Wallfahrtsörtern suchte und der Messe eine solche Macht zur Errettung der Verstorbenen zuschrieb, daß ihm dazumal „schier leid war, daß Vater und Mutter ihm noch lebten; denn er hätte sie gern aus dem Fegfeuer erlöst mit seinen Messen in der heiligen Stadt." Ferner ist zweifellos, daß die Frivolität und Schlechtigkeit des Klerus zu Rom und Alles, was er da von Gepränge und mechanischem gottesdienstlichem Werke sah, ihm immer deutlicher machte, es könne die Kraft des Heiles in all' den äußeren kirchlichen Werken nicht liegen. Das Wort: „der Gerechte wird seines Glaubens leben," das in mehreren wichtigen Momenten seines Lebens ihm immer neu ins Gedächtniß gerufen wurde, nöthigte ihn die auf seiner Römerfahrt gemachten Erfahrungen damit zu vergleichen, diese an jenem Worte zu messen. Er kam zurück, abgekühlt in seiner Begeisterung für das damalige Rom, aber ohne schon innerlich mit ihm zu brechen, oder gar einer Abweichung von den Wegen der Kirche sich bewußt zu sein.

Nach seiner Rückkehr wurde er bald Doctor der Theologie 1512 und schwur den Eid, der ihm in Stunden der Anfechtung später so oft zum Troste wurde: ich schwöre, daß ich die evangelische Wahrheit nach Kräften vertheidigen will (Juro me veritatem evangelicam pro virili defensurum). Der Lehre Augustins nach dem Brauche seines Ordens und strenger als dieser anhangend bestritt er als Lehrer der Theologie nun eifrig den freien Willen des Menschen zum Guten, betonte die Lehre von der natürlichen

Sündhaftigkeit und, wie er selbst fleißig die heilige Schrift studirte und erklärte, so empfahl er überall das Bibellesen und wies von den Scholastikern mit ihren Menschensatzungen auf das ursprüngliche Evangelium zurück, alles dieses noch in der Ueberzeugung, damit im Sinne der römischen Kirche und für sie zu arbeiten. Aber es sollten ihm die Augen hierüber bald aufgethan werden.

Zweites Kapitel.

Hervorbildung der reinigenden und kritischen Seite des reformatorischen Princips in Luther. 1517—1522.

Luther hat sich nicht zum Reformator aufgeworfen, sondern berufsmäßig, vom Gewissen gedrungen, die christliche Heilsordnung vertretend sich aus Anlaß des Tetzelschen Ablasses gegen eine Buß- und Heilstheorie gekehrt, die er für eine von der Kirche selbst mißbilligte und für bloß zufällige Ausartung dessen hielt, was er selbst noch unbefangen neben der Glaubenserfahrung, die ihm geworden war, gelten ließ und übte. Der Kampf mit dem Ablaß, in welchem als einem Knotenpunkt sich die pelagianischen und magischen Irrthümer der Kirche verschlungen hatten, führte ihn aber tiefer in die Zusammenhänge der christlichen Heilslehre und zeigte ihm Schritt für Schritt ihre Unvereinbarkeit mit der römischen auch in Punkten, die er als unschuldig bisher unbewegt hatte stehen gelassen. Er wollte die äußere Einheit der Kirche nicht zertrennen; aber, da das officielle Kirchenthum zum Schirme des Ablasses geworden war, so mußte die von Gewissens wegen für ihn vorhandene Nothwendigkeit der Verwerfung des Ablasses ihn zum Zweifel an der Infallibilität des Papstes und der römischen Kirche führen.

Luther kam mit dem schamlosen Ablaßkrämer Tetzel in berufsmäßige Berührung, als im Jahr 1517 Etliche vor seinem Beichtstuhl erschienen, zwar Sünden beichteten, aber verlauten ließen, daß sie von den gebeichteten Sünden nicht lassen wollten. Der Doctor wollte sie nicht absolviren, die Beichtkinder beriefen sich auf des Papstes Brief und Tetzels Ablaßgnade. Luther antwortete unter Versagung der Absolution: So ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle umkommen. Sie gingen Luthern zu verklagen zu Tetzel, der entrüstet auf den Kanzeln über Luther schmähte. Luther wandte sich, um nicht wider das Gewissen Tetzels Ablaß anerkennen zu müssen, an die höhere kirchliche Obrigkeit, an vier Bischöfe mit der Bitte, dem Unfug zu steuern.

Die einlaufenden Antworten lauteten verächtlich oder ausweichend. Am 4. September gab er einen Sermon über den Ablaß heraus, und, da Tetzel eine Gegenschrift schrieb, schlug Luther den 31. October an der Schloßkirche zu Wittenberg die 95 Thesen an.

Dieselben tragen noch mancherlei Unklarheiten, ja Widersprüche an sich, welche sich daraus ergaben, daß er mit der gewonnenen evangelischen Erkenntniß noch die Anhänglichkeit an die römische Kirche und ihre geistlichen Ordnungen verband. Nicht bloß fordert er auch Tödtung des Fleisches äußerlich als Probe der Aechtheit der innern Buße (Thes. 3); er sagt auch, daß Gott Keinem die Schuld vergebe, den er nicht durchaus wohlgedemüthigt dem Priester, seinem Statthalter, unterwerfe (Thes. 7. 61. 38). Des Papstes Vergebung ist ihm eine Erklärung göttlicher Vergebung; wer wider die Wahrheit des päpstlichen Ablasses rede, der sei ein Fluch und vermaledeit (Thes. 71). Nach seiner Protestation am Schlusse will er der Kirche sich fügen. Aber zwei eng zusammengehörige Lichtpunkte treten doch schon deutlich hervor, erstens die Buße, die er aus dem Jenseits des Fegfeuers, über welches der Priester keine Macht habe, in das Diesseits, aus dem Mechanismus äußerlicher Bußübungen in die Innerlichkeit „der rechten Verzweiflung an sich" ziehen und über das ganze Christenleben als Gesinnung, die an sich selbst verzagt, verbreiten will, statt sie nur in die einzelnen Akte des Bußsakramentes zu verlegen. Das Andere ist die Erkenntniß, daß der rechte, wahre Schatz der Kirchen ist das Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes (Thes. 62), und damit ist eng verbunden das Gewicht, das er auf die Sicherheit von Gottes Gnade legt (Thes. 16. 36). Dem Papst will er das Recht lassen, diesseitige Strafen aufzuerlegen und zu erlassen, so zwar, daß weder Priester, noch Papst die allergeringste tägliche Sünde, was die Schuld anlangt, hinwegnehmen, oder mehr thun kann, als erklären und bestätigen, was von Gott gegeben sei (Thes. 6. 36. 37). Die canonischen Strafen, welche der Papst seines Gefallens auflegen oder abnehmen kann (Thes. 5) den Lebenden, dürfen nicht mit den göttlichen Strafen verwechselt werden, eine Vermischung, welche sich unwillkürlich theils aus der göttlichen Autorität des Papstthums ergab, theils in der Erstreckung der Strafen des Fegfeuers bis in eine unabsehbare Ferne verbarg. „Dieß Unkraut, daß man die canonischen Büßungen in des Fegfeuers Buße verwandelt hat, ist gesäet worden, da die Bischöfe geschlafen haben" (Thes. 11); jene canonischen

Büßungen gehören nur der äußeren Welt, der kirchlichen Ordnung an, in der Luther des Papstes Macht noch unversehrt gelten lassen will. Aber jene Sätze von der wahren Buße und dem wahren Schatz der Kirche heben den Ablaß von Innen heraus auf und entwerthen ihn, indem er zur eigentlichen Vergebung der Sünde vor Gott im Jenseits und Diesseits nichts beitragen könne, ja, es sei besser, die heilsame kirchliche Strafe zu tragen, als durch Geld, das man den Armen geben könnte, die Strafe zu lindern (Thes. 43. 40).

Es war die Sprache, ja der Schrei des bedrängten Gewissens, der aus diesen Thesen sich zu vernehmen gab, des Gewissens, das nichts für die eigne Person suchte, ja im Aeußerlichen willig Alles über sich ergehen zu lassen bereit war, nur aber sich selbst, sei es auch mit Darangabe von Allem, unverletzt und unbefleckt zu erhalten entschlossen ist. Solche Sprache findet in den menschlichen Herzen Anklang, „es war als ob die Engel Boten liefen," die Thesen durch Europa zu tragen. — Sie war besonders bei dem deutschen Volke eines tiefen Eindruckes auf die Gewissen sicher; wie sie auch einen Widerstand ungewohnter Art, eine Kraft ankündigte, die still und demüthig, aber in sich selbst ruhend und unbezwinglich, ja der feste Punkt war, von wo aus die römische Kirche bis in ihre Grundfesten erschüttert werden sollte.

Der Kampf selbst, der in seinen Anfängen durchaus nur abwehrenden Charakter an sich trug, durchlief aber drei Stadien, durch welche die Reform sich Raum zu schaffen hatte.

Zuerst ward der Kampf gegen den Ablaß von Luther in der Voraussetzung geführt, daß die hohen Würdenträger, der Papst wenigstens ihn mißbilligen würden. Es wendet sich Luther, während er mit festem, starkem Wort gegen die Vertheidiger des Ablasses, besonders Sylvester Prierias und J. Eck von Ingolstadt seine Stellung behauptet (auch die Folgerungen für die Kehrseite des Ablasses zieht, den Kirchenbann und seine Kraft, dem er ein Recht für die äußere Kirchengemeinschaft, aber keine Macht über die innere Zugehörigkeit zu Christus zugesteht), devot auch nach Rom mit seinen umgearbeiteten Thesen und deren ausführlicher Erläuterung, um sie gegen Mißverständnisse zu decken und erbietet sich zum Gehorsam gegen den Papst in dem begleitenden Schreiben. [1] Aber Rom, dem man zugestehen muß, daß es

[1] Luthers Werke von Walch XV, 496.

anfangs glimpflich verfuhr, ohne Zweifel zurückgehalten weniger durch Schamgefühl über das Geschehene als durch Mahnungen zur Bedachtsamkeit, die von Männern wie Erasmus, vielleicht auch dem sächsischen Kurfürsten ausgingen, sowie durch die eigene mildere Weise Leo's X. geleitet, dem Ton und Gebahren eines Tetzel, Sylvester Prierias oder auch Ecks doch zu häßlich erscheinen mochte, machte doch nicht Miene, irgend etwas von dem Geschehenen zu mißbilligen oder als Mißbrauch zu bezeichnen. Statt nach Rom ward Luther nach Augsburg citirt vor Cardinal Cajetan, der im Namen des Papstes Widerruf seiner Lehre von der Nothwendigkeit des Glaubens zum Sakramentsgenuß, Widerruf seiner Angriffe auf den Ablaß, und Unterwerfung unter die Kurie verlangte, die seine Lehre mißbillige. Dem hatte er, an der Nothwendigkeit des Glaubens festhaltend, nur entgegenzusetzen, daß er den Satz des kanonischen Rechtes, der den Ablaß auf das Verdienst Christi und der Heiligen gründen wolle, für Menschenlehre, die heilige Schrift als über dem Papst stehend ansehe. Er verließ Augsburg, weil von seiner Gefangennahme geredet wurde, mit einer Appellation a Papa male informato ad Papam melius informandum. Aber auch diese Position wurde ihm abgeschnitten durch die päpstliche Sanktionsbulle der Ablaßlehre vom 9. November 1518, in welcher der Papst sich nicht bloß das Recht der Erlassung von Kirchenstrafen im Diesseits, sondern der Erlassung der zeitlichen (d. h. die Zeit des Jenseits bis zum Endegericht umfassenden) Strafe, die gemäß der göttlichen Gerechtigkeit auferlegt sei, als Stellvertreter Christi und Kraft des Verfügungsrechtes über den Schatz des Verdienstes Christi und der Heiligen zusprach.

Als von Seiten Roms die Lage soweit geklärt war, konnte nicht lange zweifelhaft sein, welches der zweite Schritt Luthers sein mußte. Dafür hatten auch die ungeschickten Vertheidiger des Ablasses auf ihre Weise hinreichend gesorgt. Denn wenn jener Dominikaner Prierias in seinem „Gespräch“, das er mit Luther anstellte, vier Grundsätze axiomatisch vorausschickte:[1] 1) die römische Kirche sei kraftweise (virtualiter) die allgemeine Kirche; die Cardinäle repräsentiren die römische Kirche und der Papst sei virtualiter das Cardinalscollegium als Haupt der Kirche; 2) der Papst, wenn er e cathedra entscheidet, könne nicht irren; 3) wer nicht bei der Lehre der römischen Kirche und des Papstes als der untrüglichen Glaubensregel, davon auch die heilige

[1] Luthers Werke von Walch XVIII, 81 ff.

Schrift ihre Kraft und ihr Ansehen nimmt, bleibe, der sei ein Ketzer; 4) die römische Kirche oder der Papst lehre nicht bloß mit Worten, sondern auch mit Thaten in Sachen des Glaubens oder Lebens: ein Ketzer sei auch, wer über die Thaten der Kirche Uebles urtheile; wenn derselbe Prierias den Ablaß damit empfiehlt, daß es überhaupt keine Gewißheit von persönlicher Sündenvergebung gebe, und so sei es besser, zu viel als zu wenig zu thun: so forderten Reden dieser Art nicht bloß einen Mann wie Luther zu kritischen Gedanken über die Rechtsbasis des Papstthums auf, das bei seinen Vertheidigern in so folgerichtiger Durchführung sich über Alles wegzusetzen, Schrift, Glauben, Gewissen zum Schweigen zu verurtheilen, der Christenheit aber nichts als blinden Gehorsam und willige Anerkennung Alles dessen was der Papst lehre oder thue, zur Pflicht zu machen die Miene annahm. Das war ein Absolutismus, wie kein Tyrann ihn zu üben unternommen hat: denn keiner hat solchen blinden, knechtischen Gehorsam auch noch als die allein Gott gefällige Tugend, als Gewissenspflicht geltend gemacht. Wenn solche Reden nun zumal im deutschen Volk auf Widerspruch und Spott stießen, so trugen sie bei Luther, dessen Grundrichtung auf Sicherheit in sich selbst, auf Gewißheit in der Wahrheit ging, dazu bei, sein Denken immer bestimmter auf die Frage nach der Begründung der christlichen Wahrheit, und zur genauesten Untersuchung zu treiben, nicht sowohl dessen, was wir zu glauben haben, als zunächst warum wir etwas, was die christliche Kirche lehrt, glauben müssen. Wir sahen oben, wie die Anfänge eines consistenten, in sich geschlossenen Standpunktes wohl schon in seiner persönlichen Frömmigkeit vorhanden waren: aber damit hielt er noch für wohl vereinbar die Unterwerfung unter die hergebrachten Autoritäten, ohne sich zu fragen, ob nicht durch das Zugeständniß einer äußeren Glaubensautorität sowohl die Autorität der heiligen Schrift als das Recht des Heilsglaubens geschädigt werde. Es kam darauf an, wenn Schrift und Glaube in ihre principielle Bedeutung einrücken sollten, daß nicht bloß beide hoch gestellt werden, sondern daß sie, jedes auf seine Weise, die ausschließliche, königliche Stellung einnehmen, mit der auf ihrem Gebiet nichts sich vergleichen, nichts rivalisiren dürfe. Wie Ein Gott, Eine Welt und Ein Mittler, Jesus Christus; ebenso Eine oberste Erkenntnißquelle und Norm des Glaubens, und Aneignungsweise des Evangeliums.

Zur lehrhaften, grundsätzlichen, nicht bloß faktischen Ausscheidung der

falschen, oder höchstens secundären Autoritäten, die ihre Norm und ihr Maß von einer höheren Instanz zu erwarten haben, wurde nun Luther durch Gegner wie Prierias, überhaupt aber durch den auf das formale, göttliche Recht der herrschenden Kirche gehenden Ton der Gegner getrieben.

Aber auch als er schon darüber volle Klarheit hatte, daß der Papst nicht bloß irren könne, sondern auch bei aller Information, irre und seine Gewalt jetzt zur Vertheidigung des Irrthums mißbrauche, fehlte noch viel dazu, daß er ebenso leicht den dritten Schritt gethan und auch die Autorität der Kirche als eine solche behandelt hätte, mit der man in gewissen Fällen in Widerspruch treten dürfe. Auch hier hält er sich, zunächst der Entscheidung ausweichend, an die gehoffte Möglichkeit, daß die Kirche als Totalität in ihrer Vertretung durch Concilien den Irrthum nicht gutheißen und befestigen könne. Er appellirte an ein künftig allgemein christlich Concil im December 1518, da des Papstes Gewalt nicht wider, noch über, sondern für die Schrift und die Majestät der Wahrheit und unter ihr stehe, und er keine Macht empfangen habe, die Schafe zu verderben und in Irrthum zu verführen. Er will durch bessere Gründe überwunden werden, d. i. die Stimme der Braut hören; denn sie ist es ihm noch, die gewiß die Stimme des Bräutigams hört. Er will ihr „Schüler, nicht ihr Gegner" sein.[1] Da sich in der kirchlichen Tradition auch leicht für das, was Luthers theuerste Erfahrung war, kirchlich unwidersprochene Zeugnisse aufstellen ließen, so schien diese Position wohl haltbar. Allein einerseits konnte die römische Kirche nicht zugeben, daß sie eine doppelte, widersprechende Tradition habe, sondern drang auf eine Autorität, welche entscheide, was Bestandtheil der wahren kirchlichen Tradition sei, wie die Väter und die heilige Schrift kirchlich korrekt zu erklären seien, und berief sich auf alte kirchenrechtliche Satzungen und auf Dekrete von Synoden, welche die göttliche Autorität der Concilien für Lehre und Leben annehmen. Andrerseits war auch für Luther des Bleibens nicht bei dem Zugeständniß der Infallibilität der Kirche, aus der (da sie ohne Organ nicht zum Worte kommen könnte) doch die Infallibilität irgend eines Organs, das in ihrem Namen zu reden und sie zu vertreten hat, folgen würde, sollte sie nicht ein illusorisches Prädikat bleiben.

Zunächst trat nach der Appellation an ein allgemeines Concil Waffen-

[1] Briefe an C. Cajetan, 17. u. 18. Oct. 1518. De Wette, Luthers Briefe. I, 162. 164.

ruhe ein: ja die Verhandlungen des Miltiz mit Luther gewannen das Ansehen, als ob derselbe mehre Schritte zurück thun und sich Rom wieder annähern wolle. Er läßt sich herbei, selbst dazu zu helfen, daß der entbrannte Kampf in die engsten Grenzen eingeschlossen, ja daß ihm keine neue Nahrung zugeführt werde. In einer besondern Schrift bezeugt er öffentlich, daß er von der römischen Kirche sich nicht trennen, ihre Macht als die höchste auf Erden anerkennen wolle; er läßt sich herbei, die anerkannte römische Lehre von der Fürbitte der Heiligen, dem Fegefeuer, den guten Werken, wie Fasten und Beten stehen zu lassen, mit Einem Wort: er läßt es sich gefallen, daß die principielle Tragweite des Kampfes, die ihm selbst noch nicht klar ist, ignorirt, gleichsam abgedämmt und das Ganze als ein Streit über einen einzelnen Punkt behandelt werde. Er willigt ein, daß diese Materie fürder stille stehe, er will sie sich selbst lassen zu Tode bluten, und nicht weiter darüber schreiben, wie er denn zu große Hitze und Schärfe gezeigt zu haben bekennt.[1]

Luther war hier in großem Gedränge. Nicht bloß, daß seine weltliche Obrigkeit, so hoch sie ihn hielt, die äußerste Nachgiebigkeit wünschte, er seinerseits die zarteste Scheu trug, den Kurfürsten in seine Sache hereinzuziehen oder mit verantwortlich zu machen, nicht bloß, daß Auswanderung nach Frankreich ihm nahe gelegt wurde: es war seine Pietät gegen die Kirche, die ihn einem so milden Vertreter wie Miltiz gegenüber in die größte innere Noth brachte. „Da ich viel Argumente, sagt er später, die mir im Wege lagen, durch die Schrift überwunden hatte, habe ich letzlich dieß Eine, daß man die Kirche hören sollte, mit großer Angst, Mühe und Arbeit durch Christus Gnade überwunden. Denn ich hielt mit viel größerem Ernst und rechter Ehrerbietung und das von Herzen des Papstes Kirche für die rechte Kirche, denn diese schändlichen Lästerer und Verkehrer, die jetzt hoch wider mich sprechen. Hätte ich den Papst verachtet, wie ihn jetzt verachten, die ihn sehr loben, so hätte ich besorgt, die Erde würde in derselben Stunde sich aufgethan haben und mich verschlungen, wie Korah und seine Rotte.“

Gleichwohl in jenem übrig bleibenden einzigen Streitpunkt über den Ablaß gibt er nichts nach; lehnt nicht bloß einen Widerruf auf das Bestimmteste ab, sondern auch der Widerpart soll schweigen bis zum Austrag

[1] Unterricht auf etliche Artikel der Heiligen Fürbitte, Fegefeuer, gute Werke, Fasten, Beten, römischer Kirchengewalt XV, 843.

der Sache, für dessen Herbeiführung drei deutsche Bischöfe, die er nennt, wirksam sein sollen. Seine Angriffe auf den Ablaß sollen also vorerst als ebenso berechtigt dastehen wie die gegnerische Ansicht, bis etwa ein deutsches Schiedsgericht anders entschiede. Man sieht ferner, dem römischen Stuhl läßt er seine Gewalt, weil daran nichts liege für die Seligkeit, weil der Kirchen Gewalt sich nur auf Aeußeres beziehe und bei Anerkennung der erwähnten Lehren ist er doch nicht gemeint, den Grundsatz aufzugeben, daß Christus über Alles und Gottes Gebot höher zu achten ist als das der Kirche.[1]

Jene Nachgiebigkeit und Bereitwilligkeit, auch seinerseits vorgekommene Fehler zu bekennen, war ein Akt großer Selbstüberwindung, zumal er wohl wußte, wie er schon der Liebling des deutschen Volkes geworden war, er auch sein ganzes bisheriges Auftreten, wie aus vielen Aussprüchen dieser Zeit erhellt,[2] entschieden aus deutschnationalem Gesichtspunkt und in Zusammenhang mit dem erwachten, regeren, geistigen Leben der deutschen Nation überhaupt, als ein Stück der Emancipation deutschen Geistes von dem italienischen betrachtete.

Lag nicht in diesem Moment, wie später kaum je wieder die Möglichkeit nahe, daß die römische Kirche den Mißbrauch des Ablasses abstellte, aber ohne über diesen einzelnen Punkt in der Reform hinauszugehen? Und was dann? — Luther hatte inzwischen, bis man sich in Rom über die Resultate der Miltiz'schen Verhandlungen aussprach, Zeit genug, die Frage in Erwägung zu nehmen, ob, wenn die äußersten Mißbräuche des Ablasses kirchlich reprobirt würden, das Unerläßliche schon gegeben wäre? Er mußte wohl sehen, daß bei dem besten Willen, den Ablaß als eine einzelne offene Frage zu betrachten, dieses doch zur Unmöglichkeit werden werde, nicht bloß um der Masse der Freunde des Ablasses willen, sondern auch wegen früherer päpstlicher Sanktionen desselben, die durch die neueste Bulle erneuert waren; endlich, weil Luthers religiöses Bedürfniß, auf eine göttliche Gewißheit von der Sündenvergebung gerichtet, und erfüllt von dem Eindrucke der Heiligkeit Gottes, das göttliche Recht Sünde zu vergeben oder zu behalten einem Menschen nicht zuschreiben konnte. Damit war aber der römische Priesterbegriff in seinem Mittelpunkte angegriffen. Doch sollte die Klärung der Lage durch den schon bezeichneten, neuen, dritten Schritt nicht lange ausbleiben.

[1] Luthers Werke von Walch XV, 845.
[2] De Wette I, 145.

Aus der schiefen Stellung, in die Luther durch Miltiz gekommen war, sollte ihn die Hast und der blinde Eifer Eck's befreien, eines Mannes, dem man die richtige Widderung über die innere Bedeutung und Tragweite der ersten Angriffe Luthers nicht absprechen kann. Die Thesen Luthers waren ein Nothschrei des Gewissens; Eck, wissenschaftlich zu folgern gewohnt, war der Mann, dessen ketzermacherische Neigungen geschickt waren, Folgerungen, die Luthers Pietät gegen die Kirche sich lieber verborgen hätte, als unausweichlich hinzustellen, wenn er nicht auch seine Sätze über die Erkenntnißquellen christlicher Wahrheit und über die Autorität der Kirche aufgebe.

Der mit Miltiz verabredete Waffenstillstand wurde von Eck gebrochen, nicht durch die lange zuvor mit Carlstadt verabredete Disputation an sich, die zu Leipzig statt fand (27. Juni bis 16. Juli 1519), sondern durch Ecks Angriffe auf Luther vor derselben, worüber dieser sehr entrüstet wurde.[1] Die päpstliche Gutheißung der Miltiz'schen Bedingungen fehlte auch noch. Bei der Disputation selbst, an der nun auch Luther sich betheiligte, bestritt dieser die wesentliche Zugehörigkeit des Papstthums zur Kirche auf Grund des Neuen Testaments: dasselbe sei eine spätere geschichtliche Bildung. Eck berief sich auf die Stellen des Neuen Testaments über Petrus, die er auf den Papst als Nachfolger des Petrus bezog. Da Luther diese Deutung als unnatürlich verwarf, so sprang Eck, die petitio principii nicht scheuend, auf das Selbstzeugniß der römischen Kirche über, durch deren Autorität auch das Schriftverständniß normirt werde. Dogma sei doch, daß nur die römische Kirche die wahre sei, das sei zu Costniz gegen Wycliffe und Huß ausgesprochen; ob Luther sich etwa der Ketzerei des Huß anschließen wolle? Jetzt war der verhängnißvolle Augenblick gekommen, wo Luther entweder die erkannte Wahrheit verleugnen, oder sie trotz Concil, wie Papst bekennen mußte. Er bekannte, in Costniz seien auch rechte christliche Sätze verdammt worden, und damit hatte er auch die Fallibilität der Concilien behauptet, ihre Autorität angegriffen. Eck erhob großes Geschrei über das Luthern entrissene Zugeständniß und eilte nach Rom, dort den Abschluß des Processes gegen Luther zu betreiben. Es ist möglich, daß der römische Hof zu größerer Schonung geneigt geblieben wäre, wenn Luther die für ihn weit günstigere Position,

[1] Akten der Disput. bei Löscher, vollständige Reformationsakta und documenta (über 1517—19). Leipzig 1720. 3 Bde. III. 215 ff. 292 ff. Vgl. auch Th. Wiedemann, Dr. J. Eck. 1865. S. 75 ff.

an das Urtheil der Kirche zu appelliren, behauptet hätte. Aber was hätte es geholfen, sich auf die heilige Schrift zu berufen gegen den Ablaß und des ihn neu sanktionirenden Papstes göttliche Autorität, diese zwei von ihm schon klar erkannten Punkte, wenn die Kirche das Recht hätte, das Gesetz der Auslegung zu sein? Luther sollte zu Leipzig zu der Erkenntniß kommen, daß das Evangelium seine Wahrheit in sich selbst trage, und auch nicht durch den Widerspruch von Concilien zur Unwahrheit werden könne. Aber allerdings machte er sich dadurch äußerlich wehrloser: denn die Verwerfung der göttlichen Autorität von Papst und Concilien mußte Jedem höchst gefährlich und alles auf Willkür zu stellen scheinen, der die heilige Schrift für dunkel und unsicher ansah, und von einer innern Selbstbezeugung der Wahrheit keine Ahnung hatte.

Der Papst fand jetzt auch nach der Wahl Carls V. und den Erklärungen der Universitäten Paris, Cöln, Löwen gegen Luthers Sache, während nur Erfurt für ihn war, die Dinge so angethan, um das entscheidende Wort seinerseits auszusprechen, das Wort des Bannes, der Excommunikation Luthers und der von ihm vertretenen Wahrheit. Die Bulle Exurge Domine vom 15. Juni 1520 verwirft 41 Sätze Luthers als verderblich, anstößig oder ketzerisch. Luther halte den Glauben hoch gegen alle Sakramente und Werke, verwerfe es, daß die Sakramente des Neuen Testaments ex opere operato rechtfertigen; er leugne das Fegefeuer, die Freiheit des Willens, stelle die Concilien über den Papst und lehre den Kirchenbann geringschätzen. Er fordre die Communion unter beiderlei Gestalt für die Laien. Seinen Büchern wurde Verbot und Verbrennung, ihm selbst der Widerruf binnen 60 Tagen, lutherischen Lehrern Gefängniß, Exil, den Orten, da sie sich aufhalten würden, Belegung mit Interdikt in der Bannbulle zugedacht. So wurde Luther aus der Kirche, über die der Papst Gewalt hat, mit den Seinen gewaltsam ausgestoßen. Nicht er trennte sich von dieser Kirche, statt ihr in ihrer inneren Noth die Treue, die er als Pflicht noch so eben anerkannt hatte, zu beweisen, sondern die römische Kirche hat sich damals von der Stimme des christlichen Gewissens getrennt, dessen Sprecher Luther für das deutsche Volk geworden war. Sie verstieß ihn, der sie nicht verlassen wollte: sie wollte oder konnte nicht mehr das Zeugniß der evangelischen Wahrheit ertragen. Luther, der, bevor die Bulle in Deutschland verbreitet war, noch einmal zu einem Schreiben an den Papst, 6. September 1520, sich hatte

bewegen lassen, aber schon im Vorgefühl der kommenden Dinge in hohem Freimuth das Wort nahm, um nicht seinerseits an der Trennung schuld zu sein, erneute 17. November 1520, als die Publikation der Bannbulle begonnen hatte, seine Appellation an ein allgemein christlich Concil, [1] das ihm wenigstens die Bedeutung einer rechtlichen Appellationsinstanz noch hatte, [2] da die Fehlbarkeit desselben noch nicht die Nothwendigkeit des Irrens in sich schloß, und ließ zugleich seine Schrift „wider die Bulle des Antichrist" ausgehen. Dahin sei es mit Rom gekommen, daß es die Wahrheit weder mehr widerlegen könne, noch hören wolle. Es suche seinen letzten Behelf in Frevel und Gewalt. Er warne treulich, so viel an ihm sei, daß Jeder sein Selbst wahrnehme. „Mein soll er vergessen, es soll wissen Jedermann, daß er mir keinen Dienst thut, so er die Bulle verachtet, wiederum keinen Verdrieß, ob er sie hochachtet. Ich bin von Gottes Gnaden frei, darf und will mich der Dinge keins weder trösten noch entsetzen. Ich weiß wohl, wo mein Trost und Trotz stehet, der mir wohl sicher stehet vor Menschen und Teufeln. Ich will das Meine thun, ein Jeglicher wird für sich antworten an seinem Sterbe- oder jüngsten Tage." Schon dachte er auch an formelle Absagung von Rom durch einen feierlichen Akt, die Verbrennung der Bannbulle (die am 18. December 1520 statt fand). Hatte Rom gehofft, auch jetzt wie sonst lästiger Zeugen der Wahrheit durch Kerker und Tod sich zu entledigen, so sollte Feuer und Schwert dießmal seine Kraft versagen; dafür hatte die Theilnahme deutscher Nation an Luthers Werk schon gesorgt. Er selbst, seit er auf der Leipziger Disputation jenes verhängnißvolle Wort von Irrthümern selbst der Concilien gesprochen, und die Reformbedürftigkeit der Kirche auch in der Lehre und nicht bloß in Disciplin und Leben ausgesagt, fühlte sich nun wie in einer neuen Welt der evangelischen Freiheit, und es strömten ihm in einer ihn selbst in Erstaunen setzenden Weise reformatorische große Gedanken in einer Fülle zu, durch welche die nächsten Jahre zu den innerlich produktivsten und reichsten seines Lebens geworden sind. Er ist dabei selbst von dem Lichte überrascht, das die an einem Punkt ihm aufgegangene Erkenntniß über eine Welt von Irrthümern ihm ausgoß. Seitdem jener einzelne Punkt von der freien Gnade Gottes in Christus, die vom Glauben zu ergreifen ist, sich frei als Princip von allgemeinerer Bedeutung geltend

[1] Luthers Werke von Walch XV, 935.

[2] Luthers Werke von Walch XV, 1733.

machen konnte, hatte er daran den Schlüssel gefunden, der ihm immer neue Schätze des Evangeliums aufschloß. Ausgestoßen von Rom mit den Seinigen mußte er auf die Einrichtung und Gewinnung einer neuen kirchlichen Heimath Bedacht nehmen. Seine Seele, so lange in mönchischer und römischer Haft gehalten, weitet sich und streckt sich zugleich nach Allem aus, was groß wäre und würdig, einem gereinigten Leben deutscher Volkskirche einverleibt zu werden. Es gehört hieher besonders seine nunmehrige Stellung zum Humanismus, zur deutschen Nation, ihrem christlichen Adel und ihrem staatlichen Gemeinwesen. Von dem Humanismus, zu welchem Luther besonders durch Melanchthon in freundliche Beziehung trat, sowie von der Universität Wittenberg, die sich zum Vorort der Reformation gestaltete, soll nachher die Rede werden. Wir verweilen zunächst bei den Schriften, in welchen Luther seine reformatorischen Ideen niederlegte, — klassische Monumente der Reformation an sich, aber auch ihrer Wirkung wegen ewig denkwürdig. Denn die in diesen Schriften verkündete Reformation und keine andre hat das deutsche Volk angenommen. Es sind das die drei Hauptschriften Luthers: An kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung; von der babylonischen Gefangenschaft und von der Freiheit eines Christenmenschen; [1] wozu noch die erste Ausgabe der Loci theologici oder Hypotyposen von Melanchthon zu rechnen ist.

Die erste dieser Schriften Luthers ist durchdrungen von dem Bewußtsein, daß er in seiner Sache zugleich dastehe als Christ und als Sohn der deutschen Nation, die er in begeisterter, ergreifender Sprache anredet. Anlaß war die Bundesgenossenschaft, die ihm der ritterliche Humanist Ulrich von Hutten, der tapferste Ritter der Zeit Franz von Sickingen, Sylvester von Schauenburg und Andere eben damals anboten, als der Bannstrahl in Rom unter Anschüren des Johann Eck, wie allbekannt war, geschmiedet wurde. Man hat nicht bloß den Ton dieser Schrift und der von der babylonischen Gefangenschaft zu heftig, sondern auch ihren Inhalt revolutionär gefunden, aber die Reformation, wie sie in diesen drei Schriften dem deutschen Volke vorgebildet wurde, und von demselben angenommen ist, kehrt zu den Ideen zurück, welche das Princip der urchristlichen, wahren Ordnung enthalten. Wer das allgemeine Priesterthum der Gläubigen verwirft, der spricht sich

1 Luthers Werke von Walch XV, 1940; XIX, 4 ff. 1206 ff.

selbst das Anrecht an die Reformation ab, und hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er sich in diesem Gebiete, dem Entstehungspunkte der Reformation fremd fühlt und seine kirchliche Heimath noch nicht gefunden hat. Wer bedauert, daß hier der episcopale Organismus und seine Autorität durchbrochen sei, der möge entweder den damaligen Episcopat anklagen, daß er Rom sündigen Beistand für den Ablaß, statt Widerstand leistete, daß er lieber im Schatten des päpstlichen Stuhles das Seine suchte, als der Reformsynoden und seiner Pflichten gedenkend die Reform in die eigene Hand nahm, oder aber möge er sich selbst darob anklagen, daß ihm über dem Interesse für die äußere Einheit und Ordnung der Sinn für das Wesen abhanden gekommen, die innere Verwesung aber zu etwas Gleichgültigem oder Besserem geworden ist, als das verjüngte, wenn gleich angefochtene und kämpfende Leben. Wo in aller Welt sollte bei der Stellung, die der Episcopat, selbst der deutsche, einnahm, Hoffnung auf Besserung durch ihn und seine Versammlungen sein, nachdem derselbe die neue päpstliche Ablaßbulle widerspruchlos acceptirt hatte? Da in den erwähnten drei Schriften gleichsam ein Aufriß der Reformation enthalten ist, so heben wir die Hauptgedanken derselben hervor.

Die erste will ein Nothruf sein, „ob Gott jemand den Geist geben wolle, seine Hand zu reichen der elenden Nation." Die Romanisten, beginnt er, haben drei Mauern um sich gezogen, daß sie niemand hat mögen reformiren, dadurch die ganze Christenheit gräulich gefallen ist. Zum Ersten da man auf sie hat gedrungen durch weltliche Gewalt, haben sie gesagt, weltliche Gewalt habe nicht Recht wider sie. Zum andern, hat man sie mit der heiligen Schrift wollen strafen, setzten sie dagegen, es gebühre die Schrift Niemand auszulegen, denn dem Papst. Zum dritten, drohete man ihnen mit Concil, so erdichteten sie, es möge Niemand ein Concil berufen, denn der Papst. Also haben sie drei Ruthen uns heimlich gestohlen, daß sie mögen ungestraft sein, und sich in sichere Befestigung dieser Mauern gesetzt, alle Büberei und Bosheit zu treiben. Die Concilien haben sie matt gemacht und dem Papst volle Gewalt gegeben über alle Ordnung des Concils, also daß gleich gilt, es seien viele Concilien, oder keine. Nun helfe uns Gott und gebe uns der Posaunen eine, damit die Mauern Jericho wurden umgeworfen, auf daß wir diese stroherne und papierne Mauern auch umblasen.

Und nun geht er los auf die erste Mauer, den römischen Unterschied zwischen Laien- und Priester-Recht in der Kirche, wobei er zum ersten Mal

die protestantische Idee des selbstständigen christlichen Staates entwickelt auf Grund der Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums.

Alle Christen, sagt er, sind wahrhaft geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied außer des Amts halber allein. Die Ordination, Salbung, Tonsur macht keinen zum geistlichen Menschen, dagegen werden wir allesammt durch die Taufe zu Priestern geweihet, wie St. Petrus spricht: Ihr seid ein königliches Priesterthum. Damit will er aber nicht einer Auflösung des kirchlichen Organismus das Wort reden, denn er fährt fort: Ob wir gleich alle Priester sind, so ziemet doch Niemand sich (eigenwillig) hervorzuthun und dies Amt zu üben; gerade weil Alle deß gleiche Gewalt haben, darf nicht ein Einzelner sich herausnehmen, das Amt zu versehen ohne Bewilligung und Erwählung der Gemeine. Aber dazu gehört nicht priesterliche Ordination. Eine Christen-Gemeinde in einer Einöde könnte sich einen Geistlichen wählen.[1] Der Priester ist ein Beamter; „weil er das Amt hat, geht er vor; wird er aber abgesetzt, so ist er ein Bürger oder Bauer, wie die Andern. Da haben sie aber erdichtet characteres indelebiles.“ Hiermit hat er das römische Sakrament der Sakramente, die priesterliche Ordination, welche die Macht zur kräftigen Verwaltung der Sakramente verleihe, verworfen. Indem ihm nun Geistlich und Weltlich keinen andern Unterschied bildet außer des Amtes und des Werkes halber, so kommt er, in Anwendung hievon, auf das Verhältniß von Kirche und Staat. Beide sind ihm Seiten des einen christlichen Volkslebens, welches als ihre höhere Einheit ihm vor Augen steht, und zwar coordinirte, ebenbürtige Seiten. Er will nicht den Staat zur obersten Einheit machen, etwa auch mit kirchlichen Funktionen ihn bekleiden; er will nicht die Alleinherrschaft der Kirche mit einer Alleinherrschaft des Staates vertauschen; ihm steht vor Augen der Organismus des christlichen Volkes als eine Einheit, aber mit unterschiedlichen Funktionen, so zwar, daß er voraussetzt, alle Glieder des Volkes gehören beiden Seiten lebendig und aktiv an. Aber was er allerdings als die neue Erkenntniß besonders hervorzuheben hat, ist, daß der Staat (die Obrigkeit) auf seine Weise von Gottes Gnaden sei, wie die Kirche und nicht als ein weltlich, irdisch Ding verächtlich dürfe behandelt werden.

Christus hat nicht zweierlei Art von Körper, einen weltlich, den andern geistlich — ein Haupt ist über das Ganze und einen Körper hat es; jegliches

[1] Vgl. auch Luthers Brief an die Christen zu Prag s. u.

Gliedmaß aber hat sein Amt und Werk und soll darin Priester sein. Also kann und soll Priesterthum auch geübt werden in dem sogenannten weltlichen, alltäglichen Beruf, auch in den Gewerben, so daß vielerlei Werke, alle in einer Gemeinde sind, Leib und Seele zu fördern, gleichwie die Gliedmaßen des Körpers alle eins dem andern dienen. Die Beamten der Kirche haben Wort und Sakramente zu verwalten, die weltliche Obrigkeit führet das Schwert zum Schutz und zur Strafe, auch über die Geistlichen, und falsch ist die Lehre, daß weltliche Obrigkeit die Geistlichkeit nicht strafen dürfe. Vielmehr darf sich die Obrigkeit auch der Kirche und ihrer Bedürfnisse annehmen, denn unnatürlich, geschweige unchristlich ist, daß ein Glied dem andern nicht helfen, seinem Verderben nicht wehren sollte; ja, je edler das Glied ist, je mehr die andern ihm helfen sollen. Darum soll der Obrigkeit Amt, die von Gott verordnet ist, frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, Niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe, Priester, Mönche, Nonnen, oder was es ist, sie dräuen oder bannen wie sie wollen. Wer schuldig ist, der leide; was geistlich Recht dawider gesagt hat, ist lauter erdichtete römische Vermessenheit. „Also meine ich, diese erste Papiermauer liege darnieder, sintemal weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers."

Die andere Mauer sei noch böser und untüchtiger, nämlich: daß sie allein wollen Meister der Schrift sein und den Papst unfehlbar nennen. Wie sehr er auch irren möge, er kann so nicht mehr aus der Schrift überführt werden. Aber wozu wäre da heilige Schrift noch noth oder nütze? lasset sie uns verbrennen und begnügen an den ungelehrten Herrn zu Rom, die der heilige Geist inne hat, der doch nur fromme Herzen mag inne haben! Die Schrift lehrt nicht, daß dem, der gerade oben ansitzt, zu glauben sei, sondern dem, welchem etwas Besseres offenbart wird. (Cor. 14, 30.). Und da alle Christen sollen von Gott gelehrt werden (Joh. 6, 45. Jes. 54, 13), so kann geschehen, daß ein geringer Mensch den rechten Verstand hat, der Papst und die Seinen böse sind, nicht rechte Christen, noch von Gott gelehret. Und hat der Papst nicht viel Irrthum? Wer wollte der Christenheit helfen, wenn der Papst irret, wo nicht einem Andern, der die Schrift für sich hat, mehr geglaubt würde, als dem Papst? Es giebt Christen unter uns, die den rechten Glauben, Geist und Verstand Christi haben, warum soll man die verwerfen und dem Papst glauben? da müßten wir nicht mehr beten: Ich

glaube in eine heilige christliche Kirche, sondern: ich glaube in den Papst zu Rom, was nichts anderes als ein teuflischer Irrthum wäre. Ueber das, so sind wir alle Priester, haben Einen Glauben, Ein Evangelium, Einerlei Sakrament. Wie sollten wir da nicht auch Macht haben, zu schmecken und zu urtheilen, was da recht oder unrecht im Glauben wäre (1. Cor. 2, 15. 2. Cor. 4, 13.). Darum sollen wir muthig und frei werden und den Geist der Freiheit (2. Cor. 3, 17.) nicht lassen mit erdichteten Worten der Päpste abschrecken, sondern frisch hindurch Alles, was sie thun oder lassen, nach unserm gläubigen Verstand der Schrift richten und sie zwingen, zu folgen dem besseren und nicht ihrem eigenen Verstande. „Gläubiger Verstand der Schrift" ist ihm also das Maaß aller Dinge, nicht das reine Privaturtheil, nicht der subjective Verstand, den er ja gerade auch am Widerpart straft. Er will vielmehr eine Bewährung und Prüfung alles Subjectiven an dem objectiven, in sich klaren Schriftwort, ja er respektirt auch das kirchliche Gemeinurtheil besonders der alten Väter, läßt aber allerdings keine solche Abhängigkeit zu von Papst und Bischöfen, als hätten sie sicher oder gar allein den heiligen Geist.

Auch die dritte Mauer: die Behauptung, daß nur der Papst darf ein Concil berufen, ist ohne Grund, wie die alten Concilien weisen; auch die christlichen Fürsten können, ja sollen jetzt berufen ein frei christlich Concil, sintemal sie nun sind auch Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen. Ein jeglicher Bürger der geistlichen Stadt Christi soll löschen, wo ein Feuer des Aergernisses sich erhebt, es sei an des Papstes Regiment, oder wo es wolle. Es ist keine Gewalt in der Kirche, denn nur zur Besserung; will der Papst Gewalt brauchen und wehren ein frei christlich Concil, so sollen wir ihn und seine Gewalt nicht ansehen, und ob er bannen und donnern würde, soll man deß verachten und soll ihn wiederum bannen. Und ob auch Zeichen für ihn geschähen wider die weltliche Gewalt, so soll man darin Lügenwunder sehen, ob es auch mit Wundern und Plagen regne und schlosse. Die Schlüssel sind der ganzen Gemeinde gegeben, nicht allein Petro. Für ein künftig frei christlich Concil macht er dann Reformvorschläge, theils die Lehre betreffend, theils die kirchliche Ordnung. Er will Abschaffung des kanonischen Rechtes, sofern es dem Klerus die Herrschaft und den Reichthum gebe; Wiedereinsetzung des Kaisers in seine früheren Rechte der Kirche gegenüber, Abschaffung des Fußkusses, der Bettelklöster, der Vergebung deutscher Lehen an römische Sendlinge, Aufhebung des Cölibats und der Wallfahrten. Besonders aber

fordert er Reform des Schul- und Erziehungs-Wesens von der Volksschule an bis zu den Universitäten. Die Bibel will er in die Mitte gestellt wissen, die scholastischen Sentenzen abgeschafft. An den Hussiten habe sich die Christenheit schwer versündigt, sie verdienen Anerkennung und Versorgung mit einem Bischof. Mögen sie über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl denken, wie sie wollen, es komme nur darauf an, daß sie die Wirklichkeit derselben annehmen.

In dieser Schrift hat sich Luther keineswegs an den Standpunkt des Adels verkauft. Er hat keinen Gefallen gehabt an einer Empörung desselben wider den Kaiser aus Standes-Interessen, noch an Wegen der Gewalt und Revolution, im Gegentheil diese Schrift, die wie ein gewaltiger Drommeten-Ton zu der christlichen Pflicht ruft, wendet sich ebensowohl an den Kaiser, als an den christlichen Adel deutscher Nation. Da die Hoffnung, die bestehende kirchliche Obrigkeit werde helfen, die er bis zum Beweis des Gegentheils festgehalten hatte, gescheitert war, da wendet er sich, damit die Bewegung nicht wild die Ufer überschreite, wie nur zu bald im Bauernaufruhr geschah, an die bestehende christliche Obrigkeit, die fürstliche Gewalt, nicht, damit sie nun in der Kirche herrsche und entscheide, sondern damit sie die Zügel in die Hand nehmend ein frei christlich Concil berufe und dieses entscheiden lasse, in der Hoffnung, daß so in Bewahrung der Einheit und Ordnung die Wahrheit zum Siege komme. Das ist nicht Revolution, sondern Sinn für eine geordnete Christenheit, allerdings auf Grund der protestantischen Auffassung der Laienschaft und des Staats. Es soll nicht geleugnet werden, daß diese von den Fürsten zu leistende Nothhülfe die Kirche theuer konnte zu stehen kommen und vielleicht neue Gefahr gebracht hätte, wenn die kaiserliche Macht in Erinnerung an ihre Vergangenheit unter den Carolingern und Ottonen zur Vereinigung geistlicher Gewalt mit der weltlichen,[1] sich an die Spitze des Reformwerkes und damit der Kirche gestellt und, was dann unausbleiblich war, sich zur alten Herrlichkeit und Macht hergestellt hätte. Aber es hat noch Niemand zeigen können, wie auf anderem Wege, als durch Beiziehung der fürstlichen Gewalt eine geordnete Reform und eine wirkliche Volkskirche im Gegensatz zur Geistlichkeitskirche hätte erreicht werden können. Die Noth rief die Fürsten herbei, zeitweilig versäumte regimentliche Functionen der Bischöfe zu

[1] Vgl. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 1860. I, 123 ff. 316 ff. 476 ff.

übernehmen; nie aber hat Luther ihnen ein göttliches Recht auf die Regierung der Kirche oder in Glaubenssachen zuerkannt. Allerdings jedoch hat er den Druck der Kirche durch die Staatsgewalt für ein äußeres Leiden geachtet, das minder giftig und gefährlich sei, als das innere Verderben der Kirche durch Umsetzung ihres Wesens in eine gesetzliche Hierarchie.

Die dogmatische Seite des Reformentwurfs wird in der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft" Oct. 1520 zur Erörterung gebracht.[1] Es kommen hier schon fast alle die Irrthümer zur Sprache, von denen die evangelische Kirche sich losgesagt hat. Den Mittelpunkt bildet die römische Lehre von den Sakramenten, die er nach dem Richtmaaß des mit der Schrift einigen, evangelischen Glaubensprincips beurtheilt, so zwar, daß von den Sakramenten aus immer wieder auch auf die andern Lehren geblickt wird.

Zum Begriff des Sakraments gehöre ein Wort der Einsetzung und Verheißung verbunden mit einem sinnlichen Zeichen, wie schon Augustin lehre, daher nicht sieben, sondern nur drei Sakramente seien: Taufe, Abendmahl, Buße, ja strenge genommen nur zwei, weil bei der Buße das äußere Zeichen fehle.

Das Abendmahl sei nicht ein Opfer, nicht ein verdienstliches Werk, sondern eine Gabe Gottes, daher der empfangende Glaube hier wie überhaupt bei den Sakramenten die Hauptsache sei. Damit tritt er dem opus operatum entgegen. Auch die Verwandlungslehre beanstandet er, hält nur an der Gegenwart Christi fest, ohne über die Art seiner Verbindung mit den Elementen etwas aussagen zu wollen. Da ihm schon jetzt die Bedeutung des heiligen Abendmahls in dem gläubigen Genusse liegt, nicht in der Messe, noch in der Schaustellung, so war es nur natürlich, daß sein Zweifel gegen die Verwandlungslehre sich zur Leugnung steigerte, nachdem er erkannte, wie die Anbetung der Hostie sich so natürlich an die Verwandlungslehre anschließe.[2]

Die h. Taufe ist ihm nicht bloß ein Bild, sondern ein Anfang des geistlichen Sterbens und der Auferstehung des Menschen, welches beides fortgesetzt werden soll das ganze Leben hindurch, so daß das ganze Leben eine wachsende Taufe sei, sich vollendend an jenem Tage (§. 104).[3] Die Gnade der Taufe ist eine bleibende in ihrer Gültigkeit und kann nicht aufgehoben

[1] Luthers Werke von Walch XIX, 4—153.

[2] Heinrich VIII., Defensor fidei, gegen diese Schrift Luthers auftretend, trug dazu bei, daß dieser die Transsubstantiation als überflüssiges Wunder bestritt.

[3] Luthers Werke von Walch XIX, S. 64 ff.

werden, außer durch beharrlichen Unglauben. Er preiset es, wie reich das einen Christenmenschen mache, zu wissen, daß man getauft sei, nicht von einem Menschen, sondern von der Dreieinigkeit selbst durch den, der in ihrem Namen tauft. Gering heißt es ihm von der Kraft der Taufe gedacht, wie auch über ihre Wirkung schon im Augenblick des äußeren Aktes möge gedacht werden, wenn das Sakrament als „ein geschwinde überhingehender Handel und nicht als ein beständig währender" angesehen werde. Denn nimmt man an, die Gnade werde, sei es auch in der reichsten Fülle, eingegossen in der Taufe, aber hernach durch die Sünde wieder ausgeschüttet, so daß die Taufe also ganz vernichtet wäre, so müßte man durch einen andern Weg hernach zum Himmel eingehen. Da würde dann die ganze Reihe der katholischen Sakramente als Ersatz der verlorenen Taufe eintreten müssen, die Buße, die Confirmation und die letzte Oelung. „Deine Taufe wird niemals vernichtet, du verzweifeltest denn und wolltest nicht zu deiner Seligkeit wieder kommen." Er erkennt auch (§. 107), wie in dieser Lehre von der immerwährenden Gültigkeit und Kraft der Taufe die objektive Basis, der Grundstein für die christliche Freiheit gewonnen sei, denn die Lehre von der Vernichtung der Taufe und damit der Freiheit in Gott und der Kindschaft ist ja in römischer Lehre der Ausgangspunkt, um nun an Stelle der zuvorkommenden Gnade der Taufe die Heilsordnung der späteren Sakramente zu setzen, durch welche dem Menschen genugthuende Leistungen auferlegt werden, die ihn nun in dem oben beschriebenen Zwiespalt und in der inneren Abhängigkeit von der Kirche, in der gesetzlichen Knechtschaft ewig festhalten. — Bei der Frage, wie die Taufe so Großes vermöge, verbindet er auch hier aufs Innigste das Wort der Verheißung und den Glauben, der es ergreift, das opus operatum wird auch hier abgewiesen; die Taufe für sich nützet Niemand, rechtfertigt Niemand ohne Glauben nicht des Taufenden aber des Getauften. Er faßt dabei die Kindertaufe noch nicht eingehender ins Auge und verlangt daher nicht Taufe zum künftigen Glauben, sondern Glauben schon vor der Taufe. Unklar redet er noch und mit innerer Unsicherheit von einem schlummernden Glauben der Kinder und von einem stellvertretenden Glauben der Pathen. Zum Abschluß kam ihm die Lehre von der Kindertaufe erst nach der wiedertäuferischen Bewegung, die seine Verwerfung des opus operatum in der Art sich aneignete, daß sie, weil Glaube schon vor der Taufe noth sei, der Kindertaufe eine besondere Kraft absprach.

Aus seiner Lehre von der Taufe ergab sich auch eine andere Stellung zu den Gelübden; das Taufgelübde ist das einzige nothwendige, durch das aber auch alle anderen, besonderen aufgehoben werden, denn alles Christliche, wozu wir verpflichtet sind, ist in dem Taufgelübde enthalten. Nicht minder ergiebt sich ihm aus dieser Erkenntniß von der Taufe nothwendig, daß die Buße mit der Absolution kein neues Sakrament sei (kein baptismus iteratus), sondern nur Wiederauffrischung der Taufgnade durch sie gewonnen wird, wenn zu der Zerknirschung, die er festhält, der Glaube hinzukömmt, durch welchen die Taufgnade uns erneuert wird. Die confessio als Beichte aller einzelnen Sünden sei unmöglich, die genugthuenden Werke seien gänzlich zu verwerfen. Die vier anderen Sakramente haben theils nicht Zeichen mit Verheißung, theils wenigstens nicht göttliche Einsetzung.

Erklang die Schrift „An kaiserliche Majestät und den christlichen Adel" kriegerisch, ja zum Theil trotzig, zeigt die Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft" das reformatorische Princip in seiner dogmatischen Fruchtbarkeit wie die erstere in seiner ethisch umgestaltenden Kraft, tritt in beiden zusammen dasselbe als im engeren Sinne welthistorisches Princip auf, so ist der Sermon „von der Freiheit eines Christenmenschen" lieblich, ohne Polemik, voll Innigkeit und überströmender Kraft der Gottes- und Menschenliebe. Hier erscheint das reformatorische Princip in seiner Tiefe, seiner reichen Innerlichkeit und religiösen Ursprünglichkeit. In dieser Schrift, die der Geist höheren Friedens durchweht, ist der edle Wein reinster Mystik enthalten. Sie zeigt, wie in solcher ächten Mystik die Synthese des dogmatischen und ethischen Faktors mit dem religiösen gefunden ist und wie die Fülle und Innigkeit der ursprünglichen religiösen Anschauung Luthers auch einen Reichthum neuer Impulse für das intellektuale, ja spekulative Leben des christlichen Geistes enthält. Das evangelische Princip nach der Seite des Glaubens und der Liebe ist wohl nirgends in solcher Klarheit, Fülle und Tiefe entwickelt worden.

„Ein Christenmensch, beginnt hier Luther, ist ein freier Herr über alle Dinge und zweitens ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan; frei ist er durch den Glauben, dienstbar durch die Liebe."[1] Er bespricht nun zuerst die Freiheit: „Frei soll sein die Seele durchaus und

[1] Luthers Werke von Walch XIX, 1206 f.

dienstbar der Leib." Wie wird sie aber frei? Nicht durch irgend etwas Aeußerliches, Weihe, Fasten und dergleichen, denn Frömmigkeit und Freiheit sind so wenig leiblich und äußerlich wie die Sünde und das Gefängniß. Kein ander Ding giebts im Himmel und auf Erden, darin die Seele fromm und frei sei, denn das heilige Evangelium, das Wort Gottes von Christo her. Alles Dinges kann die Seele entbehren außer des Wortes Gottes; ohne dieses ist ihr mit keinem andern Ding geholfen, in dem Wort hat sie genug Speise, Freude, Friede, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Weisheit, Freiheit und alles Gute. Hatte die Mystik gesagt: Die Seele kann alles Dinges entbehren, außer Gott, so sagt Luther: Die Seele bedarf des in der Geschichte in objektiven Thatsachen sich offenbarenden Gottes; Gott aber in der Offenbarung ist Gott in dem Worte.

Was ist nun aber das Wort und wie kann es die Freiheit wirken? — Im alten und im neuen Testament, antwortet er, sei zu unterscheiden Gesetz und Verheißung. Die Gesetze schreiben die guten Werke vor, aber damit sind sie noch nicht gethan; sie weisen wohl, aber sie helfen nicht, sie lehren wohl, aber sie geben nicht Stärke. So sind sie geordnet, daß der Mensch lerne sein Unvermögen und an sich verzage. Wird nun dem Menschen angst, so kommt das andere Wort, die göttliche Verheißung, und spricht: Willt du alle Gebote erfüllen, siehe da, glaube in Christum, in welchem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede, Freiheit; glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht, auf daß es alles Gottes eigen sei Gebot und Erfüllung des Gebotes. Und weil ihm das Wort Gottes auch nicht ein todter Buchstabe ist, der das Heil anzaubern könnte, darum genügt ihm, damit die Seele frei werde, nicht ein stumpfes, mechanisches Aufnehmen: zum Wort gehört der Glaube. Die Lehre der Mystik von der Schauung und Liebe Gottes bringt Luther in seiner Lehre vom Glauben in die nüchterne, der Sünde gedenkende und an die Offenbarungsgeschichte anknüpfende Form, mit einem Wort in Beziehung zu dem in Christus offenbarten Gott.

Im Worte, sagt er, sollst du hören nichts anderes, denn deinen Gott zu dir reden. Christi Leben und Werk soll nicht obenhin als eine Historie und Chronikengeschicht gepredigt oder aufgenommen werden, vielmehr der Glaube wächset nur und wird erhalten daraus, wenn mir gesagt wird, nicht bloß, daß, sondern, warum Christus gekommen sei, wie man sein brauchen und genießen soll und was er mir gebracht und gegeben hat. Alle Worte

Gottes sind heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam und aller Güte voll. Wie nun das Wort ist, so wird auch durch das Wort die Seele, die ihm in einem rechten Glauben anhanget. Gleich als das Eisen wird glutroth wie Feuer aus der Vereinigung mit dem Feuer, so werden auch der gläubigen Seele zu eigen alle Tugenden des Wortes. Also setzt sich im Glauben ans Wort abbildlich eine Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen fort, wie die ursprünglich in Christi Person gegebene. In dem Worte der Verkündigung von sich wirbt gleichsam Christus um seine Braut; diesem Worte muß sich die Seele anvertrauen, so kommt durch Wort und Vertrauen oder Glauben diejenige Vereinigung zu Stande, in der Christus als der Bräutigam sich der Seele antraut, wie sie ihm: aus welcher Ehe folgt, daß Christus und die Seele Ein Leib werden. So werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein. Das, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird Christo eigen. Nun hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sind der Seele eigen; die Seele aber hat alle Sünde und Untugend auf ihr, die sind Christo eigen. Hie hebet sich nun der fröhliche Wechsel und Streit; dieweil Christus ist Gott und Mensch und seine Frömmigkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig, so thut er, wenn er der gläubigen Seelen Sünden sich selbst zu eigen macht durch ihren Brautring, d. i. den Glauben, nicht anders, denn als hätte er die Sünden gethan und so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäufet werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei und begabet mit der ewigen Gerechtigkeit Christi, ihres Bräutigams: „Ist nun das nicht eine fröhliche Wirthschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt, sie entlediget von allem Uebel, zieret mit allen Gütern? So ists nun nicht möglich, daß die Sünde sie verdamme, denn sie liegen nun auf Christo und sind in ihm verschlungen."

So hat die Kraft und Innigkeit seiner Mystik das Historische, das dem gewöhnlichen Mystiker ein äußerlicher, spröder Stoff ist, flüssig zu machen gewußt, weil sie, von ethischem Geiste getragen, das Bewußtsein der Sünde und Versöhnung in den Mittelpunkt stellt und hat für die Letztere eine lebensvolle, ethisch gehaltene Idee der Stellvertretung gewonnen.

Er schildert dann die Würden und Ehren, zu welchen Christus

durch den Glauben erhebt. Christus ist ein König und Priester, aber geistlich. Wie Christus nun die Erstgeburt hat mit ihrer Ehre und Würdigkeit, also theilet er sie mit allen seinen Christen, daß sie durch den Glauben auch Alle Könige und Priester müssen sein mit Christo (1. Petr. 2, 9.). Das Erste gehet so zu, daß ein Christenmensch durch den Glauben erhaben wird so hoch über alle Dinge, daß er ihrer aller ein Herr wird geistlich. Nicht daß wir aller Dinge leiblich mächtig seien, wir müssen sterben leiblich und vielen Dingen unterliegen, aber kein Ding kann dem Gläubigen schaden zur Seligkeit, auch Tod und Leiden müssen zum Besten dienen. Das ist gar eine hohe Würdigkeit und eine rechte allmächtige Herrschaft, ein geistliches Königreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zum Guten, so ich glaube, und bedarf sein doch nicht, sondern mein Glaube ist mir genugsam. Siehe wie ist das eine köstliche Gewalt der Christen! Ueberdas sind wir Priester und das ist noch vielmehr denn König sein, darum, daß das Priesterthum uns würdig macht vor Gott zu treten und für einander zu beten.

Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Königreich ist er aller Dinge mächtig, durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig, denn Gott thut, was er bittet und will (Ps. 45, 10.). Zu welchen Ehren er nur durch den Glauben und kein Werk kömmt; und wo er meinete, durch gute Werke fromm, frei, selig, oder ein Christ zu werden, so verlöre er den Glauben mit allen Dingen. Der Glaube dagegen bringet das Alles überflüssig (§. 29.); denn dem Glauben wird billig so viel zugeschrieben, daß er alle Gebote erfüllt und ohne alle anderen Werke fromm macht, denn er ist die Erfüllung des Einen Gebots: du sollst deinen Gott ehren. Der Glaube des Herzens schreibet Gott Wahrheit und alles Gute zu. Alle Werke, so Gott damit nicht die Ehre gegeben wird, machen doch nicht fromm, dagegen wer das erste Hauptgebot erfüllt, der erfüllet gewißlich und leichtlich auch alle anderen Gebote, darum ist der Glaube allein die Gerechtigkeit des Menschen und aller Gebote Erfüllung. Wir fragen nicht, was gethan wird, sondern wir suchen den Thäter, der Gott ehret und die Werke thut. Das ist Niemand, denn der Glaube des Herzens, der ist die Hauptsache und das ganze Wesen der Frömmigkeit.

Der Christenmensch ist durch den Glauben nach Luther so frei und hoch gestellt, daß er nichts weiter für sich bedarf; wir sind im Glauben genugsam

gerechtfertiget, es bedarf der Werke nicht mehr zur Sündenvergebung und Seligkeit; ja der Freiheit und Hauptgerechtigkeit des innerlichen Menschen wäre es schädlich, so Jemand durch sie wollte gerechtfertigt zu werden sich vermessen. Es kommt nur noch darauf an, daß Glaube und Freude soll zunehmen bis an unser Ende.

Wenn nun aber der Mensch so frei dasteht und in der Einen Glaubenspflicht alle andern wie verschlungen sind, so scheint das antinomistisch zu lauten und es hat das den Vorwurf erweckt, daß Luther das Religiöse isolire und einen sittlichen Indifferentismus pflanze. „Das Gesetz sei nach Luther vom Evangelium unterschieden, wie die Hölle vom Himmel, wie die Nacht von dem Tage; im Himmel habe es keine Stelle, es beziehe sich nur auf das leibliche, vergängliche Dasein: Moralität habe ihm nur vergänglichen Werth, und die Frömmigkeit sei Alles. Das müsse aber zu einem Dualismus führen zwischen dem inneren und äußeren Leben.[1] Aber das Große bei Luther ist, daß er die guten Werke gerade dadurch innig mit dem Glauben zusammenschließt und sichert, daß er vor Allem die Versöhnung durch den Glauben unabhängig stellt von den Werken, dann aber eben diese Unabhängigkeit der Rechtfertigung von vorangehenden guten Werken als fruchtbaren Mutterschooß derselben aufzeiget. Das geschieht im zweiten Theil dieser Schrift.

Er fährt fort: So denn der Glaube uns für sich genugsam fromm machen kann, warum sind denn die guten Werke geboten? so wollen wir guter Dinge sein und nichts thun. Nein, lieber Mensch, antwortet er, nicht also; denn obwohl inwendig der Mensch genugsam gerechtfertigt ist durch den Glauben, so bleibet er doch noch in diesem leiblichen Leben, muß seinen eigenen Leib regieren und mit Leibern umgehen. Da kommt es darauf an, daß der Leib dem innerlichen Menschen durch den Glauben gehorsam und ihm gleichförmig gemacht werde. „Der innerliche Mensch ist mit Gott eins, fröhlich und lustig um Christi willen, der ihm so viel gethan hat, und stehet alle seine Lust darin, daß er wiederum möchte Gott auch umsonst dienen in freier Liebe. Nun findet er aber in seinem Fleisch einen widerspenstigen Willen, welcher sucht, was ihn lüstet; das mag der Glaube nicht leiden und leget sich mit Lust an seinen Hals, ihn zu dämpfen und zu

[1] Möhlers Symbolik. Ausg. 6. S. 232 ff.

wehren.“ Also auf Grund der Freude und Seligkeit in der Gemeinschaft mit Christus, aus der von selbst dankbare, lautere Gegenliebe im Herzen entsteht, geht Luther zum Gebiete der Heiligung zunächst der eigenen Persönlichkeit fort. Der Glaube, durch welchen der Dualismus zwischen Gott und dem Menschen gehoben ist, geht auch auf die Einheit und Ganzheit der Persönlichkeit aus kraft innerer Tendenz. Dieweil die Seele durch den Glauben rein ist, wollte sie gern, daß auch also alle Dinge rein wären, zuvor ihr eigener Leib und Jedermann Gott mit ihr liebete und lobete. So geschieht's, daß der Mensch nicht kann müßig gehen, er muß schon um seinen Leib zu zwingen, viele gute Werke üben und doch ist er nicht fromm und gerecht vor Gott durch sie, sondern er thut sie aus freier Liebe, umsonst, Gott zu Gefallen, denn Gottes Willen thät' er gern auf's Allerbeste, wie Adam im Paradies; denn durch seinen Glauben ist er wieder ins Paradies gesetzt. Wie Adam nicht erst durch seine Werke gerechtfertigt zu werden brauchte und doch nicht müßig ging, sondern das Paradies zu pflanzen, zu bauen und zu bewahren hatte, Gott zu Gefallen, nicht um etwas bei Gott zu erlangen, was er nicht zuvor hatte, so ist dem Gläubigen geboten, daß er nicht müßig gehe, aber alle seine Werke geschehen frei Gott zu Gefallen, nicht, damit er durch sie fromm werde. Zu der Arbeit der Bändigung des Fleisches und der Ausgleichung mit dem Geiste kommt nun aber auch noch (§. 53), daß die Liebe zu Gott treibet zur Liebe gegen den Nächsten. Der Mensch lebet nicht allein in seinem Leibe, sondern auch unter anderen Menschen auf Erden und muß mit ihnen zu schaffen haben, aber wieder nicht, um dadurch selig zu werden, sondern er ist selig und eben aus dieser Seligkeit heraus gehet der Glaube mit Lust in das Werk. Der Gläubige bedarf wohl für sich nicht mehr der Werke, damit er selig sei, aber gerade weil er für sich selbst genug hat an seinem Glauben und in ihm selig ist, so kann und will er dem Nächsten dienen aus lauterer, freier Liebe. Gleichwie Christus (Phil. 2, 6. 7) für sich selbst genug hatte und ihm sein Leben, Wirken und Leiden nicht noth war, daß er dadurch fromm oder selig würde, dennoch hat er nichts angesehen, denn unser Bestes und ist um unsertwillen ein Knecht geworden. So macht ein Christenmensch, voll und satt im Glauben, wie Christus sein Haupt sich williglich zum Diener des Nächsten, ihm zu helfen, mit ihm zu fahren und zu handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat, und das alles umsonst, nichts darinnen suchend,

denn göttliches Wohlgefallen, und also denkend: „Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigen, verdammten Menschen ohne all' Verdienst lauterlich, umsonst und aus eitel Barmherzigkeit durch und in Christo gegeben vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, denn gläuben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christe, wie Christus mir worden ist." Das also ist die Summe seiner Lehre. Der Lauterkeit der Gnade, die sich nicht der Gerechten, sondern der Sünder annimmt, und so das Gesetz hintanzusetzen scheint, weil sie Unwürdigen gnädig ist und gütig, nicht bloß vorschußweise auf künftige Bezahlung, sondern frei und umsonst giebet: dieser zuvorkommenden Liebe gerade ist es gegeben, auch in uns Liebe anzuzünden, die so zu heißen verdient, weil auch sie umsonst liebt, nicht um Lohn, auch nicht um den Lohn der Seligkeit.

Der Glaube giebt also dem Gesetz und den guten Werken so wenig den Abschied, daß vielmehr anders als durch den Glauben keine guten Werke kommen. „Wo nicht Glaube ist, da ist Sünde. Gute, fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein frommer Mann macht gute Werke. Denn es ist offenbar, daß die Früchte tragen nicht den Baum, so wachsen auch die Bäume nicht auf den Früchten, sondern die Bäume tragen die Frucht, die Früchte wachsen auf dem Baum; die Bäume müssen eher sein, denn die Früchte. Wer gute Werke thun will, muß also nicht anheben an den Werken, sondern an der Person, so die Werke thun soll. Die Person macht aber Niemand gut, denn allein der Glaube, und Niemand machet sie bös, denn allein der Unglaube. So denn die Werke keine Person fromm machen, sondern eine fromme Person macht gute Werke, so ist offenbar, daß allein der Glaube aus lauterer Gnade durch Christus und sein Wort die Person genugsam fromm und selig mache." Er schildert dann noch zusammenfassend den ganzen Verlauf des von Gott zu Gott sich bewegenden Liebeslebens: „Also müssen Gottes Güter fließen aus Einem in den Andern und gemein werden, daß ein Jeglicher sich seines Nächsten also annehme, als wäre er es selbst. Aus Christo fließen sie in uns, der sich unser hat angenommen, als wäre er das, was wir sind; aus uns sollen sie fließen in die, so ihrer bedürfen, also, daß ich auch meinen

Glauben und Gerechtigkeit für meinen Nächsten einsetzen muß, seine Sünde zu decken, sie auf mich nehmen und nicht anders thun muß, denn als wären sie mein eigen, eben wie Christus uns allen gethan hat. Siehe, das ist die Natur der Liebe, so sie wahrhaftig ist; sie ist aber wahrhaftig, wo der Glaube wahrhaftig ist." Die Liebe ist ihm also die Gesinnung, die sich in die Stelle des Anderen versetzt, der Glaube ist ihm das Empfangen der Liebe, womit sich Christus in unsere Stelle versetzt hat oder der Stellvertretung Christi. „Aus dem Allen folget der Beschluß, so endet er, daß ein Christenmensch lebet nicht in ihm selber, sondern in Christo und seinem Nächsten; in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott; aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibet doch immer in Gott und Gott in ihm. (Joh. 1, 51)."

Es ist würdig und bedeutungsvoll, daß Luther dieses goldne Büchlein seinem letzten Schreiben an den Papst (6. Septbr. 1520) beigab, wie das Beste, das in der Kirche, besonders in der Mystik, zerstreut war, sammelnd und evangelisch erklärend, wie mit der Bitte um friedsamen Abschied und günstigere Gesinnung, und mit dem Versprechen, wie es auch ausfallen möge, der römischen Kirche dienen zu wollen auch bei getrennten Wegen vermöge der lauteren Liebe, die aus dem Glauben kömmt. Wohlthuend ist aber dabei besonders auch die stille Sammlung des Geistes, die tiefe Ruhe und Klarheit, die Luther in dem drohendsten Kampf bei nahender Bannbulle behauptete. Dieser ungetrübte Spiegel eines kindlichen Gemüthes, in dem der Friede des Himmels sich abbildet, steht in wunderbarem Contrast zu den Gewittern, die sich rings um ihn zusammenzogen, und ist ein Beweis, daß der Bekenner der Glaubensgerechtigkeit hatte, was er bekannte, und daß er war, was er lehrte.

Die Wittenberger Universität, besonders Melanchthon und die Vermählung der Reformation mit der Wissenschaft.

Welche Macht Luthers Sache in Deutschland in den ersten Jahren geworden war, das zeigte sich besonders an der hohen Schule in der Stadt Wittenberg, die zum Rang der geistigen Metropole eines verjüngten Deutschlands emporstieg. Alle bisherigen Verhandlungen bestanden nur in Rede und Gegenrede, nicht in Thaten, wenn man die Bannbulle ausnimmt und Luthers darauf folgende Lossagung von Rom (10. Decbr. 1520). Im

kirchlichen Leben, Cultus, Verfassung, Cölibat, Mönchthum war bisher nichts geändert; Pietät gegen das Alter, Schonung der Schwachen, Ungewißheit über die innere Reife des Volks hielten von der positiven Besserung und Abschaffung des Alten zurück, wie denn auch Luther in seinen ersten Anfängen von weittragenden Gedanken an eine Reform, die an seinen Namen sich knüpfe, weit entfernt war. Aber eine geistige Macht war schon 1521 in Wittenberg gegeben, der erste feste Mittelpunkt für die erneuerte Kirche, als die Zeit für sie gekommen war. Tausende von Jünglingen strömten aus allen Theilen Deutschlands, ja aus weiter Ferne herbei, um den Samen evangelischen Lebens und Geistes aufzunehmen und nach allen Seiten hinauszutragen. Ein neues Geschlecht derer, die das deutsche Volk in Staat, Kirche und Schule künftig zu leiten hatten, mußte sich so heran bilden. An der Universität bildeten wieder den Kern eine Anzahl frommer, gelehrter und entschlossener Männer, eng unter sich verbunden, durch Luthers Geist angefacht und durch die Idee der Reformation zusammengehalten. Melanchthon, Jonas, Bugenhagen (Pomeranus), Andreas von Bodenstein, genannt Carlstadt, J. Agricola, gen. Eisleben, Amsdorf, der Jurist Hieronymus Schurff u. A. Wir haben besonders bei Melanchthon und Carlstadt zu verweilen.

Luthern war es in stiller und treuer Arbeit noch bis nach 1517 nur um das Heil seiner Seele und der ihm Anvertrauten zu thun. In solcher Zurückgezogenheit stand er, obwohl nicht ohne Neigung zu den classischen Studien, dem Streben des Humanismus fern, führte doch dieser so häufig nur zu einer Scheinbefriedigung der höheren Lebensinteressen durch Schönheit und Glanz der Rede und der Gedanken, und zu einer Veräußerlichung in religiöser oder auch sittlicher Oberflächlichkeit. Ebenso war ihm die Philosophie, d. h. Aristoteles mit der Scholastik, verhaßt, nicht bloß ihres Formalismus wegen, sondern noch mehr, weil ihm die aristotelische Scholastik als das Arsenal der wissenschaftlichen Streitmacht des römischen Katholicismus galt. Zwar zum Schriftstudium trieb er an, um dadurch die Scholastik zu verbannen, aber dieses hatte ihm mehr nur unmittelbar religiösen Zweck, den der Erweckung und Nährung des Glaubens. Davon hatte Luther noch keine Ahnung, daß im Glaubensprincip selbst eine neue geistige Welt, auch eine neue Theologie und Wissenschaft ruhe, deren Hervorbildung unerläßlich sei, wenn das Glaubensprincip Fundament einer neuen Kirchengestalt werden solle.

Der Jahrhunderte lange kirchliche Reformproceß war in Luthers Person innerlich zu einem Abschluß gekommen; die inneren unsichtbaren Fundamente der Kirche, wie sie in der Seele des Einzelnen durch Wort und Glauben zu legen sind, hatten sich in ihm harmonisch zusammenzufügen begonnen und persönlich wie durch begeistertes Wort legte er davon und von dem neuen göttlichen Leben, das er gekostet, Zeugniß ab. Aber dieses Neue zu organisiren, ein neues Gemeinschaftsleben zu ordnen, das getraute Luther sich nicht. Weder die Kraft zum systematischen Bau der Theologie, noch die Gabe kirchlicher Organisation (das innerste Heiligthum, den Cultus, ausgenommen, in Lied, Gebet und Predigt) wohnte ihm in besonderem Maaße bei. Er vertritt das fruchtbare, schöpferische Princip für alle die sekundären Bildungen, in Leben und Wissenschaft, und das zarte evangelische Gewissen, an welchem diese Bildungen alle sich müssen messen lassen.

Der reformatorische Geist wäre aber bald wieder verschüttet, verflüchtigt worden, wenn er nicht auch seine entsprechenden Gefässe gefunden hätte in einer neuen Wissenschaft und in angemessenen kirchlichen Ordnungen. Alles mußte darauf ankommen, die reformatorischen Gedanken in eine der Subjectivität entkleidete, gemeingültige und gemeinverständliche Form zu bringen, das Zufällige, nur Individuelle, das immer an dem ursprünglichen Ausdruck der persönlichen inneren Erlebnisse und Intuitionen haftet, abzustreifen, um sie in ihrem gesicherten, lichten Kern und in ihrem inneren Zusammenhang lehrhaftig darzustellen. Daher ist es eine herrliche göttliche Fügung gewesen, die Luther'n von der Ferne her den Mann zur Seite rief, der ihm zum treuen, ergänzenden Genossen seiner Arbeit geworden ist.

Der große Humanist Melanchthon, nachdem er bei Luther die Geistestaufe erhalten, wurde zum Magister Germaniae, zum zweiten Reformator Deutschlands. Eine wunderbare Zusammenfügung durch höhere Hand ist in der Freundschaft zu sehen, die der Mann der begeisterten *προφητεία* mit dem Manne der *διδασκαλία* schloß; „des Bergmanns Sohn, der das Metall des Glaubens aus tiefem Schacht hervorholte, und des Waffenschmiedes Sohn, der das Metall zu Schutz und Trutz verarbeitet." Was Eine Individualität nicht umfaßt hätte, das umfaßte das reformatorische Männerpaar, welches wie Eine Kraft wirkte, und durch das es, trotz späterer, untergeordneter Differenzen zwischen Beiden, die aber nie die Liebe und Treue im Grunde ihrer Herzen erschütterten, doch nur Eine deutsche Reformation giebt. Und diese

ist keine andere, als die, welche beide Männer umfaßt und gerade durch Beide zusammen ihre weite Umfassungskraft gewonnen hat. Vermochte Luther zu entzünden, das Gemüth zu erregen und zu erheben, ja zu entzücken, so empfing sein Wirken durch Melanchthons Mitwirken die nachhaltige, den Wechsel der Stimmungen überdauernde Kraft und so wurde, was Luther gab, auch dem alltäglichen Leben, der ruhigen christlichen Besonnenheit einverleibt. In Melanchthon ist Luthern, dem Volksmann, der feine, architektonische und organisirende Geist beigegeben, der in Kraft eines zarten, sittlichen Taktes, eines umsichtigen, dialektischen Verstandes und einer schmucklosen, aber durchsichtigen und überzeugenden Darstellungsgabe, dem im Herzen Luthers zuerst gebornen Inhalt die objective Gestalt und das Gepräge der Gemeingültigkeit zu geben verstand, ja auch den specifisch evangelischen Ideengehalt zu dem allgemein Menschlichen in lebendige Beziehung zu setzen wußte. Melanchthon hat durch klare Formulirung des neugefundenen Glaubensinhaltes und durch zusammenhängende wissenschaftliche Entfaltung des Glaubensprincips Luthern zum Bewußtsein gebracht, wie in diesem eine Totalität, eine Welt sich fest zusammenschließender Wahrheiten, eine neue Weltanschauung enthalten sei, die zwar der natürlichen Vernunft als Thorheit erscheint, aber in sich und für den in sie Eintretenden göttliche Kraft und göttliche Weisheit ist, harmonisch auch zusammenstimmend mit der ganzen Welt der ersten Schöpfung. Gleich in der Antrittsrede Melanchthons zu Wittenberg den 29. August 1518 war es, daß Melanchthon das Hoffnungsbild einer nahenden neuen Zeit aufrollte und zeigte, wie die neu entdeckten Fundgruben des Alterthums dem Schriftstudium dienen, wie jede Kunst und Wissenschaft neu erblühen werde durch den erfrischenden Rückgang zu den Quellen, um einem veredelten, menschlichen Dasein ihre Würze darzubieten, endlich, wie durch alle Künste und Wissenschaften und durch das ganze Haus der Menschheit die köstliche Nardensalbe des Evangeliums gleich himmlischem Duft hindurchdringen werde. Solche Worte konnten nicht verfehlen, Luthern die Ahnung davon zu geben, wie die studia renascentia im geheimen Bunde stehen mit dem neuaufgedeckten Evangelium, sowie davon, daß dieses nicht bestimmt sein könne, ein verschlossener Schatz in einzelnen, einsamen Seelen zu bleiben; sondern, daß es, ohne sich zu verlieren, *zur Verklärung des Menschlichen auf allen Gebieten bestimmt sei.* Das Verhältniß zu den Humanisten

Reuchlin und Erasmus wurde nun ein befreundetes, wie Luthers Briefe an Beide zeigen, und das hatte nicht bloß die äußerliche Wirkung der Gewinnung von Bundesgenossen, sondern auch die innerliche, daß die Reformsache auch den Gebildeten der Nation näher trat, ihre Gaben auch für sie erschloß und als eine Verheißung für sie dastand, ohne in neue mönchische Barbarei oder zu einem sich in sich vergrabenden, mystisch klösterlichen Leben zurückzuführen. Durch Melanchthon besonders ist es vermittelt, daß die Reformation auch auf die Gebildeten, die Staatsmänner und Gelehrten, die in Luthers derber Sprache leicht ihr heilsames Wesen verkennen konnten, sich ausgedehnt hat, damit aber erst auf das ganze Volk. Der rechte Humanismus ferner, wie ihn besonders Melanchthon und Reuchlin vertraten, war, wie ein wichtiges, kritisches Mittel für die bevorstehenden Kämpfe durch sein auf die Quellen und auf das Ursprüngliche gerichtetes Streben, so auch Waffe und Werkzeug, um das Neue in angemessener Form klar und bestimmt mitzutheilen, die Geister alles Unnatürlichen und Verschrobenen zu entwöhnen und den einfachen Sinn für Wahrheit und Größe wiederzuerschließen. Besonders aber, und das ist die weitgreifendste Bedeutung dieser Einfügung der besten humanistischen Bestrebungen in das Reformwerk, hat erst mit ihr die Reformation das richtige Verhältniß zwischen dem allgemein Menschlichen und zwischen dem Christlichen, zwischen der ersten und zweiten Schöpfung bewußt gefunden. Für das Alles war in Luthers gesunder Natur und Frömmigkeit schon früher eine Prädisposition vorhanden; wie hätte er sonst so rasch Melanchthon liebend umfassen und verehren können? Aber ein anderes war es doch noch, als nun ein Meister des Humanismus im Glaubensgrunde mit ihm geeinigt, persönlich das Bild der Einigung des Humanismus und des Evangeliums, des Christen und des gelehrten Virtuosen ihm vor Augen stellte und damit ganz neue Aussichten eröffnete, wie eine Reihe von Briefen aus jener Zeit beweist, welche voll Hoffnung auf die heranwachsende Jugend und voll Stolz auf das einer Wiedergeburt entgegengehende Deutschland, verglichen mit Welschland, hinblicken.

Einige Zeit hindurch hat sich Melanchthon von Luther in den Eifer gegen Aristoteles und die Philosophie überhaupt hineinziehen lassen; aber bald (schon gegen Ende der zwanziger Jahre) kam er zu der Hoffnung, daß das Christenthum sich als die wahre Philosophie darstellen lasse, wie es sie sei, und daß die studia renascentia auch eine neue Philosophie vermitteln

müssen, die nicht mehr, wie er anfangs gemeint, bloß der zum richtigen Verständniß hergestellte Aristoteles sei. Hat er nun auch selbst dieses nicht geleistet, sondern nur aristotelische Schriften, besonders seine Ethik, commentirend behandelt (von 1529 an), so hat er doch der evangelischen Wahrheit die lehrhafte Form und Mittheilbarkeit nicht bloß für das Gemüth, sondern auch für das verständige Denken gegeben. Er ist der Dogmatiker der deutschen Reformation; er ist auch ihr Apologet, hochgeschätzt selbst von den Gegnern und nach seiner umfassenden Bildung und Elasticität fähig, sich in sie zu versetzen, um an die besseren Elemente in ihnen anzuknüpfen. Er ist der gelehrte, rastlose Vertreter und Anwalt der Reformation in Verhandlungen, Colloquien und auch auf Reichstagen gewesen; er ist der weise Kanzler und Rath der Reformation. Durch Gutachten, Reisen, Kirchenordnungen und andere institutionellen Werke ist er zwar nicht der schöpferische, aber der organisirende Geist der Kirchenreform geworden. Auf dem Gebiete der Theologie hat er sich am meisten um die Ethik verdient gemacht, wie er denn auch weniger eine religiös ursprüngliche und geniale, als eine von der stillen Flamme aufrichtiger Frömmigkeit beseelte ethische Natur war (ἠθικός wird er in einer Grabrede genannt), gewissenhaft bis in das Kleinste, sich verzehrend in Arbeit für die Kirche und die Bildung ihres Nachwuchses, von seltener Reinheit und dem Adel eines feinorganisirten Wesens; gleichwohl muthig, weil immer selbstvergessen in entscheidenden Momenten, noch stärker aber im Dulden für die Kirche. Dieser Charakter zeigt sich auch in seiner dogmatischen Richtung. So wenig er im Verhältniß zu Luthern original in seiner religiösen Anschauung kann genannt werden, so selbstständig und durchgebildet ist seine ethische Denkweise und behauptet in wachsendem Maaß in den Punkten, wo die Glaubenslehre durch ethische Principien bedingt ist, eine Selbstständigkeit auch gegenüber von Luther, so in der Lehre von der Freiheit, der Schuld des Menschen, der Prädestination; und in diesen Punkten ist es schließlich überwiegend der Melanchthonische Typus, der in Leben und Wissenschaft, wenn auch weniger in den Bekenntnissen, der deutschen Reform eigen geworden ist. Seine dogmatische Hauptschrift, die loci communes, welche aus Vorlesungen über den Römerbrief (1520) erwachsen, in ihrer ersten Ausgabe (1521) durchweg Luthers Standpunkt nicht bloß in Beziehung auf den Glauben, sondern auch die Philosophie, Scholastik und Prädestination vertrat, nahm in ihren späteren Ausgaben bis 1559 immer

mehr seine ethische Betrachtungsweise in sich auf; aber der ersten Edition verbleibt der Vorzug, daß über sie ein frischer Hauch des religiösen Geistes ausgegossen ist, und durch den lebendigen Ausdruck der evangelischen Ueberzeugung, wie durch reichen Gedankengehalt empfiehlt sich das Büchlein für immer der Liebe und Dankbarkeit, besonders der studirenden, evangelischen Jugend.[1]

Luther in Worms und der Drang zu thatsächlicher Reform.

Einen neuen mächtigen Impuls gab dem Reformwerk Luthers gutes Bekenntniß vor Kaiser und Reich, an das sich Anfänge thatsächlicher Reformversuche anschlossen.

Die Augen von ganz Deutschland waren auf Wittenberg gerichtet; von da wurde das zur That der Reformation auffordernde Losungswort, von da der Vorgang mit einer Kirchenreform erwartet, der man dann an hundert und tausend Orten sich anzuschließen bereit war. Aber Luther, so kühn im Wort und so selbstvergessen er in persönlichen Gefahren war, trug fortwährend Bedenken, thatsächlich die Reform zu beginnen. Er scheute sich, in fremde Gewissen durch eine gemeinsame Ordnung einzugreifen. Selbst jene feurigen reformatorischen Schriften wollen nur ein Programm, eine Aufstellung reformatorischen Entwurfes sein, aber die Initiative zur That, da Papst und Bischöfe versagten, nicht über sich nehmen, denn den Beruf zum reformatorischen Handeln an Stelle der bisherigen Obrigkeit fand er in seinem Doctorberuf nicht, und gerade, weil ihm die Beauftragung durch das deutsche Volk und die organisirte Kirche fehlte, andrerseits die Tragweite jedes reformatorischen Schrittes, der von Wittenberg ausging, unberechenbar groß und verantwortungsvoll war, darum hatte er an kaiserliche Majestät und den christlichen Adel sich gewendet, ob sie sich annehmen wollten der elenden Nation.

Aber er sollte gleichsam wider Willen genöthigt werden, auch handelnd einzugreifen und an die That der Reformation deutschen Volkes Hand anzulegen. Dazu mußte die römische reformweigernde Gewaltthat, die sich eben jetzt durch die unbedingte Excommunikation gegen ihn (3. Januar 1521) vollzog, wesentlich beitragen. Der Bann der Curie war wie ein todter

[1] Vgl. Rothe's Gedächtnißrede auf Melanchthon, 1860; Nitzsch, Melanchthon; und meine Rede, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1860.

Blitzstrahl, wenn er nicht von dem Reichstag in die Reichsacht verwandelt wurde. Diese Acht betrieb also aus allen Kräften die Curie. Luther ward von Wittenberg nach Worms geladen, wo er (am 18. April 1521) vor Kaiser und Reich jenes tapfere, christliche Bekenntniß ablegte, willig zu sterben und sich zu opfern für die Wahrheit, zufrieden für sich, wenn er nur sein christliches, in Gottes Wort gefangenes Gewissen rein bewahre. Dieses Zeugniß vermochte zwar nicht die Acht von ihm abzuwenden (diese kam vielmehr nicht ohne Hülfe von Schleichwegen des Legaten Aleander zu Stande). Aber es trug ihm Hochachtung und Liebe von mehr als einem der hochherzigen deutschen Fürsten ein, und den Geächteten rettete die wachsende Zuneigung seines Kurfürsten auf sein „Patmos."

Während er nun hier in Zurückgezogenheit, aber auch von einem freien und höheren Standort aus die Lage der Dinge überschaute, erkannte er, daß für den inneren Fortschritt des evangelischen Geistes im Volke nichts heilsamer und nöthiger sei, als die vertraute Bekanntschaft mit der heiligen Schrift. Und so widmet er den größten Theil seines fast einjährigen Aufenthalts auf der Wartburg der Uebersetzung des neuen Testamentes.

Allein während er in seiner verborgenen Einsamkeit war, blieb die Bewegung nicht stehen, sondern begann, weil ein rechter Führer fehlte, über die Ufer zu gehen. Es brach ein Brand in Wittenberg aus, der das ganze Reformwerk bedrohte; und doch waren das nur schwache Vorzeichen der furchtbaren Bewegungen der nächsten vierzehn bis fünfzehn Jahre, welche die untersten Tiefen des deutschen Volkes aufwühlten. Es gehören hierher die schwärmerischen Ausbrüche verschiedener Art, besonders des Anabaptismus, für welche bis auf diesen Tag die Reformation von ihren Gegnern will verantwortlich gemacht werden. Aber diese Stürme beweisen vielmehr einerseits, wie locker unter der römischen Alleinherrschaft alle alten sittlichen Bande der Gesellschaft geworden waren, welche massenhafte Verderbniß im Leben und in den sittlichen wie religiösen Begriffen sich vor der Reformation angesammelt hatte, ohne daß ihr das römische Kirchenwesen gesteuert hätte; andrerseits beweisen sie aber wiederum das Vorsehungsvolle im Gange der Reformation. Denn in diesen aufgewühlten, bebenden deutschen Boden fallend, schlug das Saamenkorn der Reformation um so leichter Wurzel, und nach Ueberwindung auch der Gegnerschaft, die um so gefährlicher war, weil sie das Gewand der Bundesgenossenschaft um

sich nahm, während sie im innersten Princip auf der vorreformatorischen Stufe stehen blieb, ja hinter dieselbe zurückführte, war es möglich, daß um so ungehemmter und reiner das reformatorische Princip sich geltend machte, welches nun durch den doppelten Kampf mit dem falschen Alten und mit dem falschen Neuen sich gekräftigt und nach beiden Seiten zu reiner Abgrenzung gebracht hatte. An oppositionellen Secten hatte es auch im Mittelalter nie gefehlt, aber die kirchbildende, die Nation reformirende Kraft fehlte, weil das evangelische Princip weder in seiner Reinheit und bauenden Kraft aufgetreten war, noch weniger die Nation in Bewegung zu setzen vermochte. Aber jetzt sollte nicht mehr eine bloße Sectenbildung sich abzweigen, sondern eine gereinigte Volkskirche wenigstens unter den germanischen Stämmen zu Stand und Wesen kommen. Dazu mußten all diese Bewegungen dienen.

Was wäre bei dem Zustand des Volkes, wie er damals sich offenbarte, ohne die Reformation die Folge gewesen? Die Massenhaftigkeit und Heftigkeit dieser Bewegungen ist ein deutliches Zeichen, daß ohne das Werk der Reformatoren, die, wie in den drei ersten Jahren, am liebsten für sich nur bei der Lehre und der inneren Läuterung der öffentlichen Meinung stehen geblieben wären, das Volk in Ermangelung einer gereinigten Kirchengemeinschaft und doch dem römischen Kirchenthum gänzlich entfremdet, einer geistlichen Verwilderung, einem Abfall vom Christenthum oder doch einem chaotischen Sectenwesen hätte anheimfallen müssen. Nach dieser Seite waren jene Erscheinungen für die Reformatoren, zu denen der Kern des Volkes mit besonnenen Fürsten stand, ein mächtiger Impuls, die Verwirklichung einer reineren Kirchenbildung zu suchen. Dieselben Bewegungen aber sind auch ein Hauptmittel gewesen, um über die richtige Form derselben die öffentliche Meinung zurechtzustellen. Denn die Erscheinungen, um die es sich hier handelt, sind darin eins, daß sie wie nichts anderes geeignet waren, eine Gemeinüberzeugung darüber zum Abschluß zu bringen, wie nicht reformirt werden dürfe, wenn man nicht entweder zur römischen Kirche zurückfallen, oder einem Zustand völliger Auflösung entgegengehen wolle. Nur im Drange der bittersten Noth entschließt sich unser Geschlecht zu kühner und einmüthiger That in neuen Schöpfungen; die Noth mußte erst von beiden Seiten da sein und die Wehen in verdoppelter Heftigkeit sich einstellen, damit die evangelische Kirchengestalt geboren würde.

Drittes Kapitel.

Die Ausgestaltung und Abgrenzung des evangelischen Princips als kirchebildenden von 1522—1536 im Kampfe mit entgegengesetzter Gegnerschaft.

Bisher war nur gegen die eine Seite, die römische Kirche, der Kampf nöthig gewesen und geführt. Aber in Wahrheit ist die Reformation wie das Evangelium der Gegensatz gegen zwei, wenngleich im innersten Wesen wieder verwandte Extreme. So lange nun nur gegen das eine von beiden der Gegensatz vollzogen ist, so können auch die auf dem andern Extrem Stehenden, obwohl von der Wahrheit ebenso fundamental geschieden, den Schein der Vertretung der Wahrheit um sich nehmen, ja den Eifer ihrer ächten Vertreter scheinbar überbieten. So entsteht die Gefahr falscher Allianzen mit Solchen, die im Wesen dem ersten Gegner gleichstehen. Dem reformatorischen Princip durfte daher, wenn es zugleich das evangelische sein sollte, nicht erspart werden, seine Schneide auch gegen die im Anfang scheinbar befreundete, aber nur durch den gemeinsamen Gegensatz verbundene Seite zu kehren. Denn sonst hätte es im Wesen doch das Alte noch nicht überwunden. Dadurch erst hat es nicht einen Schein bloß durchgesetzt, sondern sich selbst, und diese Treue gegen sich selbst, diese Glaubensthat, mitten in dem nothwendig werdenden Verlust vieler Freunde, verbürgte ihm erst seine Zukunft.

Wir haben unter diesem Gesichtspunkt einmal zu reden von den Uebertreibungen und Carricaturen des reformirenden Strebens, die mit ihren falschen Reformidealen sich der Gestaltung einer evangelischen Kirche in den Weg legten, der falschen Mystik ethischer und theoretischer Art, welche das evangelische Princip nicht von sich los lassen und es seiner kirchlichen Kraft berauben wollten. Dahin gehören also die schwärmerischen Bewegungen ethischer Art, die in drei Hauptacten verlaufen, nämlich den Carlstadtschen Unruhen, dem Bauernkrieg unter Thomas Münzer und Metzler, und dem wiedertäuferischen Aufruhr; sodann die theoretische Mystik von Männern, wie Caspar Schwenckfeld, Sebastian Franck, Theobald Thamer, Michael Servede, Theophrastus Paracelsus und anderen, endlich die Antinomisten. Nicht minder aber als mit diesen excentrischen Bewegungen hatte das reformatorische Princip

sich auch mit dem Moderatismus der Reform, von Erasmus und Georg Wizel besonders vertreten, auseinanderzusetzen und die Neuheit und Reinheit seines Wesens vor falschen Vermittlungen zu hüten, um nicht in Uebertreibung des Gegensatzes gegen die Schwärmer auf den römisch-katholischen Standpunkt in moderaterer Form zurückzufallen.

Diesen zahlreichen, fast noch schwereren Kämpfen steht im Ganzen noch Luthers großer Geist vor und führt sie siegreich zu Ende. Bisher hatte er der Reihe nach die falschen Fundamente des alten Kirchenbaues aufgedeckt, und das evangelische Glaubensprincip kritisch zur Bestreitung der Irrthümer über Papstthum, Concilien, Priesterstand, Sakramentenlehre, Ablaß, Gelübde, Fegfeuer und Werkheiligkeit verwendet; durch evangelische Lehre suchte er die Kirche zur Selbstreform zu bringen. Jetzt sollte dem Gebannten und Geächteten vergönnt sein, von der Höhe seiner Wartburg aus, freien, weiten Blicks zu überschauen, wo er stand, in aller Besonnenheit die Zusammenhänge der Dinge zu überdenken, die Bedürfnisse des Volkes zu überlegen, das Bild der Reform bestimmter zu gestalten und die Mittel, die dazu gehören, in Erwägung zu nehmen. Es ist kein Zweifel, daß sich Luther auf der Wartburg gewissenhaft damit beschäftigt hat, auf die wahren Fundamente der Kirche sich allseitiger zu besinnen und sie auch gegen diejenigen klar abzugrenzen, die von dem Geiste einer inhaltsleeren, verneinenden Freiheit umgetrieben waren. Das beweist neben seinem Eifer, die heilige Schrift dem ganzen Volke zugänglich zu machen, aufs Klarste die Stellung, die er sofort bei seiner Rückkehr nach Wittenberg gegen die ausbrechende Schwärmerei einnahm und sein ganzes weiteres Verfahren. Aeußerlich angesehen, nimmt er jetzt eine andere Position ein. Gottfried Arnold findet darin ein Weichen des hohen, kühnen Geistes von ihm, Möhler und Döllinger eine Inconsequenz, wodurch er seine Vergangenheit verdamme, ja selbst Solche, die sich zur evangelischen Kirche rechnen zu dürfen glauben, meinen, daß er revolutionäre Aeußerungen seiner früheren Jahre, die gegen die göttliche Autorität des Episcopates und kirchlichen Amtes, gegen das opus operatum und das göttliche Ansehen der sichtbaren Kirche gerichtet waren und das allgemeine Priesterthum der Gläubigen vertraten, jetzt berichtigt, ja der Sache nach zurückgenommen, mit einem Wort, jetzt erst das Princip aufgestellt habe, das eine Kirche tragen könne. Es ist in gewissen Kreisen üblich geworden, von einem Unterschied zweier Zeiten

Luthers so zu reden, als wäre er in seinen Anfängen in „Subjectivismus" befangen gewesen, und als hätte er in der Zeit seines christlichen Mannesalters seinen ersten Standpunkt als Ausschreitung verworfen, um wieder der „Objectivität" zu huldigen.[1] Aber Luther weiß zwar von einem Unterschied der Zeiten bei sich noch im Jahr 1545, aber in ganz anderer Richtung, nämlich so, daß er Anfangs zu viele Artikel mit großer Demuth dem Papste noch nachgelassen, die er später als Gräuel verdammt habe.[2] In seinem Kampf gegen die Sectirer und Schwärmer hat er sich nicht Reste römischen Wesens vorbehalten wollen, um damit gegen sie zu operiren, sondern aus der innersten Mitte seines von Anfang an eingenommenen Standpunktes, des Glaubens, heraus, hat er auch gegen sie, wie zuerst gegen die römische Kirche, den Kampf geführt. Wo hat denn Luther je einem Kirchenbegriff gehuldigt, für welchen nicht der rechtfertigende Glaube, der aus Wort und Sakrament durch den heiligen Geist geboren wird, die Grundlage wäre, sondern das Institut eines göttlichen Amtes? Wo hat er den auch in die Bekenntnisse übergegangenen Begriff von der Kirche retractirt, wornach sie vor Allem Gemeinschaft der Gläubigen ist, die um Wort und Sakrament versammelt sind. Wo hat er seine aus dem Glauben geschöpfte Kritik der römischen Lehre von den Sakramenten, vom opus operatum und kirchlichen Amt widerrufen? Hätte er in diesen Dingen retractirt, so hätte er die Reformation selbst seinerseits zurückgenommen und es bliebe dann nur das Räthsel, wie eine so unberechtigt begonnene Trennung gewissenhaft habe fortgesetzt werden können. Wir werden bald sehen, wie die Bedeutung, die fortan Luther den Gnadenmitteln und dem Amte gab, keineswegs die römisch-katholische wird, mit nichten auf Kosten der Rechtfertigung durch den Glauben, vielmehr gerade kraft des Glaubensprincips aufgestellt wird; daß er von keinem Bruche mit seinen reformatorischen Anfängen später weiß, so wenig als das deutsche Volk, das als gereinigte Kirche einem Luther sich zugewendet hat, der seine ersten reformatorischen Jahre später als revolutionär verurtheilt hätte, sondern einem Luther, der diese Anfänge bewahrt, in manchen Einzelheiten berichtigt, aber auch bereichert hat. Die Kraft, wie die Quelle seiner Polemik gegen die römische Kirche lag ihm auch in seiner vorherrschend kritischen Periode immer in der neuen Position. Aber dieses

[1] So Leo, Kliefoth, Vorreiter.

[2] Luthers Werke von Walch XIV. 465.

selbige Positive hat auch seinen Gegensatz gegen die Schwärmer geleitet. Wie von seinem Standpunkt aus beide Extreme gleich verwerflich waren, so hat er seine Stellung beiden gegenüber behauptet; und seine Grundanschauung hat ihre Probe eben darin bestanden, daß sie beiden Extremen eines falschen Objectivismus und Subjectivismus gleich sehr entgegen und gewachsen war. Rein historisch verhält sich daher die Sache so: Nur in den seltensten Fällen ist es auf den verschiedenen Lebensgebieten einem und demselben Geiste beschieden, zu den Werken des Krieges und Kampfes auch die des Friedens, zu der Arbeit der Kritik und Zerstörung des Alten und Ueberlebten noch die schaffende That des Neuen zu fügen. Aber Luthers Geist war es gegeben, und wenn durch irgend etwas, so ist er hiedurch kenntlich als ein begnadigtes Werkzeug des Herrn der Kirche gezeichnet, der allerdings nicht ohne Grund und zur Läuterung seines natürlichen Feuers ihn in die Einsamkeit entrückt hatte.

I. Die Schwärmer praktischer Art, besonders die falsche ethische Mystik.[1]

Die Ideen von Wittenberg aus hatten gezündet, der Geist war der Wirklichkeit in Cultus und Verfassung entfremdet. In Wittenberg, in Sachsen und den süddeutschen Reichsstädten drängte die öffentliche Meinung zur Entscheidung. Es konnte auch in der That nicht bloß bei der bloßen Lehrreform bleiben; zielte doch diese selbst auf Umwandlung des Lebens und Cultus hin. Wie konnte die Messe noch in der alten Form mit Adoration der Hostie, Opfergebeten, als Stillmesse und mit Beziehung auf das Fegefeuer gehalten werden, wenn der Glaube an die Verwandlung, an das opus operatum und die Opferbedeutung dieses Sakramentes verworfen war? Oder wie war Handhabung der klösterlichen Pflicht und des Cölibats noch zulässig, wenn diese Gelübde von Gott und Rechts wegen nicht bindend waren, vom Ablaß zu schweigen? So war die Lage sehr unbehaglich; ein Neues war nicht da, die Fortführung des Alten war mit der inneren Wahrheit des Cultus immer deutlicher unvereinbar. Der Kurfürst hätte die Reform in die Hand nehmen können unter sachverständigem Beirath; er ließ

[1] Cornelius, Bericht über das Münsterische Wiedertäuferreich. 1853. Erbkam, Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation. 1848.

sich auch Gutachten von der Fakultät und dem Augustinerorden geben, aber beide scheuten sich vor entschiedenen Neuerungen, — und so ließ es auch der Kurfürst beim Alten. Aber nun regte es sich bei den Mönchen, Predigern, Studenten, Bürgern. Dreizehn Augustinermönche der feurigen Aufforderung des Gabriel Didymus folgend legten die Kutte ab; Jakob Seideler in Meißen und Feldkirch in Kemberg verehlichten sich, und Carlstadt feierte gegen des Kurfürsten Willen zu Weihnachten 1521 nach neuem Ritus unter beiderlei Gestalt das heilige Abendmahl in der Pfarrkirche zu Wittenberg. War hiebei sein Fehler auch mehr nur formeller Art, so hatte er doch, indem er nun an die Spitze der Bewegung in Luthers Abwesenheit trat, ein Werk unternommen, dem er nicht gewachsen war, das ihn aber bis zum Schwindel steigerte; und weil er selbst nicht genug festen Boden hatte, so ließ er sich leicht von den Wellen, die höher und wilder zu gehen anfingen, aus der rechten Bahn ziehen.

Andreas Bodenstein von Carlstadt, seit 1510 Professor der Theologie war kein gewöhnlicher, aber aus wunderlichen Gegensätzen gemischter Geist, der zu einer Einheit während seines öffentlichen Lebens nicht gelangte, nicht ohne Anlage zum Tiefsinn, aber zu unruhiger Natur, um sich ganz an eine Sache hinzugeben, dadurch derselben mächtig zu werden oder es zu klaren Gestaltungen in sich selber oder außer sich zu bringen. Als Thomist war er lange in Scholastik vergraben, aber auch mit skotistischer Philosophie viel beschäftigt, ein Vielleser mit einem Zuge des Polyhistors, Theologie und Jurisprudenz zu verbinden bedacht, in seiner Dialektik ein formaler Logiker. So war er anfangs Luthers heftiger Gegner, ließ sich aber von der allgemeinen Opposition wider die Scholastik in Wittenberg mit ergreifen und trat von 1517 an für den Augustinismus mit Luther in die Schranken, ließ sich etwas von der durch Luther und Staupitz neubelebten Mystik berühren und bekämpfte Ecks Angriff auf Luther in dessen Obeliscis, hielt aber noch längere Zeit sich von direkter Bestreitung des Ablasses und des päpstlichen Primates zurück, womit zusammenhängen mag, daß er zu Leipzig sich auf die Bekämpfung des Pelagianismus beschränkte. Er ließ sich hier zu einer sehr schroffen Leugnung der Willensfreiheit fortreißen. Die absolute Abhängigkeit von Gott nahm er mit Augustin an, faßte sie aber mehr physisch als ethisch. Es ist kein ernsterer Begriff von Sünde und Schuld bei ihm spürbar, sondern nur eine lebendige, mehr unbestimmt gehaltene

Gottesbedürftigkeit, deren Stillung ihm geschieht durch das Kreuz, das Gott zur Demüthigung auflegt, woran sich die Eingießung der Gnade schließe. Diese bringt er mit Christus nicht in engeren Zusammenhang; Christi Kreuz ist ihm, wie jenen Mystikern vor der Reformation, überwiegend nur Vorbild für unser geistliches Leiden, zu welchem er auch den Schmerz um Andere, also die Nächstenliebe rechnet, die ihm sonach nicht im rechtfertigenden Glauben begründet ist. Er hat zwar frühe gegen die Magie durch äußere und empirische Mittel, an welche die Gnade gefesselt wäre, geeifert, ist aber, weil er nichts Creatürlichem eine wirkliche Ursächlichkeit beilegen zu können meinte, im Zusammenhang seines abstrakten Prädestinatianismus über eine innere Magie auf dem Boden des Geistes nicht hinausgekommen. Die Gnade theilt sich nach ihm in der Eingießung abrupt ohne Mittelursachen mit. Seine Gnadenlehre hat äußerst lockeren Zusammenhang mit der Lehre von den Mitteln der Gnade.

Zwar von der heiligen Schrift hält er viel als Norm und Maaß und stellt sie über die Tradition, aber nicht ebenso viel hält er von ihr als einem Gnadenmittel oder von ihrer Kraft (efficacia). Er behandelt sie gleichsam juristisch als einen Gesetzescodex, wie er auch oft das neue Testament das neue Gesetz nennt. Daß es aber nicht bloß auf Messen und äußerliches Normiren ankomme, sondern auf ein neues Leben der Wiedergeburt durch Versöhnung und Heiligung, das entzieht sich seinem nicht in die Tiefe dringenden sittlichen Bewußtseyn. Und so hat er auch keine Ahnung von der Ueberschreitung der Stufe eines bloß gesetzlichen Verhältnisses zur heiligen Schrift. Die positive Kraft des Guten schreibt er freilich Gott und nicht den Menschen zu, aber lehrt ein so ausschließliches Wirken Gottes in Vernichtung jedes menschlichen Wirkens, daß wir nach ihm nur selbstlose Durchgangspunkte des guten, göttlichen Thuns sind, ein neuer persönlicher Lebensherd durch Christi Geist nie zu Stande kömmt und so auch wenig von Gnadenmittheilung die Rede ist, weil es an der Kraft des Subjektes fehlt, dieselbe zu eigen zu empfangen. Da die Gnade, oder eigentlich das göttliche Wirken nur durch uns hindurchgehen soll, so bleibt uns nach ihm nur die Buße, die stete, schmerzvolle Betrachtung unserer Sünde, denn wir können nicht anders, als sündigen. So hält er die stete Trauer, die rückwärts gewendete, fest, weiß aber nicht, daß die rechte Buße auch vorwärts blickt und im Glauben an Christus die innere Beugung in die Aufrichtung übergeht. Leicht

schloß sich an solche selbstquälerische Buße ihm später auch wieder der pelagianisirende Irrthum, daß sie für die Gnade disponire und ihrer würdig mache. Indem die Gnade über und außer dem Menschen bleibt, höchstens ein Gnadenblick Gottes auf den Menschen dem Glauben zu Theil wird, so denkt er auch diesen nicht als einen dem Menschen die Gnade zu eigen machenden Akt, sondern jene geistliche Trauer zieht nur in der Art Gott an sich, daß Gott durch den sie fühlenden Menschen hindurch oder statt seiner handelt. Rechtfertigung und Heiligung, die ihm nicht unterschieden sind, denkt er so, daß auch die Eingießung der Gnade der Heiligung den Menschen nicht eigentlich heiligt, sondern nur für die göttliche Betrachtung ihn als heilig bezeichnet, gewissermaßen eine Sanctificatio forensis ist. Die Gnadenmittel bewirken daher nach ihm nichts, sondern sind nur Zeugnisse und Zeichen einer abwesenden Sache, auf welche sie aufmerksam machen, aber nur den, der schon weiß, was sie bedeuten. Um so mehr aber qualificiren sie sich dazu, die Stelle eines Gesetzes einzunehmen, wofür er noch ein Bedürfniß so lange hatte, als er in richtigem Takt eine Schranke gegen die Macht des Subjectivismus suchte, den er nicht innerlich gebändigt hatte, ein Gegengewicht, das er in gesetzlichem Zurückgehen auf die heilige Schrift auch alten Testamentes und in buchstäblicher Weise fand. In beredten Worten hat er mittelst seiner Schrift „Libellus de canonicis scripturis" (vom August 1520) nicht wenig dazu beigetragen, die Pflicht der allgemeinen Bibelkenntniß einzuschärfen und so Luthers Uebersetzungswerk vorzuarbeiten. Die Sufficienz, Klarheit und allgemeine Zugänglichkeit der heil. Schrift vertritt er da mit Luther, gegen den er nur in der Art in Opposition tritt, daß er dessen freiere Urtheile über den Brief Jacobi, ohne ihn zu nennen, wie die Grundsätze mißbilligt, die hiezu führten. Hatte Luther in seiner 95. These und in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft den rechtfertigenden Glauben in der Art als mitberechtigtes Kriterium behandelt, um über die Kanonicität einer Schrift zu urtheilen, indem keine heilige Schrift diesem Glauben widersprechen dürfe, dieser also eine Unabhängigkeit und Wahrheit in sich selbst besitze: so zog Carlstadt scharf hiegegen los und forderte: als verbindliches Gotteswort sei das anzusehen, was die Kirche einmal als kanonisch sanctionirt habe. Und doch wollte auch er die Kanonicität der Apokryphen alten Testaments, gegen die Entscheidung der römischen Kirche, auf Hieronymus gestützt fallen lassen. Ferner sah er

nicht, daß bei seiner Annahme doch wieder die Kirche zur entscheidenden, infalliblen Instanz über das Kanonische würde, was denn billig auch ihr alleiniges Auslegungsrecht mit sich führen müßte. Er warnt vor der Subjectivität, die, statt der heiligen Schrift (d. h. dem Kanon der Kirche) sich zu unterwerfen, erst noch die Kanonicität der heiligen Schrift beurtheilen wolle.[1] Er ist also einer wissenschaftlichen Kritik gänzlich abhold, und gesteht dem rechtfertigenden Glauben nicht einmal das zu, daß ihm nichts widersprechen dürfe, was für kanonisch gelten wolle. Er weiß eine Kritik des Glaubens nicht zu unterscheiden von einer Kritik des Unglaubens oder der Willkür und verkürzt das Glaubensprincip, weil er nicht in demselben heimisch ist, und daher von dem inneren Lebensgesetze nicht Kunde hat, von welchem der Glaube nie lassen kann. Und wie in Beziehung auf die Kritik, so läßt er auch in Beziehung auf die Auslegung der heiligen Schrift dem gläubigen Subject sein Recht nicht. Zwar die Kirche, der Papst soll nicht das Recht normativer Schriftauslegung haben, er fordert Selbstauslegung der heiligen Schrift, aber nicht durch Vermittlung des gläubigen mit ihr innerlich einigen, geistlichen Verständnisses, sondern er verfährt mit der Schrift als einem Gesetzescodex nach der Regel der Rechtsgelehrten für ihre Rechtsquellen: quod interpretatio non est extra materiam interpretatam. Es kommt ihm nur auf äußerliche Zusammenstellung und Harmonisirung der verschiedenen Schriftstellen an, aber er hat keine Ahnung von der realen, dem Glauben zugänglichen Einheit der Schrift, wodurch sie ihre einzelnen Theile beleuchtet, und was buchstäblich, was bildlich zu fassen sei, selber entscheidet, sondern seine juristische Art legt auch hier wieder den Hauptaccent auf den Buchstaben. Hiemit hängt aufs engste zusammen eine sehr schroffe Inspirationstheorie. Jenem Dualismus zwischen dem Göttlichen und Menschlichen gemäß, wie er seinem gesetzlichen Standpunkt entspricht, will er die menschliche Seite der heil. Autoren als Coefficienten für die heiligen Schriften gar nicht gelten lassen; ihr Charakter als des gediegen göttlichen Gesetzes schiene ihm dadurch alterirt. Menschlicher Mund, meint er, wäre gänzlich ungeschickt, Gottes Wort zu reden. Das Göttliche wird nach ihm dem Menschen nie zu eigen, folglich könnte es durch das Menschliche nur verfälscht werden. Das Menschliche, wo es ist und wirkt, ist ihm außer-

[1] Vgl. Credner, Zur Geschichte des Kanons. 1847. 291—412.

göttlich, ja widergöttlich, daher muß das Göttliche, wenn es wirken soll, an Stelle des Menschlichen treten, dieses aber zum rein passiven Organ werden, durch das Gottes Wort hindurch geht, als der Gesang durch Orgeln.

Die Kehrseite dieser strengen Ansicht von der heiligen Schrift ist nun aber freilich mit innerer Nothwendigkeit eine Zurückstellung derselben, sofern sie Gnadenmittel sein soll. Er hat an ihr nicht eine innere, nur dem Glauben zugängliche Seite in der äußeren, dem Buchstaben, sondern das Innere, das er als Gottes Willen und Gesetz denkt, ist ihm gänzlich übergegangen in das Aeußere, den Buchstaben, der nun das Leben göttlich zu normiren das Recht hat. Nun hat aber er selbst doch hierin nicht seine religiöse Befriedigung; ihn verlangt nach einem unmittelbaren Verhältniß zu Gott, das er in mystischen Zuständen zu erlangen hofft. Diese Zustände kommen ihm, wie gesagt, nicht durch äußere Gnadenmittel zu Stande, die ja immer etwas Kreatürliches, also wie er meint, Gott Fremdes an sich tragen müßten, andererseits eine Thätigkeit in Anspruch nehmen, sondern durch unmittelbar göttliche Eingießung. Wer diese erfahren hat, dem steht das Wort der heiligen Schrift verglichen mit der lebendigen Gottesgemeinschaft nur wie ein todter Gesetzesbuchstabe gegenüber, der mit jenen inneren Erhebungen nichts zu thun hat. Nach dieser Seite sagt er schon vor der Leipziger Disputation, daß der Buchstabe heiliger Schrift (d. h. nach ihm die heilige Schrift) den wahren Trost nicht gewähre, ja daß sie der Uebertretung, der Sünde und dem Tode diene. Ist sie ihm doch nur Gesetz, und so viel hat er erkannt, daß das Gesetz tödtet; so viel ahnt er von einer höheren Stufe, um den reinen Standpunkt des Gesetzes unerträglich zu finden. Aber seine mystische Erhebung weiß nun nicht den Weg zur heiligen Schrift zurückzufinden. Kein Wunder, daß ihm später nach dem Scheitern seiner gesetzlichen Reformversuche, je mehr er sich in seinen mystischen Zuständen befestigt, die heilige Schrift immer fremder wird und einer untergeordneten Stufe zugehörig erscheint. Im Jahr 1524 stellte er [1] das innere Zeugniß des Geistes in reinen Gegensatz gegen das Aeußere der heiligen Schrift; meinethalben bedürfte ich, sagte er, des äußeren Zeugnisses nicht; ich will mein Zeugniß vom Geist, von meiner Inwendigkeit haben. „Wie die Apostel zuerst den Geist hatten und durch ihn versiegelt haben sie dann Christus äußerlich

[1] Luthers Werke von Walch XX. 2893.

gepredigt in Wort und Schrift, so sollen auch wir sein apostelmäßig.“ Als hätten nicht die Apostel vor Pfingsten den Herrn gesehen und gehört. Nach ihm wäre die Bekehrung möglich ohne Zusammenhang mit der Schrift und dem geschichtlichen Christenthum durch bloße innere Magie der Gnade, wenn nicht gar das Christenthum ihm dazu herabsinkt, bloß Zeugniß abzulegen von dem, was wir schon haben und sind. Jedenfalls kommt die heilige Schrift, so zu sagen, bei ihm erst an die Reihe, wenn das innere Werk des Geistes schon gethan ist; ihr objektives Zeugniß wird nicht eingeflochten und einverleibt dem werdenden Glaubensleben, wird nicht eine Bestimmtheit an ihm, um dem Glauben seine Gesundheit, das Bewußtsein der Objectivität seines Inhalts zu vermitteln, sondern die heilige Schrift bleibt ihm nur noch die Norm für die Christen, die Rechtsquelle für seine praktischen Reformen, aber in buchstäbischer Auslegung.

Von einer solchen machte er jetzt in Luthers Abwesenheit Gebrauch. Da er an dem Glauben nicht das Centrum einer bewußten, neuen und freien Persönlichkeit besitzt, sondern die Einheit mit Gott, so weit er von ihr weiß, ihm nur der Untergang der menschlichen Persönlichkeit in Gott in reiner Passivität ist, so fehlte es ihm auch an der eigenen inneren Urtheilskraft der neuen Persönlichkeit, an einem wahren Schriftverständniß und für die Reform an einem inneren Leitstern. Um so mehr suchte er die Norm für die Reform nur außer sich und fand sie zunächst in der heiligen Schrift als einem Gesetz. „Was nicht in ihr stehe, das sei abzuthun,“ ohnehin, was sie, selbst das alte Testament, verbietet. Demgemäß forderte er auf zur Zerstörung der Bilder, denn sie widersprechen dem Dekalog, seien Götzendienst. In Beziehung auf das Eigenthum: es dürfe kein Bettler unter den Christen sein. Ja überhaupt das bürgerliche Gesetz will er durch das Gesetz Mosis ersetzt wissen. Das Abendmahl wollte er am liebsten mit zwölf halten, wie es im Anfang war. Jeder Bischof müsse heirathen. Es bedürfe keiner gelehrten Bildung, auch die Apostel seien ungelehrte Leute gewesen. Es war auf Einführung einer neuen Theokratie von ihm abgesehen, und der Christ, meint er, habe alle seine Kraft daran zu setzen, sie durchzuführen, sei es auch mit Gewalt; denn Gottes Gesetz müsse gelten, gleichgültig, ob im alten Testament oder durch Christus ausgesprochen. Denn auch Christus ist ihm nur „Befehlträger des väterlichen Wortes, durch den Gott geredet, wie auch durch die Propheten.“ Er hatte so wenig Verständniß von dem langsameren

Weg der Umgestaltung des Aeußeren durch das wachsende innere Leben, daß er zufrieden war, wenn nur die Erscheinung dem Gesetz, wie er es verstand, entsprach. So gestattete er denn, um das Sakrament der Buße zu beseitigen, Jedem den Zutritt zum Brod und Kelch, ohne Vorbereitung oder Beichte zu fordern, und legte es als ein Gebot auf, die christliche Freiheit zu brauchen, sich zu verehlichen und eine Theokratie einzuführen. Damit war unter dem Namen der Freiheit von Roms Satzungen wieder nur ein Joch formirt, das ein judaistisches Seitenstück derselben war, das Princip der Gesetzlichkeit aber aufs neue befestigt, wodurch die Reform im Wesen vernichtet worden wäre. Ja bald verlor er bei seinem obengezeichneten Gegensatz zwischen dem Geist und der Schrift für seine Reform auch den festen Boden der Schrift als des Reformgesetzes. Die Möglichkeit neuer Offenbarungen des göttlichen Willens konnte er um so weniger bestreiten, da ihm eine nicht durch die Gnadenmittel vermittelte Eingießung der Gnade eine so große Rolle spielte, und da er im Christenthum nicht die zur Einheit und Ganzheit vollendete Offenbarung, in der Schrift aber nicht die Urkunde von dieser Offenbarung sah. So war für ihn kein Grund, den kanonischen Schriften im ausschließlichen Sinn Autorität oder Inspiration zuzuschreiben. Die neue große Zeit konnte neuer Offenbarungen zu bedürfen scheinen, durch deren Einspruchen und Geheiße, was im Gesetz der Schrift unbestimmt und ungewiß blieb, zur Feststellung gelange. Diese neuen Einsprachen hatten sich dann auf bestimmte, äußere Werke zu beziehen und durften, da er sich Allem gegenüber, was für Offenbarung sich ausgab, der Prüfung zu begeben gewohnt war, gleichfalls fordern, daß man sich ihnen gegenüber rein passiv verhalte. Ging ihm doch, wie wir sahen, jeder Maaßstab für eine Kritik ab.

Als daher die sogenannten Inspirirten oder himmlischen Propheten aus Zwickau mit ihren neuen, inneren Offenbarungen in Wittenberg am Ende des Jahrs 1521 erschienen, mit einem neuen, angeblich göttlichen Gesetz, das den Umsturz alles Bestehenden forderte, und da sie gewisse plötzliche, subjective Impulse mit dem Charakter unbedingter religiöser Forderungen bekleideten, so war er wehrlos gegen sie, ja hingezogen zu ihnen. Die Versuchung fand bei ihm die volle Wahlverwandtschaft, die heilige Schrift aber verlor ihm jetzt auch die Dignität, die zureichende Norm, das zureichende Gesetz zur Ordnung der Reformfragen zu sein. Jene Propheten waren Nicolaus Storch und Marcus Thomä, zwei Tuchmacher,

Marcus Stübner und Martin Cellarius, später Professor in Basel, mit Thomas Münzer. Abgewiesen in Zwickau suchten sie das Urtheil der Universität für ihre Inspirationen und Reformplane zu gewinnen. Es seien noch gar andre Männer nöthig, als Luther, von höherem Geiste. Was könne es helfen, sich so enge an die Schrift halten? Zur wahren Unterweisung sei sie doch unkräftig, nur der sei gelehrt, den der heilige Geist erleuchte. Mit ihnen führe Gott vertrauliche Gespräche, und sage ihnen, was sie thun und predigen sollten." Storch, ihr Haupt, wählte sich zwölf Apostel und zweiundsiebzig Jünger und übte im angeblichen göttlichen Auftrag despotische Gewalt über sie. Die Reform und die christliche Freiheit werde durch große Gottesgerichte ins Werk gesetzt werden, der Tag des Herrn sei nahe, die jetzige weltliche, böse Obrigkeit sei zu vertilgen, Heilige und Gerechte seien an ihre Stelle zu setzen, wobei sie eine fürstliche Stellung für sich nicht vergaßen. Eine Reinigung durch Blutbad werde kommen, nur Gerechte werden in der Kirche übrig bleiben. Anfangs in Wittenberg verspottet machten sie doch allmählig Eindruck selbst bei Melanchthon, besonders wegen ihrer Angriffe auf die Kindertaufe, die gegen die Vernunft, wie gegen Christi Wort und Absicht sei. Sie trafen hiemit bei Melanchthon auf eine „weiche Stelle," denn, während ihre große Bedeutung seinem unmittelbaren Gefühl sicher war, schien doch hier das Persönlichkeitsprincip der Reformation und sein Gegensatz gegen das magische opus operatum in directe Collision mit der Lehre von den Gnadenmitteln zu kommen, da die Kinder noch nicht bewußte freie Personen sind. Noch mehr als Melanchthon machte sich aber Carlstadt, der dem Volk schon als ein anderer Elias galt, mit ihnen zu thun. Er gab sich ihnen zwar nicht gänzlich, aber doch stark genug hin. Sagten sie, daß es nicht auf die äußeren Mittel der Gnade, noch auf Lernen ankomme, sondern auf plötzliches Wirken des Geistes, so stimmte er bei; suchten sie statt der täglichen Buße eine plötzliche Vergeistigung durch Entzückung, so war er dem um so weniger abgeneigt, als auch ihm für sein inneres Leben es gering und erniedrigend schien, sich vor einem Aeußeren, wie Wort und Sakrament, zu beugen, und als sie selbst eine Methodik angaben, zum Hören der himmlischen Stimme zu gelangen.[1] Erst wer die Staffeln der Entgröbung, Verwunderung, Langenweile, Ausleerung der

[1] Luthers Werke von Walch III, 2264; X, 1778.

Creatur durch vollkommene Tödtung durchlaufen, sei gerecht, werde erfüllt mit dem heiligen Geist, daß er Alles könne, wisse, wolle. Da sei es ein verächtliches Ding, noch von der Sünde zu reden, sie dünken sich über den Aposteln und über dem Gesetz, als rein von der Sünde. Carlstadt ging nicht so weit, aber doch setzte er den heiligen Geist der Wissenschaft entgegen, sagte den Studirenden, sie sollten lieber nach Hause gehen und Feldarbeit thun; Wissenschaft helfe nicht, sondern der Geist, und es heiße: im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brod essen; worauf zweihundert nach Hause zogen. Auch er selbst legte den Doktortitel ab, weil es heiße, du sollst dich nicht Rabbi nennen lassen, ließ sich Nachbar Andres nennen und trieb eine Zeit lang Feldwirthschaft. Eines besonderen Predigerstandes bedürfe es nicht, Alle seien gleich und frei vor Gott. Jeder könne das Predigen treiben neben seinem Handwerk, wenn er nur inspirirt sei. Diese Geringschätzung des Predigtamtes theilten begreiflich auch die Inspirirten. Man sieht, es war auf dem Punkt, daß Carlstadt den ganzen Organismus der Kirche und ihrer Ordnungen aufgelöst hätte, die Reform aber wäre so im Sande verlaufen.

Der religiöse Freiheitsschwindel erstreckt sichtlich seine Fäden auch in den Bauernaufruhr hinein; Thomas Münzer wurde 1525 in Mitteldeutschland das Haupt der Bauern, wie der hohenlohesche Kanzler Schübler in Süddeutschland. Meist war die religiöse Denkweise der aufrührerischen Bauern die wiedertäuferische; die Predigt von der christlichen Freiheit hatte sie gestreift, aber nur ihr Fleisch erregt; von wahrer Buße wollten sie nicht wissen, sondern nur von Gericht im finstern Haß gegen Adel und Obrigkeit, der freilich durch langen Druck erzeugt war. Ihrer weltlichen Freiheitslust wollten sie nur vom reformatorischen Princip her eine göttliche Legitimation holen. Auch Carlstadt ließ sich nachher in eine immerhin zweideutige Verbindung mit dem Lager der Bauern in Franken ein, wo er während des dortigen Bauernaufruhrs war, sagte sich aber später öffentlich von Thomas Münzers revolutionärem Treiben und seinen geheimen Bünden los. Verweilen wir bei diesem noch etwas länger.

Die Heilslehre des älteren Anabaptismus.[1] In Wittenberg, dem Winkel, sagte Thomas Münzer, lehre man einen erdichteten Glauben,

[1] Seidemann, Thomas Münzer. Förstemann, neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation. 1842. Cornelius a. a. O. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens. Bd. I, 140 ff. Erbkam a. a. O.

der viel zu leicht sei. Da sage man, Gott wird's machen, ich will schlicht glauben. Das ist vergifteteter Glaube. Die Ankunft des wahren Glaubens geschieht mit dem höchsten Zittern und Fürchten, mit Beben vor dem Urtheil Gottes. In solcher Furcht Gottes findet der heilige Geist eine Stätte und überschattet den Menschen. Wer anders zum Glauben kam, der ist leichtfertig, hat auf einen alten Bettlermantel einen neuen Flicken gesetzt. Frage man die verzweifelten Schriftgelehrten nach dem Grunde ihres festen Glaubens, darauf sie pochen, und nach der rechten Wurzel des unbetrüglichen Glaubens, so zeigen sie auf die Schrift. Aber das sei nicht genug. Die Schrift gebe Zeugniß, nicht aber, wie sie wähnen, den Glauben; die Wahrheit müsse ganz an den Tag, nachdem sie so lange geschlafen; wer von Gott gelehrt sei, dem sei zu glauben, nicht erst um der Schrift willen. Münzer sieht also in jeder Abhängigkeit von der heiligen Schrift noch eine Abhängigkeit von äußerer Autorität, der katholischen ähnlich. Er stellt Luther noch auf die katholische Seite und in dem evangelischen Glauben sieht er eine Laxheit dem majestätischen gerechten Gott gegenüber, vor dem wir erzittern müssen, um für seine Einstrahlung disponirt zu sein. Auf der andern Seite macht er selbst von den angeblich Erleuchteten, als von Priestern und Organen des göttlichen Willens, die Masse abhängig. Diesen Erleuchteten schreibt er zu, daß sie, ohne von der Bibel ihr Leben lang etwas gesehen oder gehört zu haben, durch Lehre des Geistes können einen rechten Glauben haben, wie diejenigen, so die Schrift schrieben, und gewiß sein, daß sie nicht den Teufel und ihre eigene Natur in solchem Glauben abconterfeien, sondern ihn wirklich von Gott haben. Mitten unter den Ungläubigen, ohne alle Bücher, könne der heilige Geist den wahren Glauben lehren. Die Wittenberger sagen, man soll anfangen mit der Schrift, sie bringe den Glauben, aber man könne den Gottlosen keinen gewissen Grund angeben, warum denn die Schrift anzunehmen und nicht zu verwerfen sei, denn allein, daß sie komme vom Alterthum und angenommen sei von vielen Menschen. Aber das sei jüdisch und türkisch. Der wahre Glaube bedürfe eines helleren Lichtes, als des Wortes, er folge nur der Regung des Geistes. Den Geist aber erhalte man durch Harren und Warten auf die Erleuchtung. Das Herz der Auserwählten wird stets zu seinem Ursprung bewegt durch die Kraft des Allerhöchsten. Der Mensch an ist sich Gott zuständig von Ewigkeit, nimmt er aber noch den heiligen Geist sich zum Lehrer, so kommt der Glaube an; da muß uns Allen widerfahren, daß wir fleisch-

liche, irdische Menschen sollen Götter werden durch die Menschwerdung Christi, ganz und gar in Gott verwandelt, daß sich das irdische Leben schwenke in das himmlische. Die Schriftgelehrten verachten das Arme, so doch oft das ewige Wort sich hat geschwungen in die auserwählten Menschen zu unserem Nazareth der Christenheit. Wir erschrecken auch vor dem Gruße, wie die Mutter Gottes, wann uns Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes (in uns) vergotten will. In der leeren, leidentlichen Seele, in der zerknirschten gebieret die Kraft Gottes ihre Wirkung, da wird der Grund der Seele ganz und gar durchglastet vom Licht der Welt, welches ist der ungedichtete, wahrhafte Sohn Gottes Jesus Christus.[1] Christus ist ihm also nicht der historische, sondern das ewige in diesem und jenem Auserwählten Mensch werdende Wort. Um Versöhnung und Heiligung ist es hier nicht zu thun. Münzer glaubt Alles zu haben mit seiner Vergottung; was ihm fehlt, ist nur noch die Herrschaft über die Außenwelt. Aehnliche pantheistische Anschauungen waren auch sonst bei den Wiedertäufern verbreitet, z. B. bei David Joris, der sich für eine neue, die königliche Incarnation des Wortes ausgab;[2] die münsterischen Wiedertäufer aber schlugen eine Münze mit der Inschrift: Verbum caro factum habitavit in nobis. Als neue Menschwerdung Gottes sehen sie sich an und eine neue Weltgestalt soll mit ihnen beginnen.

Ferner eifert Münzer gegen die Meinung, die Offenbarung sei mit der Schrift abgeschlossen. Soll die jämmerliche Christenheit aufgerichtet werden, so muß die Gemeinde bitten und warten auf einen neuen Johannem, einen gnadenreichen Prediger; er muß kommen in Geist und Kraft des Elia, Alles in rechten Schwang bringen mit allerhöchstem Eifer und Kraft. „Dagegen der Wittenberger Lehre will ganz und gar nit ins Werk." So stellt er ihnen als Pseudomessias seinen Chiliasmus entgegen. Gott will ein neues Reich anrichten aus lauter Heiligen. Alles, was zur Aufrichtung dieses heiligen Reiches ihm zu gehören scheint, fordert er und will es auch mit Gewalt durchsetzen. Wer ihm widersteht, der ist ein Empörer gegen Gott. Seine vornehmsten Grundsätze in Beziehung auf Herstellung des wahren Gottesreiches sind diese: Die Ursach, daß so wenig Glaube da ist, liege in der Aufnahme der Gnadelosen in die Christenheit. Darum sei Kindertaufe zu verwerfen und die Nichtheiligen seien aus der Kirche zu entfernen. Nur heilige

[1] Erbkam 241 a. a. O.

[2] Vgl. Riedners Zeitschrift für historische Theologie 1864.

Prediger können Wort und Sakramente verwalten, sie müssen ihres Glaubens so gewiß sein, wie die heiligen Schriftsteller. Die Ehe mit Ungläubigen sei keine Ehe, die Trennung erlaubt. Den Heiligen seien alle Güter gemein; er redet und thut auch, als hätten sie allein das wahre Recht auf Eigenthum und als gebührte den Ungläubigen nichts als das Gericht. In Beziehung auf Staat und Obrigkeit fordert er, die Fürsten sollen seinem Bunde beitreten, oder erschlagen werden; denn er sei dazu auserſehen und inspirirt, das Reich Gottes aufzurichten auf Erden. Beigetreten haben sie zu helfen zur Vernichtung derer, die nicht erwählt sind. Ohne Ausscheidung komme das Reich Gottes nicht, sie scheine das allerunmöglichste Ding, davon man nicht hören wolle, als am Ende der Tage durch die Engel, aber unter Engel seien Gottgesandte zu verstehen, die Zeit des Gerichtes sei jetzt. Man könne auch wohl wissen, wer auserwählt sei. Die Obrigkeit, die nicht zu den Auserwählten gehöre, habe kein Recht; wolle man ihr dienen auch wo sie nicht christlich sei, also Gottes Willen nicht diene, so wolle man zwei Herrn dienen, so schaffe man einen Abgott. Das dulde Gott nicht; das Urtheil komme, die Gottlosen sollen vom Stuhl und die Niedrigen erhoben werden. In seiner Erklärung von Lucä 1 sagt er: Gott hat die Herrn und Fürsten in seinem Grimm der Welt gegeben, und er will sie in seiner Erbitterung wieder wegnehmen. Das sei die Erklärung der Natur der Obrigkeit. Mit der Wurzel wolle Gott die Tyrannen ausrotten, darum seien sie so verstockt. Man kann diese zerstörenden Gedanken darin zusammenfassen, daß er alle Grundlagen der menschlichen Ordnung, die der ersten Schöpfung angehören, vernichten will, um eine zweite angeblich göttliche, in Wahrheit mörderische an die Stelle zu setzen.

Diese Krankheit der Wiedertäuferei und Schwärmerei war im dritten und vierten Decennium einem hitzigen Fieber gleich durch ganz Deutschland gedrungen. Von Schwaben und der Schweiz den Rhein entlang bis Holland und Friesland, von Baiern, Mitteldeutschland, Westphalen und Sachsenland bis Holstein. Alle die verschiedenen widerkirchlichen Richtungen, die meist in dualistischer Färbung im Mittelalter das Volksleben geheim durchzogen, erhielten seit der Reformbewegung von Wittenberg aus Luft und mit dem neuen Aufschwung größere Verbreitung; ja sie rafften auch den Namen der Reform und der christlichen Freiheit als gemeinsames Losungswort an sich. Aber es ist Pflicht der Geschichtschreibung, auf den Grund gehend zu prüfen,

ob sie Geburten des reformatorischen, oder des vorreformatorischen Geistes sind. Hört man freilich ihre Rede, so stehen sie so ganz auf dem Boden der Reformation, daß sie nur die folgerichtigere nachdrückliche Durchführung ihrer Ideen wollen und auf den Schultern der Wittenberger stehen. Aber gerade diese Ideen der Reformation fehlen ihnen gänzlich und daher hat auch ihr Angriff auf die bestehenden Zustände der Kirche einen anderen Sinn und Geist, andere Methode und Ziele, als die der Reformation. Sieht man auf ihre positiven Aufstellungen und Kirchenideale, so sind diese noch wesentlich aus dem vorreformatorischen Boden erwachsen, und es ist bei ihnen nicht sowohl auf eine innere Reform der Christenheit und eine höhere Stufe der Kirche abgesehen, als auf ein geistliches Gegenreich der römischen Kirche, dem mittelalterlichen Kirchenideal noch wesentlich verwandt durch die Geringschätzung des Staates und der weltlichen Obrigkeit. Auch ihre Lehre von den Erkenntnißquellen der Wahrheit bietet Analogien dar, durch die Zurückstellung der heiligen Schrift und die Hochhaltung von Entzückungen und unmittelbaren Offenbarungen.

Im Anabaptismus und seiner Schwärmerei lebt das enthusiastische, von der Schrift, also dem objectiven Urchristenthum losgerissene, subjectivistische Princip, das sich nur seit dem Montanismus in die Form der Hierarchie verpuppt hatte, wieder auf. Die Anabaptisten sind zwar unter einander wieder sehr verschieden, die Einen sind mehr leidentlicher Art und nähern sich auch in ihrer Erscheinung gewissen Mönchsorden, so die gottgelassenen, betenden Täufer, die fast nichts thaten, als beten und das Beten zum Werk machten; die abgeschiedenen, geistlichen Täufer, die kein Lachen und keine Fröhlichkeit sehen konnten, ohne zu seufzen und die nach Art der Mönchsorden bestimmte Regeln für Kleider, Gehen und Stehen machten, ähnlich die verzückten und die stillschweigenden Brüder. Andere sind mehr von practischen Impulsen getrieben, sei es mit Gewalt das heilige Reich in's Werk zu setzen, sei es, Lehrthätigkeit zu üben, wie die apostolischen Brüder, welche Buße predigten, missionirten, Weib und Kind verließen und nach Art der Bettelorden von Andern sich nähren ließen. Andere endlich, die so genannten freien Brüder, sind Antinomisten: nach empfangener, wahrer Taufe (Wiedertaufe) könne man nicht wieder sündigen; Güter- und Weibergemeinschaft gehöre zum heiligen Reich; an allem Aeußeren liege nichts, Gott sehe das Herz an, daher man auch die Wahrheit in Verfolgungen verleugnen könne. Dennoch haben

alle diese Richtungen auch gemeinsame Familienzüge. Außer der bezeichneten Ueberordnung des Geistes oder des innern Wortes Gottes in enthusiastischer Weise über die heilige Schrift haben sie ein Kirchenideal, das von römischen Ideen noch wesentlich getränkt ist. Ihre Lehre vom Glauben im Verhältniß zu den Werken ist auch nichts weniger als die reformatorische, steht vielmehr noch wesentlich auf dem römischen Standpunkt. Der Mensch werde vor Gott fromm nicht durch den Glauben ohne die Werke, sondern durch die eingegossene Liebe und Heiligkeit (welche allerdings nach ihrer Meinung in einer Art von Communismus sich bethätigen muß). Wie ferner auch die römische Kirche daran leidet, einseitig auf die Erscheinung und Darstellung in der Sichtbarkeit zu bringen, wie sie in willkürlicher Anticipation der Vollendung einen chiliastischen Zug hat, so zwar, daß sie die Gegenwart schon als eine Verkörperung des vollkommenen Reiches Gottes betrachtet, in der Periode der Vollendung schon zu stehen meint, so eignet auch dem Anabaptismus jener Zeit die chiliastische Darstellungssucht, die den Blick verweltlicht und mit der Gesetzlichkeit des römischen Wesens ihn in Verbindung bringt. Die für den Standpunkt der Reformation so wichtige Unterscheidung zwischen der Kirche als sichtbarer und unsichtbarer ist den Anabaptisten ebenso zuwider, wie dem römischen Katholicismus. Damit hängt endlich wieder zusammen, daß sie auch zu dem Staat beide eine verwandte Stellung einnehmen. Während beide auf eine Staatsförmigkeit der Gemeinschaft für das, was sie Kirche nennen, auf's entschiedenste ausgehen, gilt ihnen beiden der Staat an sich für profan in seinem Wesen, und hat ihnen keine eigene selbstständige sittliche Bedeutung.

Die Wiedertäufer verbieten dem Christen, obrigkeitliche Aemter, Eide, Kriegsdienste zu übernehmen, obwohl sie doch die Mittel des äußeren Zwanges, die nur dem Staate zustehen, für Durchführung ihrer Theorie nicht verschmähen. Der Grund dieser feindseligen Stellung wider den Staat liegt nicht erst in der Erfahrung von Verfolgungen desselben, sondern zunächst in der schroffen Entgegensetzung des Göttlichen und Menschlichen, darin sie sich gefallen, und an welcher, allerdings in geringerem Grade, auch die römische Lehre leidet. Sie wollen, daß nur der ausschließlich göttliche Wille gelte, wie immer derselbe kund werden möge. So sind sie allen natürlichen menschlichen Ordnungen Feind und wollen sie durch theokratische ersetzt sehen; aber sie gewahren nicht, daß sie damit die Religion in ein Moralgesetz verwandeln, eine

freie ethische Bewegung des Lebens aber, die vom Geiste des Evangeliums beseelt sei, verwerfen. Mit einem Wort: In den Wiedertäufern steckte ein Gegenstaat in Form einer Theokratie, beruhend auf einem Prophetenthum, und darum treten sie wie dem Staate, so der römischen Kirche, deren formales und materiales Princip ihnen in mehrfacher Beziehung ähnlich ist, rivalisirend entgegen.

Wie mit dem Staat sind sie aber auch mit dem nationalen Leben zerfallen. Das Gottesreich, das sie im Sinne haben, kümmert sich nicht um die Unterschiede der Nationen. Wo der Geist Gottes durch seine Inspiration und Berufung es aufrichtet, da ist der Mittelpunkt eines erscheinenden Weltreichs gegründet. Darin allerdings tritt eine starke Differenz von dem römischen System hervor, daß sie einem durch nichts gezügelten Subjectivismus verfallen sind und daß sie von äußerer Autorität so wenig als von magisch wirkenden Sakramenten wissen wollen, ja daß ihre abrupte, ekstatische Weise die Natur in keiner Weise als Vermittlung für das Geistige und Geistliche aufzufassen, sondern nur eine gegensätzliche Stellung zur Natur und Geschichte einzunehmen weiß, die sich in ihrer Lehre von der Kindertaufe und ihrer doketischen Christologie verkörperte, während in der römischen Kirche das ursprünglich Enthusiastische sich beruhigt und vermöge kräftigen Gemeinschaftsgeistes in feste Ordnungen umgesetzt hat, durch welche die Geistesmittheilung sich sicher von Glied zu Glied fortpflanzen soll. Aber auch in der letzteren Beziehung zeigt sich darin noch eine gemeinsame Grundrichtung, daß beide, statt die erste Schöpfung in dem Proceß eines allmähligen Werdens des geistigen Lebens verklären zu lassen, vielmehr eine zweite, der ersten fremde, geistliche Schöpfung an Stelle der ersten setzen wollen. Auch ist wohl kein Zweifel, daß, wenn die Erscheinung des Anabaptismus zu längerer Dauer sich hätte befestigen können, sie ähnliche Wege hätte einschlagen müssen, wie der alte Montanismus, als er sich zu verkirchlichen begann. Aber zu längerer Dauer hatte der schwärmerische Anabaptismus nicht genug geistigen Fond in sich. Er war, wie gezeigt, andern mittelalterlichen Secten ähnlich, noch wesentlich mit vorreformatorischen Principien und Anschauungen verflochten. Was er von der Reformation sich aneignete, war die Idee der Freiheit von menschlicher Autorität durch die Gemeinschaft mit Gott; aber, da er diese Gemeinschaft nicht durch Versöhnung und Ernst der Heiligung im Glauben realisirte, so fehlte ihm das innere Maaß und der Leitstern; die Idee der evangelischen Freiheit aber, die sein Ohr nur wie von ferne gestreift

hatte, rief ihm nur die Leidenschaften des unwiedergebornen Herzens und jene negativen, zerstörenden Bestrebungen wach, denen alle schöpferische Kraft zu neuen heilsamen Gestaltungen abging.

II. Dogmatische Bekämpfung der Schwärmer von der Gattung der falschen ethischen Mystik.

Luther hat die schwärmerischen Bewegungen im Geleite der Reform sowohl praktisch als theoretisch überwunden, ist aber auch durch dieselben gedrängt worden, den evangelischen Kirchenbegriff nach seinen Grundlagen zu festerer Gestaltung zu bringen und die innere Zusammengehörigkeit des evangelischen Glaubensprincips einerseits, des Worts und der Sakramente andrerseits bestimmt hervorzustellen. Damit war von dem Einzelglauben der christlichen Persönlichkeit der Uebergang zur Kirche gefunden. Nicht minder schloß sich ihm hieran die Ausbildung seiner Lehre vom Predigtamt und vom Verhältniß zwischen Staat und Kirche an.

Als er auf seiner Wartburg von dem Brande hörte, der in Wittenberg ausgebrochen war, kam er, ohne sich weiter halten zu lassen, dahin im März 1522 zurück und predigte hier acht Tage hintereinander über die Streitfragen so gewaltig, daß er die Ordnung wiederherstellte. Er vereinigte dabei mit seiner eigenthümlichen Kraft Weisheit und Milde und erklärte sich wie gegen die Gewaltthätigkeiten der Schwärmer, so auch gegen Gewaltmaßregeln wider sie, so lange sie sich auf dem Boden des Denkens und Lehrens bewegen wollen, und nicht zum Handeln übergehen. „Durch das Wort ist Himmel und Erde geschaffen, dasselbe Wort muß es auch hier thun; durch das Wort ist die Welt überwunden, darum predigen, sagen, schreiben will ich's, aber zwingen, dringen mit Gewalt will ich Niemand.“ Sein Kirchenbegriff, obwohl ausgehend von den mündigen Glaubenden, nimmt doch bereits dadurch eine volksthümliche Wendung, die eine Volkskirche ermöglicht, daß er der Kirche nicht bloß, wie die Schwärmer wollen, eine darstellende, sondern auch eine pädagogische Seite vindicirt und auch bei diesem Schritt den Apostel Paulus sich zum Vorbilde nimmt. „Dem Schwachen reiche man Hülfe, die Starken mögen ihre Freiheit brauchen, ohne die Schwachen zu ärgern; ich kann Keinen mit Haaren zum Evangelium reißen, ich kann Keinen zum Himmel treiben. Der Glaube muß es sein, der giebt Gott die Ehre; die Liebe aber brauchet der Freiheit um des Nächsten willen. Das Wort allein ist allmächtig

und nimmt gefangen die Herzen; wo die gefangen sind, da muß das Werk (der römischen Mißbräuche) hintennach von selbst fallen."

Doch begann er nun bald in schonendem Anschluß an das Alte eine evangelische Gottesdienstordnung herzustellen (formula missae et communionis 1523 mit Anmeldung der Communikanten und dem Recht der Zurückweisung durch den Bischof, auch Communion unter beiderlei Gestalt); sowie ein evangelisches Gesangbuch 1524, dessen Melodien er ordnen half, ausgebildeter 1526 in der deutschen Messe mit Aufnahme auch von lateinischen Gesängen. Er vertrat auch practisch die Unverbindlichkeit der Klostergelübde und des Cölibats der Geistlichen und schloß, im Bewußtsein seiner Pflicht, auch durch die Kraft seines Beispiels die Festigkeit seiner sittlichen Ueberzeugung zu bethätigen, den Bund der Ehe mit Catharina von Bora 3. Juni 1525. Er that es „im Glaubenstrotz gegen seine Feinde ohne Liebesleidenschaft, um ein Zeugniß abzulegen für die Ehre, die er selbst der Ehe geben lehrte." Ueberall war ihm dabei der rechtfertigende Glaube das Richtmaaß; so lange fühlt er sich immer noch unsicher, bis er die Entscheidung klar aus diesem Princip gefunden hat. So z. B. hatte er über die Verbindlichkeit der Gelübde einige Zeit geschwankt, weil sie ja freiwillig seien übernommen worden, bis er ihren Zusammenhang mit dem Verlangen der Seligkeit in's Auge faßt und nun sie als unfromm und gottlos, als Sünden gegen das erste Gebot bezeichnet. Ebenso in Beziehung auf die Reform der Messe; er will den Cultus des Meßopfers nicht abschaffen, bis die Einsicht fest gegründet sei, daß das wahre Opfer der Christen das lebendige, geistliche, das römische Meßopfer aber für Abgötterei zu achten sei. Zu dem Ende schrieb er „Vom Mißbrauch der Messe."

Als bleibendes Denkmal der Resultate evangelischer Erkenntniß, die in diesen Kämpfen mit der schwärmerischen und wiedertäuferischen Bewegung gewonnen wurden, schrieb er mehrere Abhandlungen, besonders die wichtige Schrift: Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und dem Sakrament.[1] Er hat hier die Fundamente des evangelischen Kirchenbegriffs als der Mitte zwischen zwei Extremen, dem römischen und dem schwärmerischen, lichtvoll hingestellt, statt des Bruches mit der Vergangenheit die Geschichtlichkeit und Continuität der christlichen Kirche behauptet, die nie ausgestorben,

[1] Luthers Werke von Walch XX, 186 f.

wenn auch oft in der Christenheit verborgen gewesen sei, wie denn auch nicht Alles, was von den Papisten komme, schlecht sei; ohne doch andrerseits diese Continuität der Kirche in der apostolischen Succession, Ordination und Hierarchie zu finden. Denn der wahre Grundstock der Kirche sind ihm Personen, nemlich ihre lebendigen Glieder, die Gläubigen, die Gottes Wort und Sakrament, durch welche der heilige Geist als durch seine Mittel wirkt, in Ehren halten. Die Schwärmer geben das Wirken des heiligen Geistes zu, leugnen aber die äußere Continuität zwischen der Vergangenheit und Gegenwart, weil sie die überlieferten Gnadenmittel geringschätzen. Damit kommt Luther zu der eingehenden Erörterung der Lehre von den Gnadenmitteln, wobei ihm alles darauf ankommt, das innere Verhältniß zwischen ihnen und dem Glauben ins Licht zu stellen, sowie überhaupt das Verhältniß des Aeußeren zu dem Inneren im Heilswerk.[1]

Gott hat uns, sagt er, aus großer Güte wiederum gegeben das reine Evangelium, den edeln, theuren Schatz des Heiles; weil's der Teufel nicht mit Gewalt dämpfen kann, will er es thun durch falsche Propheten. Gott handelt aber mit uns auf zweierlei Weise, äußerlich und innerlich. Aeußerlich durch mündliche Worte des Evangeliums und die leiblichen Zeichen in den Sakramenten, innerlich durch den heiligen Geist und Glauben sammt anderen Gaben. Das Alles aber in der Ordnung, daß die äußeren Stücke sollen und müssen vorgehen, und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß er beschlossen hat, keinem die innerlichen Stücke zu geben ohne durch die äußerlichen, Geist und Glauben nicht ohne durch äußerliche Zeichen und Worte.

„Aber diese Ordnung kehret der Rottengeist um und führet eine widersinnische auf aus eigenem Frevel. Erstlich, was Gott äußerlich geordnet hat zum Geist innerlich; ach, wie höhnisch schlägt er das in den Wind und will zuvor hinein in den Geist. „Ja sollte mich eine Hand voll Wassers von den Sünden rein machen? der Geist, der Geist, der Geist muß es inwendig thun; sollte mir Brod und Wein helfen? nein, man muß Christi Fleisch geistlich essen," daß, wer den Teufel nicht kennt, bei solch prächtigen Worten meinen sollte, sie haben fünf heilige Geister bei sich. Fragt man sie: wie komm ich zu solch hohem Geist hinein? so weisen sie dich nicht aufs

[1] Luthers Werke von Walch XX, 271.

äußere Evangelium, sondern ins Schlaraffenland, heißen dich stehen in Langerweile und warten der himmlischen Stimme, bis Gott selbst mit dir redet. Siehest du da den Teufel, den Feind göttlicher Ordnung, wie er dir mit den Worten: Geist, Geist, Geist, das Maul aufsperret und doch dieweil Brücken, Steg, Weg, Leiter und Alles umreißet, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich die äußeren Ordnungen Gottes in der leiblichen Taufe und Wort und Zeichen und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zu dem Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten, und sagen doch nicht: wie, wann, wo, was, sondern sollt es erfahren selbst, wie sie."

„Wiederum. Wie sie einen eigenen Geist dichten, so richten sie auch auf äußerliche Ordnungen, davon Gott weder geboten noch verboten hat, als: daß man soll keine Bilder, Kirchen, Altäre haben, graue Röcke tragen, kein Unrecht leiden, gottlose Fürsten todtschlagen, und viel der äußerlichen Demuth und Geberden treiben, die sie selbst erdichten und die Gott nicht achtet. Wer hie anders thut, denn sie, der ist ein zwiefältiger Papist und Schriftgelehrter, wer es aber thut, der ist schon in den Geist hineingesprungen und ist ein Geistgelehrter. Ebenso was Gott innerlich ordnet, wie den Glauben, das deuten sie auf äußerliche Werke," womit er die Methode ihres asketischen Mysticismus bezeichnet. Sein Endurtheil ist: „Was Gott ordnet von innerlichem Glauben und Geist, da machen sie ein rein menschlich Werk aus (gesetzliche Ordnungen); wiederum was Gott ordnet von äußerlichem Wort und Zeichen, da machen sie einen innerlichen Geist aus, und setzen die Tödtung des Fleisches vorne an vor den Glauben, ja vor das Wort, fahren also, wie des Teufels Art ist, heraus, da Gott hinein will, und hinein, da Gott heraus will. Der Glaube kommt nicht durch Werke, auch nicht durch das Werk der Fleischestödtung, sondern durch Hören des Evangeliums. Im selben Wort kömmt der Geist und gibt den Glauben, wo und wem er will; darnach gehet an die Tödtung und das Kreuz und das Werk der Liebe."

Nach diesen Grundsätzen will er auch die Bilder nicht verworfen sehen. Auch die Schrift habe Bilder. „Für das Gedächtniß und besseren Verstand darf ich sie daher auch malen an die Wand, wie sie ja auch in der heiligen Schrift nicht schaden. So muß ich auch in meinem Herzen mir Bilder machen von Christus; ich wolle oder wolle nicht, so entwirft sich, wenn ich

Christi Leiden betrachte, in meinem Herzen eines Mannes Bild, so am Kreuze hängt. Ists nun nicht Sünde, daß ich das Bild im Herzen habe, warum sollte es Sünde sein, so ich es im Auge habe, so doch das Herz mehr gilt als das Auge?" Diese Frage entscheidet über das Verhältniß des Protestantismus zur Kunst. Luthers poetischer, gemüthvoller, idealer Sinn will so wenig die Gottesgabe der Bildnerei, als der Musik entbehren, sondern sie auch für die Religion verwendet sehen. [1]

Der Innerlichkeit des protestantischen Geistes, seinem Verlangen nach persönlicher Heilsgewißheit und unmittelbarer Gottesgemeinschaft könnte es zu widersprechen scheinen, ein großes Gewicht auf irgend welches Aeußere also auch heilige Schrift und Sakramente zu legen. Allein gerade weil die protestantische Frömmigkeit nach der Liebesgemeinschaft mit dem objectiven Gott selbst verlangt, diese aber eine lebendige nur sein kann, wenn sie in Thaten der Liebe sich bezeugt, so ist dieser Frömmigkeit ein objectiver Zug, ja ein Zug zur Geschichte eingeboren. Da es ihr um ein gutes Gewissen vor Gott und Vergebung der Sünden ernstlich und nicht bloß ablaßförmig zu thun ist, so kann sie sich nicht nähren wollen mit eigenen Einbildungen von Gott, oder mit eigenen Gefühlen, sondern muß verlangen nach Gottes Zeugniß in einer von der Person unabhängigen Form mit der Bürgschaft sicherer Objectivität. Ist dadurch das **Wort Gottes** in der **heiligen Schrift** als Gnadenmittel im Allgemeinen festgestellt, so nimmt dagegen die Gnade in den **Sakramenten** eine noch unmittelbarer auf die einzelne Person bezügliche Gestalt an, wie diese lebt in der Einzelheit der Zeit und des Raumes. Es ist in dieser Beziehung ein ebenso häufiger als höchst

[1] So weit stimmt auch Calvin, Institut. christ. rel. l. I, c. XI, § 12, überein. Unerledigt bleibt aber dabei noch die Frage, die Calvin verneint: ob auch Gott selbst dürfe abgebildet, sodann ob Bilder z. B. Christi auch wirklich cultusmäßig dürfen benutzt werden? Dagegen spricht, daß kein Bild dem unendlichen Gehalt des Gegenstandes religiöser Verehrung entspricht, die Angewöhnung aber, diesen Gegenstand unter dem Aspecte des äußeren Bildes sich zu vergegenwärtigen leicht eine Verengung, ja Verfälschung mit sich führt, zu schweigen von der Gefahr, daß die Angewöhnung, den Gegenstand in seinem Bilde zu verehren, die christliche Nüchternheit der Unterscheidung zwischen Bild und Sache leicht beeinträchtigt, oder gar Anlaß zu abergläubischen Vorstellungen von einer geheimnißvollen Verbindung des lebendigen Gegenstandes mit seinem Bilde herbeiführt. — Uebrigens hat die Bilderfrage noch nach einer anderen Seite eine große Tragweite, nämlich: was ist das Verhältniß zwischen dem alten Testament, in welchem die Bilder verboten sind, und zwischen dem neuen?

bezeichnender Ausdruck Luthers, daß Gott durch die Mittel der Gnade „mit uns handle."

Das Heilswerk Christi und die Versöhnung der Welt durch ihn steht zwar für Luther objectiv abgeschlossen und vollendet da mit universaler Richtung auf die Menschheit, und so könnte es scheinen, daß es einer weitern geschichtlichen That Gottes an dem Einzelnen und für ihn nicht bedürfe, sondern höchstens das nöthig sei, daß der Glaube das Vergangene sich subjectiv vergegenwärtige, als wäre es erst heute und für ihn geschehen. Man könnte ferner denken, da Luther eine absolute und ewige Erwählung lehrt, so bedürfe es nur einer Erleuchtung darüber für die Seele, daß sie in die Zahl der Erwählten eingeschlossen sei, oder des Glaubens daran, so müsse auch die Heilsgewißheit sich einstellen. Allein beide Einwürfe vergessen, daß es dem lebendigen, religiösen Bedürfniß, wie es in Luther sich ausspricht, nicht genügt, von einem göttlichen Decret des Heils, sei es auch über die eigene Person, oder von dem vergangenen, sei es auch ewig gültigen Versöhnungswerke zu wissen, sondern die Seele des Frommen verlangt nach dem lebendigen Gott, bedarf daher nicht bloß vergangener Geschichte, oder ewiger Decrete, sondern sich gleichsam verjüngender Liebesthaten Gottes, des gegenwärtigen Liebesblickes und Grußes von oben. Dazu kommt, daß Luther die Universalität der Gnade keineswegs so denkt, als ob es in der Macht eines Jeden stände, sich die Gnade zuzuwenden und sie auf sich zu beziehen. Vielmehr ist gleich der Liebeswille Gottes allgemein, so besteht doch damit in einer für uns geheimnißvollen Weise eine Erwählung der Einen (s. u.), während die Nichterwählten auch nicht zum Glauben kommen. Und bezöge sich diese Erwählung auch nur auf das Früher und Später der Berufung, Rechtfertigung, Heiligung (was aber nach seiner Ansicht nicht der Fall), so läge doch schon hierin, daß Keiner sich das Heil nehmen kann, sondern daß es geschichtlich an Jeden kommt, wo und wann es Gott gefällt. Eine Vorstellung aber, es zu haben, ohne daß Gott es gegeben, wäre thörichter, eitler Wahn. So folgt, auch abgesehen von der Frage, wie denn das Wissen von der eigenen Erwählung ohne eine mittheilende That Gottes möglich sei, aus der Erwählungslehre nur um so nothwendiger eine an den Einzelnen gelangende geschichtliche Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens. Diese muß nun aber ferner an die in Christo einmal vollbrachte Heilsthat der Erlösung anknüpfen. Wäre die dem Einzelnen nothwendige Heilsthat Gottes, die

in seine Gegenwart hereingreift, außer Beziehung zu der Heilsthat Gottes in Christus, so wäre die letztere nicht Princip einer neuen Heilsgeschichte der Menschheit, sondern die Heilsthat hätte wie von vorne zu beginnen mit jedem Moment, und Christus mit seinem Heilswerk wäre begraben. Hat doch auch die römische in der Messe verkörperte Lehre zum religiösen Motiv das Bedürfniß, nicht an etwas nur Vergangenes gebunden zu sein, sondern die gegenwärtige Heilsthat Gottes zu genießen, nur daß diese von Christi historischem Heilswerk als einem lebendig fortwirkenden abgelöst, die objective Sufficienz des letzteren bestritten und ein täglich wiederholtes Opfer Christi an die Stelle des Einen ewigen aber lebendigen, über die Zeiten übergreifenden, und stets neu bleibenden Opfers gesetzt wird.

Diese Continuität nun zwischen der dem Einzelnen nöthigen, gegenwärtigen Heilsthat und zwischen dem geschichtlichen Heilswerk Christi wird dadurch hergestellt, daß einerseits Christus als erhöheter Herr, in welchem der kräftige Erlösungswille, nachdem er das Opfer seines Lebens gebracht, fortlebt auf Grund seines irdischen Versöhnungswerkes, nun die Ausbreitung des von ihm gewonnenen Segens über die Menschheit will. Seine Erlösung soll zur Anwendung (Application) auf den Einzelnen kommen und dazu dient nun andererseits das in der Kirche stets erhaltene Zeugniß von ihm und die Verwaltung der von ihm eingesetzten Sakramente. Beide, Wort und Sakrament, beziehen sich zurück auf sein historisches Leben und Wirken, ja sind urkundliche Stiftungen, Nachwirkungen dieses Lebens. Aber in ihrem Laufe durch die Welt begleitet er sie mit seinem Geist, mit seinem Fortwirken, welches einerseits neue Liebes- und Heilsthat ist an dem Einzelnen, aber andrerseits doch nur Anwendung, Erhaltung und Fruchtbarmachung des in seinem historischen Werke schon Beschlossenen, die Eingliederung des Einzelnen in seine Liebesgemeinschaft, aber durch Vermittelung der historischen Offenbarung seiner mit den Menschen Gemeinschaft stiftenden Liebe.

Das sind die Grundgedanken, durch welche Luther den Glauben zunächst mit dem Worte (mittelbar auch mit dem Sakramente) zusammenschließt. [1] Die Gnadenmittel sind ihm so nichts Todtes und nur Aeußerliches, sondern die auf unser Bedürfniß berechneten Mittel, durch welche die Gnade selbst in

[1] Luthers Werke von Walch XVIII, 2060. 2136.

lebendiger Bewegung bleibt, und gleichsam die Elasticität und Assimilationskraft wie das Mittel gewinnt, in ewiger Verjüngung doch mit sich identisch und in der Continuität mit Christi Heilsthat zu bleiben. Und was speciell die Sakramente betrifft, so sind diese, an den Einzelnen sich wendend, noch bestimmter eine individuelle Application der Gnade, als das Wort. So wenig widersprechen sie dem eigenthümlichen Wesen des protestantischen Glaubens, daß vielmehr, indem die Gnade durch Selbstdarbietung an das einzelne Individuum sich specialisirt, der Glaube die Möglichkeit und das Recht, ja die Pflicht hat, persönlicher Glaube (fides specialis) zu werden.[1] Dahin zielt schon, was er in den Resolutiones zu seinen Thesen gesagt hatte. Die Reue verwandle sich nicht von selbst in Heilsgewißheit, sondern das gewisse, ernstgemeinte Heil müsse uns von Außen dargeboten werden, damit der Glaube es vertrauend ergreife, und durch dieses Ergreifen werde dann die objective ernste Heilsgabe auch der Person zu eigen und gewiß. Darin liegt auch schon eine Unterscheidung zwischen der fides als ergreifendem Vertrauen (fiducia) und zwischen der Frucht dieses Vertrauens, der Glaubensgewißheit (certitudo salutis) (s. u.).

Der Glaube also, der das eigene Heil ergreift, bestimmt sich durch die Lehre vom Wort als Gnadenmittel näher so: Er ist die Apperception von Christi durch das Mittel des Wortes uns zu Gut in die Einzelheit des Raumes und der Zeit eingreifenden, ewigen Erlösungswillens. Das Wort aber ist dem ergreifenden Glauben das Vehikel, um der die einzelne Person meinenden Liebe Christi inne zu werden.

Hier ist wohl auch der Sitz der Hochschätzung, die Luther für die Absolution als eine auf den Einzelnen bezügliche, also für die Privatbeichte, hat, bei welcher das Interesse gar nicht auf das private oder gar in das Einzelne gehende Sündenbekenntniß fällt, sondern auf die private Absolution. Bei ihr nemlich kleidet sich am meisten auch das Wort in die der einzelnen Person zugewendete Gestalt. Auch darauf fällt ihm nicht das Gewicht, daß der Priester die Absolution spreche; das Recht, die Sündenvergebung auszusprechen, ist nicht einem besondern Stand, sondern der Kirche zu geordneter Verwaltung übergeben. Wo sie nun irgend lauter verkündet wird und an den Einzelnen gelangt, da geschieht es durch Christi

[1] Luthers Werke von Walch II, 1538 f.; I. 1906; XIII, 2504; XVI, 2810 f. (von den Concilien und Kirchen im Jahr 1539).

Regiment, da reicht Christi Gnadenwille wie in unmittelbarer persönlicher Berührung an den Menschen heran. Man kann daher kurz sagen: Luther legt den Grundstein für eine evangelische Lehre von den Gnadenmitteln dadurch, daß er das Wort Gottes lebendig als fortwährend an die Welt erschallende, wie immer neu aus seinem Munde gehende Rede Gottes faßt, gleichsam sakramental, aber ohne alles Magische. Die bloße leere Doctrin setzt sich ihm in That, in ein Handeln Gottes in Christus mit dem Menschen um, das in der Zeit fortdauert, ja die Geschichte des religiösen Lebens bildet und regiert.

Wie viel mehr enthält schon so die evangelische Lehre von den Gnadenmitteln als die römische mit all ihrem Pomp von Wundern und Magie! wie ist darin für das Bedürfniß des ganzen Menschen, des äußeren und des inneren, gesorgt; wie sind sowohl die leiblichen Sinne, Sehen und Hören, als auch das Sinnliche in den Dienst des Glaubens gezogen, damit der Glaube statt eines bloß inneren, subjectiven, trüglichen Processes aus sich heraustrete und an eine von dem Subject unabhängige Objectivität sich halte, zunächst das Wort, aber nicht, um an dieses sich zu verlieren, oder ihm als einem äußeren Gesetz sich blind zu unterwerfen, sondern um des Wortes Inhalt in sich aufzunehmen, seine geistige Kraft zu erfahren und durch den geistigen, aber empfangenden Act des Glaubens gestärkt, in Gott gegründet und doch zugleich mit der objectiven Welt, der Welt der Geschichte, zusammengeschlossen zu werden!

Die Begründung, die Luther so für das objective, in Schrift verfaßte Wort Gottes gerade von dem persönlichen Zug des Glaubens zur Gewißheit aus gewann, kam nun auch noch ausdrücklich der Auffassung der Sakramente zu Gute.

Im Anfang zwar nimmt er zu ihnen eine losere Stellung ein, denn das Nöthigste ist ihm, eifersüchtig den evangelischen Glauben gegen den römischen Sakramentsbegriff sicher zu stellen.[1] Bedrohte die Werkgerechtigkeit, die sich besonders an die Lehre von den genugthuenden Werken schloß, unmittelbar die freie Gnade Gottes, und wenn die Werke aus dem Glauben kommen sollten, nur mittelbar den Glauben, so traf das magische opus operatum der römischen Sakramentslehre den evangelischen Glauben unmittelbar und tödtlich, weil dabei die Gnade eine Gestalt oder Wirkungsweise

[1] Von der babylonischen Gefangenschaft, s. o.

hätte, für die der Glaube im engeren Sinn überflüssig oder gleichgültig wäre, und wodurch eine Berührung der bloßen Oberfläche des Menschen schon für zureichend zum Heile erklärt würde. Daher spricht Luther im Jahr 1518 als leitenden Grundsatz aus:[1] Wie es sich auch mit den Sakramenten verhalte, der Glaube müsse in Recht und Würden bleiben. Er wendet das sowohl so: daß ohne Glauben dem Menschen kein Segen vom Sakrament zu Theil werden könne, ja:[2] die Sakramente wirken nicht die Gnade, die sie bezeichnen; nicht das Sakrament, sondern der Glaube daran rechtfertigt; es wäscht ab nicht weil es geschieht, sondern weil es geglaubt wird (non sacramentum, sed fides sacramenti justificat; abluit sacramentum, non quia fit, sed quia creditur): als auch so, daß er lehrt, es könne der Glaube auch außerhalb des Sakraments Dasselbe empfangen, was im Sakrament, nämlich die Sündenvergebung (durch Glauben an das Wort). „Der Gerechte wird seines Glaubens leben und nicht aus den Werken.“ Dieses Wort wendet er auch gegen den römischen Sakramentsbegriff mit seinem opus operatum. Zwar hat er nie daran gezweifelt, daß die Sakramente Segen bringen, er besteht aber darauf: Es gehört zum Sakrament ein Werk des wirkenden Gottes und des empfangenden Menschen (opus operantis Dei et accipientis hominis); denn der allmächtige Gott selbst könne nichts Gutes im Menschen wirken, er glaube denn. Im Jahr 1520:[3] Damit das Empfangen segensreich sei, müsse der Mensch den Glauben hinzubringen, der also hienach nicht durch das Sakrament erst soll zu Stande kommen, sondern der im Allgemeinen durch die Predigt des Wortes gewirkt werde. Damit war freilich dem Wort und Glauben so viel zugelegt, daß die sichere selbstständige Bedeutung der Sakramente für den Glauben fraglich werden konnte.

Welches ist nun die Stellung, die er für die Sakramente findet?

Im Allgemeinen läßt sich zum Voraus vermuthen, daß die Begründung der Bedeutung des äußeren Wortes für den Glauben ihm zum Prototyp werden wird, um auch die Sakramente in die Heilsökonomie einzugliedern. Wir betrachten seine Entwickelung in Beziehung auf die Sakramentenlehre von 1518 an im Einzelnen. Zuerst das heilige Abendmahl, und werden uns dabei überzeugen, daß es wieder nur das praktische Interesse, der

[1] Disputatio pro veritate inquirenda. Schluß-Corollar.
[2] In seinen Asteriscis gegen Eck. 1518.
[3] Luthers Werke von Walch XIX, 1265 f. 1293.

Blick auf das Heil der Seele ist, was ihm schrittweise den Zugang zu dem Verständniß der Sache erschließt.

Er geht 1518 von der Frage aus, wie man sich auf den Genuß des heiligen Abendmahls würdig vorbereite?[1] Da liegt es ihm gar nicht zunächst an Theorien über das Verhältniß der Elemente zu Christi Leib und Blut, sondern an dem Wege zum Segen des Sakraments. An Stelle der römischen Forderung der Freiheit von Todsünden zum würdigen Genuß will er Glauben; denn „Todsünden sind alle Sünden, die im Stande des Unglaubens geschehen." Ebenso wenig fordert er ein bestimmtes Maaß richtiger dogmatischer Erkenntniß vom heiligen Abendmahl. Die wahre Bereitung sei eine nach Gottes Gerechtigkeit und Gnade hungrige Seele und ein fester, fröhlicher Glaube.[2] Und hiebei ist er auch später, wie z. B. der kleine Katechismus zeigt,[3] stehen geblieben. Was die Güter anlangt, die das heilige Abendmahl gewährt, so sind ihm diese keine anderen, als die auch im Worte Gottes dargeboten werden: Sündenvergebung, Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit.

Die zweite Stufe seiner Lehrentwicklung, bezeichnet durch seine Schrift von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi und über die Brüderschaften vom Jahr 1519,[4] erwägt genauer, welches der Brauch d. h. Nutzen des Sakramentes sei? Da ist ihm das heilige Abendmahl das Sakrament der Einheit und Liebe (unitas et charitas) des geistlichen Leibes Christi. Um diese merkwürdige, geistvolle Schrift, die sich aber nur auf einen Theil des exegetischen Bestandes (nämlich 1 Cor. X, 16) stützen kann, zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß 1519 am Kultus, also auch an der Messe noch nichts geändert, ja die Transsubstantiationslehre noch unerschüttert war, gegen welche erst die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft Zweifel erhebt. Wie hart andererseits das Meßopfer, diese Hauptsache im römischen Abendmahl, mit dem Glaubensprincip zusammenstieß, leuchtet von selber ein.

Die genannte Schrift von 1519 nun enthält den Versuch, die römische Messe ohne Leugnung des Wunders der Transsubstantiation wie von innen

[1] Von der würdigen Bereitung zum hochheiligen Sakrament XII. 1746—1761.
[2] Luthers Werke von Walch XIX, 1276. 1301.
[3] Catech. min. 382. 10.
[4] Luthers Werke von Walch XIX, 522—555.

heraus umschmelzend zu regeneriren und dem Glaubensprincip homogen zu gestalten. Dabei leisten ihm schon die Ideen, welche er das Jahr darauf in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen klarer ausführt, wesentliche Dienste. Der Glaube, sagt er, hat und weiß die unio mystica zwischen dem Haupt und den Gliedern, und dieser Glaube treibt auch zur Liebesgemeinschaft mit den Brüdern. Des Christenthums Wesen besteht darin, daß Christus, das Haupt, mit allen Heiligen und mit uns einen mystischen Leib bildet, die Gläubigen durch ihn eine Gemeinschaft, communio, werden. Im heiligen Abendmahl nun wird unserer Anschauung die dreifache Gemeinschaft dargestellt, die das Wesen dieses geistlichen Körpers ausmacht, nämlich erstens die Gemeinschaft des Hauptes mit den Gliedern. Denn durch die Erhebung (elevatio) der verwandelten Elemente und die Darbringung (oblatio) wird dargestellt (nicht für Gott meint er, opferartig, sondern für uns), wie Christus sich opfert (nicht der Priester Christum), wie er aus Liebe sich verwandelt in der Menschengestalt, ihre Sünde und ihr Leid auf sich nehmend. So ist die Messe Darstellung der vollen Menschwerdung Christi durch Darstellung seines Leidens. Die Verwandlung des Brodes in Christi Leib hat den Zweck, Das wieder zu schaffen, um es in die Gegenwart hereinzustellen, dessen einstige Opferung die Probe seiner stellvertretenden Liebe war, welche seinen natürlichen Leib gering achtete um des geistlichen Leibes willen. Zweitens wird darin auch dargestellt der Glieder Gemeinschaft mit ihm durch den Glauben, nämlich: wie auf Grund des Opfers Christi für uns und seiner Darbietung an uns zum Genuß, die Gläubigen sich wandeln in Christi Gestalt, in die Gemeinschaft mit Christus treten, durch die sie umgewandelt und dem geistlichen Leibe Christi eingefügt werden. Dieß nun wird versinnbildlicht einmal durch die Wandlung des Brodes in Christi Leib d. h. der Menschen in ihn. Denn durch das Brod, diese Einheit aus vielen Körnern, und den Wein, diese Einheit aus vielen Beeren, sind wir bedeutet. Sodann aber auch durch das Genießen der Elemente des Abendmahls: denn keine innigere Vereinigung ist, als die der Speise, die sich in den Leib verwandelt. So ist ein doppelter Wechsel, eine doppelte Verwandelung, die in der Messe vor Augen gestellt wird, Christi Wandelung in uns und unser Elend kraft seiner Liebe, unsere Wandlung in ihn durch den Glauben. So wird die römische Transsubstantiationslehre zu ethischer Bedeutung erhoben; das heilige Abendmahl zeigt uns, wie Christus sich versetzt in uns, wir uns in

ihn; das Meßopfer aber verwandelt sich so in eine objektive Repräsentation seines Liebestodes, für uns, nicht für Gott; eine Repräsentation, die allerdings Christus durch seine Gegenwart bewirket, deren Gehalt aber für das gläubige Auge nur dasselbe enthält, was das lebendige Wort. Endlich aber drittens stellt das heilige Abendmahl auch die Liebesgemeinschaft der Glieder unter einander dar, so daß mit Recht als Gesammtfrucht dieser Feier sinnbildlicher Art die Belebung der unitas et charitas bezeichnet wird. Sinn und Bedeutung dieses objektiven Vorganges ist ihm hienach bloß symbolischer Art, wenn gleich der Apparat zu dieser symbolischen Repräsentation durch den Aufwand des Wunders der Transsubstantiation herbeigebracht sein soll.

Bei solchem Mißverhältniß zwischen Mittel und Zweck, zumal das Wort diese Repräsentation schon zu verwalten vermag, konnte natürlich Luther nicht lange bei dieser Auffassung stehen bleiben. Offenbar steht hier Luther der zwinglischen Abendmahlslehre, die auch überwiegend ethischen Charakter trägt, näher als je. Er hat damit, daß ihm das heilige Abendmahl das Sakrament der Liebe ist, die auf den Glauben sich erbaut, eine Saite angeschlagen, die später nur zu sehr verklungen ist und die zu dem Dogmatischen gehören wird, bei dem er später stehen bleibt. Alles, die Handlung, die irdischen Elemente und das Unsichtbare, für den Glauben Gegenwärtige, ist ihm hier Zeichen der reichen und vielfachen communio, die im geistlichen Leibe stattfindet zur Mehrung der unio und charitas. Es wäre ihm Herabsetzung des Glaubens und der geschlossenen Ganzheit des Christenthums, das sich dem Glauben gibt, wenn im Abendmahl etwas sollte gegeben werden, was außerhalb desselben nicht könnte empfangen werden. Glaube, so hast du das Sakrament genossen, sagt er mit Augustin, wie er denn überhaupt auch später dabei bleibt, daß die Sakramente nicht können ohne das Wort sein, während das Wort, wenn geglaubt wird, selig macht und den ganzen Christus auch sein Fleisch uns darbietet.[1]

Aber allerdings die dogmatische Seite des heiligen Abendmahls tritt ihm hier sehr zurück. Er bekennt später von dieser Zeit,[2] er hätte damals nichts lieber gesehen, als wenn ihm Jemand hätte berichten mögen, daß im Abendmahl bloßes Brod sei; er habe damals harte Anfechtung erlitten, sich

[1] Daß die Worte Christi: „das ist mein Leib“ noch feststehen. 1527. Werke XX, 950 ff.

[2] Briefe II, 577.

gerungen und gewunden, weil er wohl gesehen, daß er damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben. Zwar selbst hier hält er an der Gegenwart, ja der gegenwärtigen Handlung Christi fest; das heilige Abendmahl ist ihm auch jetzt, obwohl es in Vergleich zu dem Wort keine andere Gabe giebt, ein von Gott gesetztes, gewisses Zeichen, daß der, so es empfangen nach Gottes Willen, habe das Bürgerrecht in Gottes Stadt. Es ist ihm und zwar durch die Gegenwart Christi Brief und Siegel, Handschrift und Losung für die Vergewisserung des Glaubens, der sich im Sakrament üben und reizen soll, über das Sichtbare, auch Christi Leib und Blut hinaus in in den geistlichen Leib, die Hauptsache, zu bringen. Aber nicht zu verkennen ist die Unebenheit seines damaligen Standpunktes, welche darin besteht, daß er das Wunder der Transsubstantiation für den Zweck der bloß symbolischen Darstellung festhalten will, welche Darstellung, Christi Gegenwart enthaltend, allerdings sich zum Pfande der unio mystica mit dem Glauben und zum Erweckungsmittel der Liebe gestalten soll. Sodann haftet an dieser Symbolik der Mangel, daß der durch Verwandlung der Elemente gegenwärtige Leib Christi unsichtbar bleibt, während ein vergewisserndes Siegel und Zeichen irgend wie der sinnlichen Welt angehören zu müssen scheint.[1] Offenbar wäre es folgerichtiger, das Sinnliche, was Sinnbild sein soll, nur in Wort und Elementen zu finden, im Worte der Verheißung aber, das sich mit den Elementen verbindet, die Gegenwart Christi gewährleistet zu sehen, ein Standpunkt, den das Syngramma Suevicum zuerst vertreten hat.

Luther kam bald[2] zum Bewußtsein jener ersten Unebenheit und zwar vom Interesse des religiösen Bedürfnisses aus. War bisher das Meßopfer die Hauptsache, die communio zurückgestellt gewesen, so ist jene Schrift vom Jahr 1519 der Uebergang dazu, das Meßopfer selbst vielmehr zur Darstellung der communio Christi mit uns, unser mit Christo zu verwenden. Aber was kann die bloße objective Darstellung des vergangenen Liebesopfers Christi, ja auch seines gegenwärtigen Liebeswillens werth sein im Vergleiche dazu, wenn vielmehr Christus sich selbst durch eine neue Liebesthat an und in der Seele dem Glauben zu eigen giebt? Ist diese letztere Auffassung vom heiligen Abendmahl gewonnen, so ist in dem Mehr auch das Wenigere

[1] Doch vgl.: über unsichtbare Zeichen, Erlanger Ausgabe. XXX, 337 (großes Bekenntniß vom Abendmahl).

[2] Luthers Werke von Walch XIX, 41.

enthalten, so fällt die bloß objective Repräsentation als bloße Vorstufe des wahren Genusses hinweg, so sinkt vor der Realität der Lebensgemeinschaft mit Christus Alles als verhältnißmäßig werthlose, bildliche Hülle darnieder.

In der dritten Stufe der Entwicklung seiner Abendmahlslehre vom Jahr 1520 an bildet daher den Grundgedanken: daß der Zweck der Einsetzung nicht in dem Opfer Christi, auch nicht als bloßer objectiver Repräsentation, noch in der Anbetung des Sakramentes[1] bestehe, sondern daß Christi Gegenwart im heiligen Abendmahl wie dessen Einsetzung den Genuß zu ihrem Zwecke habe.

Das stellt sich einmal dar[2] in dem Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der Messe 1520 und von der würdigen Empfahung des heiligen wahren Leichnams Christi 1521;[3] in demselben Jahr: Vom Mißbrauch der Messe an die Augustiner zu Wittenberg.[4] Er schlägt jetzt, zumal in der erstgenannten Schrift den richtigen Weg ein, aus der heiligen Schrift Sinn und Zweck des Abendmahls zu ermitteln. Zu den Einsetzungsworten zurückkehrend findet er, daß vom Meßopfer gar nichts im Text stehe, wohl aber und allein vom Genuß. „Nehmet hin und esset, trinket.“[5] Während dem Glaubensprincip die Verwandlung des Abendmahls in ein priesterliches Opfer durch Magie der Priestergewalt entgegen sein mußte, denn der Glaube ist auf Empfangen und nicht auf das Opfern Christi gerichtet: so findet er, an das Schriftwort sich haltend, unerwartet einen Anschließungspunkt an das heilige Abendmahl für den Glauben. Die heilige Schrift weist auf eine Wohlthat (beneficium) und nicht eine Leistungspflicht (officium), das heilige Abendmahl entspricht dem Wesen des neuen Bundes, des Bundes der Gnade, indem die Worte „nehmet, esset, trinket,“ auf eine Gabe hin weisen; es will Testament der Zusage, nämlich der Vergebung der Sünden sein, und diese ist ja für den Glauben da. Damit gestaltet sich nun Alles harmonisch. Auf das Wort, oder Testament der Zusage sei das Hauptgewicht zu legen, es heiße: „für euch zur Vergebung der Sünden.“ Die Worte sind das

[1] Vom Anbeten des Sakraments. 1523. Ebendas. XIX, 1593. Briefe II, 435. Hier bestreitet er zuerst ausdrücklich die Leugnung der leiblichen Gegenwart.

[2] Luthers Werke von Walch XIX, 1265—1304, Juli 1520.

[3] Ebend. XII, 1762—71, im Jahr 1521.

[4] Ebend. XIX, 1304—1437.

[5] Ebend. XIX, 1285.

Testament, die Zeichen das Sakrament; es liegt viel mehr am Testament, denn am Sakrament, an den Worten, denn an den Zeichen. Der Mensch kann selig werden ohne Sakrament, aber nicht ohne Testament. Ich kann die Messe (heiliges Abendmahl) täglich genießen im Glauben. Die Füllung des Sakraments ist das Testament.[1] Unter dem Zeichen oder Siegel aber versteht er nicht bloß die äußeren Elemente, sondern auch den gegenwärtigen Leib und das Blut Christi. Christus legt seinen Leib und sein Blut, durch welche die Sündenvergebung erworben ward, gleichsam hinein in das heilige Abendmahl, als wollte er sagen: So gewiß ich sterbe, so gewiß tretet ihr das Erbe an, das euch in Folge meines Todes zukommt, so ihr glaubet. Denn Testament bedeutet einen festen, unwiderruflichen Willen. An das Wort der Verheißung habe er das alleredelste Zeichen und Siegel gehängt. Dieses sei zwar äußerlich, aber habe doch und bedeute geistlich Ding, seinen Leib und Blut unter den Zeichen; denn es müsse Alles leben, was in diesem Testamente sei. Darum gebe Christus nicht todte Schrift und Siegel, sondern lebendige Worte und seinen Leib und Blut, damit wir durch das Aeußerliche ins Geistliche gezogen werden. Den Geschmack aber (Genuß) bringet der Glaube, der dem Testamente trauet.[2]

Man sieht also, Luther kam vom Glaubensprincip aus dem heiligen Abendmahl näher dadurch, daß er darin ein Wort Gottes, aber ein lebendig mit uns, diesen Einzelnen, verkehrendes oder handelndes sieht. Die Zeichen und auch Leib und Blut Christi geben nicht etwas besonderes Inhaltliches, das anderwärts nicht zu haben wäre, sondern sie sind nur die versiegelnde Form, das Pfand für die Gabe, damit der Inhalt des Segens, der im Wort der Verheißung auch bei dem h. Abendmahl liegt, desto eher hafte und zur Gewißheit werde. Der Inhalt selbst aber ist die Sündenvergebung. Leib und Blut Christi werden nicht eigentlich an sich als die Gabe angesehen, auf die es im heiligen Abendmahl abgesehen ist, sondern sie sind nur Mittel der Vergewisserung, göttliche, heilige Pfänder der eigentlichen

[1] Ebend. XIX, 1280.

[2] Ebend. XIX, 1274. 1278. Aehnlich auch im Jahr 1525. X, 2658. „Es ist viel mehr an den Worten oder der Verheißung gelegen, denn an den Zeichen; denn die Zeichen können wir entbehren, der Worte aber können wir nicht entrathen; denn der Glaube kann ohne göttlich Wort nicht bestehen. Gottes Worte sind sein Brief, seine Zeichen sind das Siegel und Petschier des Briefes."

Gabe, nämlich der Sündenvergebung, mit der Leben und Seligkeit verbunden ist. Dieß nun ist die Lehre, bei der Luther im Wesentlichen stehen geblieben, und die der lutherischen Kirche eigenthümlich geworden ist. Das heilige Abendmahl ist nach dieser Lehrform eine durch Zeichen oder Siegel beglaubigte Verheißung der Sündenvergebung, wobei nicht bloß Brot und Wein, sondern auch, ja vornehmlich der gegenwärtige Leib und das Blut Christi Pfand sein sollen, und zwar so, daß der Glaube in und außer dem Sakrament denselben Inhalt empfängt, die Sündenvergebung, nur im heiligen Abendmahl mit besonderer äußerer Vergewisserung durch das gottgegebene Unterpfand. Dabei bleiben auch die lutherischen Bekenntnisse stehen. Apol. 201: Idem effectus est verbi et ritus, Augustins Wort gemäß: Sacramentum esse verbum visibile, quia — ritus est quasi pictura verbi, idem significans quod verbum, quare idem est utriusque effectus.

Es läßt sich nicht wohl übersehen, daß in dieser Auffassung noch etwas zurückgeblieben ist von der Darstellung im Jahr 1519. Denn die Gegenwart von Christi Leib und Blut ist beidemal nur Zeichen, nicht aber die eigentliche Heilsgabe selbst, um die es in dem Mahl zu thun ist, und die gnadenreiche Gegenwart hat die Bedeutung des Unterpfandes für etwas anderes, als sie, nämlich die Sündenvergebung. Ein Fortschritt liegt darin, daß Luthern jetzt das Hauptgewicht auf das Empfangen, ja Genießen dieses Unterpfandes, das im engsten Zusammenhang mit dem durch Christi Leib und Blut erworbenen Heilsgut steht und auf die Aufnahme desselben in das innerste Gemüth fällt. Aber der Unterschied von der schweizerischen Lehre, sofern nur diese sich auch zur Annahme einer göttlichen Gabe im Sakrament versteht, betrifft nicht sowohl die Heilsgabe selbst, als nur das unsichtbare Unterpfand derselben, nämlich Christi Leib und Blut neben dem Wort und den Elementen, während die Schweizer bei der unterpfändlichen Bedeutung des Wortes und der Elemente stehen bleiben. Aber für die lutherische Theologie bleibt da noch die Schwierigkeit, wie denn ein unsinnliches Sinnbild oder Pfand mehr Sicherheit geben könne, als ein sinnliches?

Ist denn ferner Christi Leib und Blut mit den Elementen für alle Genießenden unauflöslich verbunden und an Christi Leib und Blut die Sündenvergebung absolut unauflöslich gefesselt? Da würde der die heiligen Elementen Genießende allerdings der Sündenvergebung absolut gewiß sein

können.[1] Aber das konnte und wollte nicht gesagt werden, denn nur der Glaube empfängt den Segen, d. h. die Sündenvergebung, der Unglaube löst die sakramentliche unio zwischen den Elementen Brod und Wein mit Christi Leib und zwischen der Sündenvergebung auf (die ungläubig Genießenden Christum ut Salvatorem a se repellunt F. C. 601, 16). Steht es aber so, so bürgt offenbar auch die Gegenwart von Christi Leib und Blut nicht mehr für die Sündenvergebung als das Wort Christi, das mit den Elementen sich verbindet und so ein Unterpfand bildet. Es gehört eben der Glaube sowohl zum Sakrament als zum Wort, damit die Verheißung der Sündenvergebung, die damit verbunden ist, nicht hinfällig werde. Wenn sonach die Gegenwart von Christi Leib und Blut im heiligen Abendmahl zur Vergewisserung von der Gabe nichts Neues hinzufügt, so wird die Frage nothwendig: ob denn nicht etwa Christi Leib und Blut sich als die Gabe im heiligen Abendmahl ansehen lasse, statt als bloßes Mittel der Vergewisserung von der Gabe der Sündenvergebung?

Da auch ohne Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl Siegel und Pfand der Sündenvergebung, sowie ihre Darreichung enthalten sein kann, was ja schon daraus folgt, daß Luther sonst dem Worte die Kraft der Darreichung absprechen müßte, so würde das Beharren Luthers auf dieser Gegenwart räthselhaft sein, wenn man nicht anzunehmen hätte, daß ihm doch in seinem religiösen Gefühl die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi auch an ihr selbst als ein Heilsgut erschien. Er braucht auch wörtlich den Ausdruck, daß wir zum ewigen Leben dadurch gespeist und Christo einverleibt werden, und das Fehlen dieser Seite wäre in der That mit seiner Glaubensmystik unvereinbar. Nur selten jedoch findet sich unsere Auferstehung von ihm in Beziehung zum heiligen Abendmahle gesetzt. Der Grund, warum Luther nicht wagte, in bestimmterer Lehrausbildung dem Leib und Blut Christi eine andere als unterpfändliche Bedeutung zu geben und sie zum eigentlichen Inhalt der Gabe zu rechnen, ist wohl die Furcht, es möchte, wenn das heilige Abendmahl noch eine sonderliche Gabe in Vergleich mit dem Wort neben der Sündenvergebung mittheilte, die geschlossene Einheit und Ganzheit des Evangeliums leiden; daher er, wie die Bekenntnisse, lieber dem Wort auch die Mittheilung von Christi Fleisch und Blut beilegen, als das Abendmahl allein mit dieser Gabe ausstatten wollte.

[1] Dieckhoff, das heilige Abendmahl I, 1854. S. 383. 422.

Auch Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci 1521 behandelt das Sakrament als unterpfändliches Zeichen, sogar ohne nähere Ausführung über das Verhältniß zwischen Christi Leib und Blut und den Elementen. Das Sakrament bleibt nach all' diesem für Luther unter dem allgemeinen Gesichtspunkt des Wortes Gottes als Verheißung gefaßt. Es ist ihm ein sichtbar gewordenes Wort Gottes an uns, wodurch Gott mit uns handelt. In der Verwaltung von Wort und Sakrament kommt die objective Gnade zur Ausführung und individualisirt oder specialisirt sich so, wie der Glaube es bedarf.

Was ferner das Verhältniß von Christi Leib und Blut zu den Elementen betrifft, so hat er 1519 [1] es als eine falsche Subtiligkeit bezeichnet, hierüber zu grübeln. Im Jahr 1520: Auch ohne Transsubstantiation sei die reale Gegenwart von Christi Leib und Blut möglich, indem Brod Brod bleibe, aber von Christus angeeignet werde. Diese von Ignatius, Irenäus, Ruprecht von Deutz und Pierre d'Ailly vorgetragene Ansicht erhielt den Namen der Impanatio, auch Consubstantiatio, — mit nicht mehr Recht, als wenn man des Ignatius Satz, die Evangelien seien die *σὰρξ Χριστοῦ* für eine Inkarnationslehre ansehen wollte. Später im Streite mit Zwingli um 1527 neigt er sich der Ansicht des Gabriel Biel zu, der ein Nebeneinander der Elemente und des Leibes Christi annahm, aber in enger Verbindung. Da läßt er auch eine Synekdoche zu; der Theil sei gesetzt für das Ganze, oder das Enthaltende (continens), das Brod für das Enthaltene (pro contento) wie Wiege und Kind.

Uebrigens denkt Luther nicht daran, daß Christus zum Abendmahl auf- und niedersteige. Das ist ihm entbehrlich, weil Christus auch nach seiner Menschheit ihm zur Rechten Gottes erhöht ist. Christus ist ihm ferner mit seinem verklärten Leib im Abendmahl, und auf die Stelle ist kein Gewicht zu legen, wo er, um die reale Gegenwart sicher zu stellen, dem Melanchthon für seine Verhandlungen mit Bucer aufgiebt, zu vertreten, daß wir im heiligen Abendmahl dentibus Christum laceramus. Denn das ist von ihm nur per Synecdochen gesprochen. Christi Leib ist ihm jetzt in den Himmel erhöht und verklärt, ja geistlicher und göttlicher Art schon nach seinem Wesen von Anfang. [2] Christus erfülle Alles, im Wort sei er ja auch überall.

[1] Luthers Werke von Walch XIX, 535. Aehnlich Capt. Babyl.
[2] Vgl. XX, 1090. Köstlin, Luthers Lehre II, 162. 512. F. Conc. 604. 42.

Doch die Begründung, wie die Gegenwart des zur Rechten Gottes erhöhten Christus im heiligen Abendmahl denkbar sei, hängt mit seiner Anschauung von Christi Person zusammen, die wir später betrachten. Ebenso wäre die Meinung verkehrt, Luther denke nicht den ganzen Christus gegenwärtig, sondern nur seinen Leib, weil allerdings dieser als Pfand ihm die nächste Bedeutung habe, auch Luther einige Mal Christi Leib ohne seine Seele und Person betont.[1] Denn selbst in der Schrift an die Böhmen 1523 tadelt er nur, zu grübeln, wie Seele und Geist Christi, Gottheit und Trinität im Sakrament sei? aber sagt auch, daß Christus von seinem Leib und Blut nie geschieden ist.[2] Es wäre auch eine Trennung des Leibes Christi von seiner Person im Widerspruch mit dem Grundgedanken seiner Christologie.[3] Luther lehrt ferner nicht, daß die sakramentale unio für die Elemente selbst eine wunderbare, sie physisch ändernde Wirkung habe, vielmehr bleiben sie, was sie waren, und es ist sonach von keinem andern Wunder zu reden, als von Christi wunderbarer, sich uns mittheilender Liebe. Eine Aenderung an den Elementen würde wieder der Transsubstantiation zuführen. Die Verbindung Christi mit den Elementen ist also nicht eine gegenseitige, so daß die Elemente ihn nun fest hielten oder ihn leidentlich an sich fesselten, sondern es ist der Liebeswille Christi, durch den sie zu Gnadenmitteln werden. Endlich ist er dabei stets geblieben, daß die Ungläubigen keinen Segen empfangen und, wenn er doch auch die Unwürdigen will Christi Leib und Blut empfangen lassen, so geschieht es nur darum, weil er Leib und Blut nicht als Heilsgabe selbst betrachtet, sondern nur als Pfand derselben. Will man also die Abendmahlslehre so ausbilden, daß Leib und Blut Christi zur Heilsgabe werden, so muß man auch, um nicht den Unwürdigen die Heilsgabe zu Theil werden zu lassen, den Satz fallen lassen, daß auch die Unwürdigen Christi Leib und Blut genießen. Denn das ist nie seine Meinung gewesen, dem Leib und Blut Christi eine andere als heilsame Wirkung zuzuschreiben.

Wenden wir uns nun seiner Lehre von der heiligen Taufe zu.[4]

[1] Dieckhoff a. a. O. 405. Köstlin II, 109 f. 514 f. 162.

[2] Vom Anbeten des Sakraments XIX, 1616.

[3] Vgl. F. Conc. 607. 611. §. 32.

[4] Vom Jahr 1518: Sermon vom Sakrament der Taufe X, 2592—2611. De circumcisione XIX, 1720 f.; vom Jahr 1520: Theologische Abhandlung von der Taufe des Gesetzes, Johannis und Christi X, 2612 f.; VII, 980 f. Predigt von der heiligen Taufe. 1535. X, 2512 ff.

Er betont auch hier auf der ersten Stufe seiner Lehrentwicklung hinsichtlich der Taufe im Allgemeinen besonders den Glauben, den er als constitutiv sogar in das Sakrament mit hineinnimmt. Das Zeichen, die Eintauchung und das Wiederaufstehen aus dem Wasser bedeutet die Ersäufung des alten Menschen und das Aufstehen des neuen,[1] aber nicht als unmittelbare Wirkung der äußeren Handlung im Taufmoment, sondern die Taufe bezeichnet ein fortgehen sollendes Sterben und Auferstehen bis zum Tode dieses Leibes. Schon frühe verwahrt er sich gegen eine magische Ueberschätzung der unmittelbaren Wirkung des Taufaktes. Sünde bleibt auch nach der Taufe da, Kampf und Streit beginnt erst recht hernach. Meint man mit der römischen Kirche, daß die Taufe sofort den Menschen vollkommen mache, so pflanzt man Sicherheit gegen die Sünde, und, wenn dann doch Sünde und Schuld uns hernach ansicht, Zweifel an der göttlichen Kraft der Taufe. „Es hebet die geistige Geburt wohl an die Taufe, gehet fort und mehret sich: aber erst am jüngsten Tag wird ihre Bedeutung vollbracht; erst im Tode werden wir recht aus der Taufe gehoben durch die Engel hinein ins ewige Leben.“[2] Dennoch ist die Taufe nicht ein leeres Zeichen, nicht bloße Forderung an uns zur Bekehrung. Das Zeichen ist ein Zeichen Gottes, ein Wort Gottes an den Täufling, das zugleich That ist, indem Gott mit ihm eins wird im gnädigen, tröstlichen Bunde.[3] So faßt er also im Jahr 1518 die Taufe wie das heilige Abendmahl 1519 auch als einen **Bund** und zwar als einen neuen. Der Bund ist doppelseitig, nicht bloß fordernd, wie der alte.[4] Von Seiten des Menschen ist da ein Begehren, der Sünde zu sterben, neugemacht zu werden am jüngsten Tag. Gott nimmt das Begehren an und hebt seinerseits an von Stund an, dich neu zu machen in der Taufe und seine Gnade auszugießen, zu tödten die Natur und Sünde, zu bereiten zur Auferstehung. Ferner in der Taufe verbindest du dich, also zu bleiben und immer mehr die Sünde zu tödten bis in den Tod. Hinwiederum Gott verbindet sich dir, er wolle die Sünden nicht zurechnen, die nach der Taufe in deiner Natur sind, auch Fall soll nicht schaden, so du wieder in den Bund trittst und auferstehest. Denn in Kraft des Sakraments und

[1] X, 2593.
[2] X, 2596.
[3] X, 2598 ff.
[4] X, 2599 ff.

Verbündnisses sind die Sünden schon dahin [1] (das heißt vor Gott, auf ewige Weise). Die Taufe aber als Zeichen Gottes giebt von dieser ewigen Weise uns Kunde. So wird die Sünde in der Taufe ganz vergeben, nicht daß sie nicht da sei, sondern daß sie nicht zugerechnet wird. Aber Alles kommt nun noch darauf an, daß man festiglich glaube, das Sakrament bedeute nicht bloß Tod und Auferstehung, sondern fange Beides gewißlich an, wirke und setze uns in den Bund mit Gott, kraft dessen wir, obwohl noch sündig, vor Gott rein und unschuldig sind und die Sünde bestreiten können. Denn die Taufe hat Kraft durch das ganze Leben, ja noch am jüngsten Tag. Das ist denn auch die Grunderkenntniß Luthers, die er nie wieder aufgegeben hat: daß die Taufe nicht ein Vereinzeltes, Verschwindendes sei, obwohl die äußere Handlung „bald geschehen ist," sondern daß in dem einzelnen Moment der Zeit und des Raumes der ewig treue Heilsgedanke Gottes über den einzelnen Täufling zur geschichtlichen Offenbarung kömmt, der zuvorkommende Gnadenwille Gottes, in welchem der neue Mensch gleichsam seine Präexistenz hat, da nichts werden kann, wenn es nicht schon in gewissem Sinne ist. Diesen Gnadenwillen ergreift der Gläubige als speciell ihm geltenden und festen, nur durch beharrlichen Unglauben unfruchtbar zu machenden.

So erhält die heilige Taufe eine unendlich höhere Bedeutung, als in der römischen Lehre; denn zwar die Kraft die Sünde sofort ganz zu tilgen, wird ihr abgesprochen, aber als Gnadenbund ist sie trotz der Sünde die bleibende Basis der Kindschaft, auf welcher nun die sittliche Arbeit der Ueberwindung des Bösen erst fortschreiten kann. Da zu diesem Taufbund immer kann zurückgekehrt werden durch Buße, so enthält er die Kraft, welche die römische Lehre an eine Reihe anderer Sakramente vertheilt, an die Confirmation, Absolution und letzte Oelung. Ja die Taufe enthält mehr, als die beiden Ersteren durch die in ihr gewährleistete Fortdauer der zuvorkommenden Gnade. Und während die extrema unctio, deren Inhalt ihr sonst am ähnlichsten ist, nur zum Tode einweiht, weiht die Taufe das nach ihr folgende Leben ein zu einem Leben der Heiligung, in welchem sie zu einem fruchtbaren Princip wird, während nach der römischen Lehre die Taufgnade faktisch fast nur dazu da ist, wieder zu verschwinden, die Menschen aber, die

[1] X, 2600. 2602.

sämmtlich wieder einem Sündenfall erliegen, mit desto größerer Schuld zu belasten.

Schwieriger, als die Lehre von der Taufe im Allgemeinen war aber die von der Kindertaufe. Kaum etwas Anderes ist bei den schwärmerischen Parteien dieser Zeit so stehend als die Angriffe auf die Kindertaufe, d. h. die regelmäßige kirchliche Verwaltung der Taufe überhaupt. In der Schrift sei sie nicht ausdrücklich geboten; sie bilde aber auch einen Widerspruch gegen das Glaubensprincip. Denn, da Kinder nicht glauben können, führe sie, wenn sie Wirkung haben soll, unausbleiblich zu einem magischen opus operatum. Wenn die Taufe auch ohne Glauben wirklich gültiges Sakrament sei, so sei darin eine Durchbrechung des von Luther sonst so stark betonten Satzes, daß der Segen des Sakramentes nur durch persönlichen Glauben dem Menschen könne zu eigen werden. Wir sahen, welch tiefen Eindruck die Gründe der himmlischen Propheten auf Melanchthon machten.[1] Die Berufung auf den Brauch der Kirche und auf Augustins Satz, daß die Erbsünde das Sakrament auch für die Kinder nöthig mache, konnte ihm nicht genügen, so lange nicht die Zulässigkeit der Kindertaufe, und zwar kraft des Glaubensprincips erwiesen war. Luther durchschaute klar die gefährliche Tragweite der anabaptistischen Sätze, die Aufhebung der Idee einer Volkskirche, der Vermählung des christlichen Princips mit der Familie und die Bedrohung der ganzen pädagogischen Seite der irdischen Kirche. Er erkennt, daß der Anabaptismus, indem er eine irdische Kirche aus lauter Wiedergebornen wolle, auf eine Trennung des Sauerteiges von der zu bearbeitenden Masse ausgehe, die ebenso gefährlich für die geistliche Gesundheit der „Heiligen," als für das Wachsthum des Reiches Gottes auf Erden sein müßte. Aber wie bestreitet er nun lehrhaft diese Richtung? Die Schwierigkeit für ihn zeigt folgende Alternative: Ist Glaube noch nicht da zum Empfang des Sakraments, wie kann dieses jenen Segen geben als äußere Handlung, da doch der Mensch durch gläubiges Empfangen noch nicht persönlich dabei ist?[2] Umgekehrt, ist der Glaube schon für die Taufe vorauszusetzen und wirkt sie ihren Segen nach dem allgemeinen Canon evangelischer Lehre nur durch

[1] Corp. reform. I, 514. 534. De Wette, Briefe II. 124—128. vom 13. Januar vom Jahr 1522 an Melanchthon.

[2] Daher er in der Schrift an die böhmischen Waldenser 1523 XIX. 1625 sagte: „Es wäre besser, gar überall kein Kind taufen, denn ohne Glauben taufen."

Vermittlung des Glaubens, so droht zwar keine äußere Magie, aber, abgesehen davon, ob bewußtlose Kinder schon mit wirklichem Glauben die Taufe empfangen können, fragt sich, woher soll dieser Glaube vor der Taufe entstehen? Gewiß durch den heiligen Geist, aber dieser wirkt durch Gnadenmittel; „der Glaube kommt aus der Predigt,“ Röm. 10, 17; die innere Entstehung des Glaubens ohne Gnadenmittel wäre also spiritualistisch und führte zu einer inneren Magie der Gnade, zu einer bedenklichen Verwandtschaft mit der anabaptistischen Lehre von der Entbehrlichkeit der äußern Gnadenmittel. Die römische Kirche kommt hier nicht ins Gedränge, sie legt kein Gewicht auf das persönliche Empfangen des Heils, ja beruft sich auf das corpus mysticum der Kirche, deren Glaube auf ihr Gebet stellvertretend auch dem Kinde zu Gute kommt. Luther kann sich das für den entscheidenden Punkt nicht zu Nutze machen. Zwar Anfangs [1] sagt er: Es werde den kleinen Kindern, welche die Verheißung Gottes nicht verstehen, auch den Glauben der Taufe nicht haben, zu Hülfe gekommen mit einem fremden Glauben derer, die es zur Taufe bringen. Durch das Gebet der gläubigen, das Kind vortragenden Kirche verändere Gott, dem alle Dinge möglich, das kleine Kind durch den eingegossenen Glauben, reinige und erneuere es, und so bleibe es dabei, sowohl, daß die Taufe nicht vergeblich, als auch, daß die Sacramente nur in Kraft des Glaubens wirken, ohne den Glauben aber gar nichts thun, nach dem schon früher vernommenen Satz: non sacramentum, sed fides sacramenti justificat. Der Glaube der fürbittenden Kirche ist ihm aber doch auch hier nicht eine Stellvertretung im Sinne eines Ersatzes, sondern eine Ursache für die Entstehung des Glaubens im Kinde selbst, wofür er sich auf die Kraft der Fürbitte überhaupt beruft. [2] Daher konnte er doch selbst schon in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft auch für die Kindertaufe bei dem allgemeinen Satz bleiben: Wo Gottes Verheißung ist, da stehet ein Jeder für sich selbst und wird eines Jeden Glauben erfordert, es wird auch ein Jeder für sich selbst Rechenschaft geben

[1] De Captiv. Bab. XIX, 87. 88; ähnlich im Jahr 1523, XIX, 1625: Die jungen Kinder werden durch der Kirchen Glauben und Gebet von Unglauben und Teufel gereinigt und mit dem Glauben begabt und also getauft; auch XII, 1757—58; dagegen vgl. die folgende Anmerkung.

[2] „Der fremde Glaube hilft nicht zur Seligkeit, außer so, daß er zum eigenen Glauben helfe.“ XI. 2040—42. 2277 und 673.

und seine Last tragen; ich kann nicht für einen Anderen das Sakrament empfangen, das Evangelium hören, ich kann nicht für einen Anderen glauben. [1]

Dieser Standpunkt ist liturgisch ausgeprägt in Luthers „Unterricht, wie man taufen soll?“ 1521 und in seinem Taufbüchlein 1523. [2] Dort lautet die Formel noch der römischen ähnlich: Nimm hin das Zeichen des heiligen Kreuzes; empfange den Glauben der heiligen Gebote, während die Taufweise von 1523 der Fürbitte der Gemeinde die Stelle anweist, „daß Gott seine Gnade wolle ausgießen auf seinen Diener (den Täufling), daß er würdig werde zur Gnade der Taufe zu kommen.“ Der Exorcismus, noch sehr ausführlich 1523, erscheint sehr verkürzt und nur andeutend in der Taufform vom Jahr 1524. [3] Die Pathen treten aber als stellvertretender Mund des Täuflings auf, welcher durch sie um der Taufe Gabe bittet, ja schon vor der Taufe den Glauben an das apostolische Symbolum bekennt.

Diese Darstellung nun aber, wornach die Kinder schon glaubend zum Taufakt kommen vermöge der Fürbitte der Gemeinde, um derentwillen der Glaube eingegossen sei, hat noch mehreres Disharmonische an sich. Denn der Glaube der Kirche, auch als glaubenwirkend im Täufling gedacht, ist ja doch noch nicht eigener Glaube des Täuflings, und die auf diesen Glauben der Kirche hin geschehende Taufe würde so immerhin nicht wesentlich etwas Anderes sein als Taufe auf zukünftigen Glauben des Kindes, den er verwirft. [4] Ferner: Wie soll der Glaube im Kinde entstehen, wenn doch die Predigt zum Glauben gehört, ein Verständniß aber der Predigt dem Kind noch nicht möglich ist? Hier verwies er 1519 (im Commentar zum Galaterbrief [5]) auf die Allmacht des heiligen Geistes, dem gegenüber nichts taub sei, auf das bei der Taufhandlung gesprochene Wort Gottes, das äußerlich das Ohr treffe, während inwendig der heilige Geist wirken könne, endlich auf die größere Empfänglichkeit der Kinder für das Wort, da sie nicht, wie die Erwachsenen, so oft widerstrebend oder in Fremdes verwickelt seien. Aber das hieße: durch die Taufe selbst als Verkündigung werde erst der Glaube gewirkt, während er Glauben **vor** der Taufe gefordert hatte: daher

[1] XIX, 52. 53.
[2] X, 2622 f. 2624.
[3] X, 2632 f.
[4] XIX, 1625, vom Jahr 1523.
[5] Erlanger Ausgabe der Werke Luthers opp. lat. III, 258.

er später hievon absteht. Was sollte aber andererseits der Taufe als Sakrament für eine Wirkung verbleiben, wenn die Fürbitte der Kirche einen Glauben vermittelt, der schon erneuert und umwandelt und das apostolische Symbol mit der Vergebung der Sünden bekennt? Um all diesen Schwierigkeiten auszuweichen und um unzulässige Vorwegnahme zu vermeiden, müßte da wohl ein doppelter Glaube statuirt werden, ein Glaube vor der Taufe, der nur so viel als natürliche Empfänglichkeit für Gott und seinen Geist ist, und ein die Taufgnade bewußt und persönlich aneignender Glaube. In der That vergleicht zuweilen Luther den Glauben der Kinder vor der Taufe mit dem Glauben der Erwachsenen im Schlaf,[1] faßt ihn also nicht als Akt, sondern als Zustand (fides habitualis), als latente Kraft des Empfangens, die durch die Taufe in Wirksamkeit gesetzt werde. Aber diese Auskunft droht dem Glauben sein evangelisches Gepräge zu nehmen und ihn auf das katholische obicem non ponere herab zu setzen. Einen auch nur die Gnade empfangen wollenden Zustand können wir uns bei einem bewußtlosen Kinde nicht denken. Würde ferner das Recht der Kindertaufe auf den fürbittenden, Glauben wirkenden Glauben der Kirche oder Pathen gegründet, so würde die Gültigkeit des Sakramentes auf deren Intention gestellt, die fehlen kann, also unsicher ist, zu schweigen davon, daß dieser Fürbitte die Kraft einer inneren Magie zukäme, wenn sie unmittelbar im Moment der Taufe, ohne alles Zuthun des Kindes, in demselben den Glauben sicher zu wirken vermöchte. Sagte man aber, jener zur Taufe nöthige Glaube sei nur die allgemeine Empfänglichkeit für das christliche Heil, wie sie in jedem Menschen von Natur noch vorhanden sei, so hätten wir einen Glauben, den alle Menschen haben, auch schon in ihrem natürlichen Zustand. Aber zum Glück ist Matth. 28 nicht Glaube vor der Taufe gefordert, so daß Taufe vor dem Glauben ungültig wäre, sondern es wird nur Marc. 16 der Glaube zu der Taufe verlangt, damit sie Seligkeit wirke.

An diesen Punkt nun schließt Luthers Darstellung im dritten Stadium an, auf welchem seine Lehre von der Kindertaufe zur Abrundung gelangt.

Die noch nicht gelösten Schwierigkeiten veranlaßten ihn gegenüber von dem nicht verstummenden Widerspruch der Wiedertäufer, welche auf den

[1] Luthers Werke von Walch XI, 678. §. 39.

Glauben vor der Taufe ein solches Gewicht legten, daß sie nicht tauften, wo sie nicht Glauben sahen, ja eine Taufe ohne Glauben des Täuflings für ungültig erklärten, im Jahr 1528 zu neuen umfassenden Untersuchungen in dem Sendschreiben an zwei Pfarrherren von der Wiedertaufe und im Großen Katechismus, wozu noch seine Predigt von der heiligen Taufe 1535 kömmt.[1] Er blieb zwar auch jetzt dabei, man könne nicht beweisen, daß die Kinder keinen Glauben haben. Die Kirche möge hoffen, daß ihre Fürbitte um den Glauben der Kinder wirksam sei. Wir bringen die Kinder herzu in der Hoffnung, daß ihnen Gott Glauben gebe, den Segen der Taufe zu empfangen. Aber während er bisher stillschweigend vorausgesetzt hatte, daß die Taufe ohne Glauben unberechtigt und unzulässig wäre, ja daß der Glaube für eine richtig verwaltete Taufe mitconstitutiv sei nach dem Satz: non sacramentum sed fides sacramenti justificat, so geht er jetzt auf die göttliche Einsetzung der Taufe und die in ihr ruhende göttliche Gültigkeit derselben zurück, wodurch sich die relative Unabhängigkeit der Taufe nach ihrem Wesen von dem Glauben ergibt. Nach wie vor bleibt er aber dabei, daß ihr Segen der Person nur durch Glauben zukomme.

Der Rückgang zur heiligen Schrift ist es wiederum, der immer mehr die Dunkelheiten ihm zerstreut. Indem er jetzt schon die Taufe überhaupt auf Gottes Befehl und Ordnung gründet, nicht aber sie als ein Menschenwerk behandeln und auf unsern Glauben und unsere Würdigkeit stellen will, als wäre es nicht genug, daß Gott also ordnet, sondern als müßte das Gotteswerk erst durch den Glauben bekräftigt werden, und als sollte dieses Gotteswerk nicht eher gelten, als bis unser Glaube dazu kömmt, so verschwindet für ihn die Hauptschwierigkeit der Kindertaufe. Nun sieht er, daß nicht der Glaube das Sakrament mache, dieses vielmehr da sei als das Object für den Glauben, das er früher oder später zu ergreifen hat, woran sich jetzt auch der Unterschied schließt zwischen dem Wesen der Taufe (wozu kein menschlich Thun gehört, sondern nur ein Element und Gottes Wort) und ihrer Kraft, zwischen der Gültigkeit derselben und ihrer Segenswirkung.[2] Die letztere bleibt ihm abhängig von dem Glauben, nicht daß er sie verdiene, aber aneigne. Dagegen die Gültigkeit der Taufe besteht ihm, ob der Glaube schon da sei, oder nicht. Nicht mein Glaube macht die Taufe,

[1] XVII, 2643 ff., besonders 2667. §. 53 ff.; X, 2513—43, besonders 2536. 2582.
[2] Cat. maj. 545. §. 47—53; XVII, 2667.

sondern ergreift sie; sie ist nicht an unsern Glauben, sondern an Gottes Wort geknüpft. Die Taufe ist eine göttliche Offenbarung, ja eine Handlung des gegenwärtigen Herrn mit und an dem Kinde zuvorkommender Art, daher auch von Gottes Seite gültig durch sich selbst als Darbietung der Gnade und Aufnahme in die Kindschaft unabhängig wie vom Glauben des Priesters, der Pathen oder Kirche, so auch von der Gegenwart des Glaubens im Kinde selbst. So lehrt er denn: die Wiedertäufer sagen:[1] „Du bist getauft, da du noch ein Kind warest und nicht geglaubt hast; darum ist deine Taufe nichts." Aber das hieße: Wenn du nicht glaubst, so ist Gottes Wort und Sakrament nichts; glaubst du aber, so ist es etwas; die nicht glauben, empfahen bloßes Wasser und daher müsse man sie, wenn sie zu glauben anfahen, wiedertaufen. Vielmehr aber müssen wir rechten Unterschied halten wider die irrigen Geister, daß ein ander Ding ist, die rechte Taufe empfahen und ein anderes, ihre rechte Kraft und Nutzen kriegen; man darf die Taufe nicht verachten, oder an ihr selbst leugnen, ob sie gleich empfangen und gegeben wird ohne Glauben.[2] Auf den eigenen Glauben, oder den Glauben der Taufenden die Taufe bauen, heißet auf Sand bauen, heißet, ein Werk, das der göttlichen Majestät zustehet, auf eine Creatur stellen; das machet die Taufe nicht bloß ungewiß, wie der Wiedertäufer Taufe ist, die sagen, daß nur Gläubige sollen getauft werden und doch nie wissen, ob der Täufling glaubt, sondern es ist auch verboten und verdammet.[3] So liegt ihm jetzt das Gewicht so wenig auf der Frage, ob im Kinde schon Glaube sei, daß er die Frage, ob die Kinder glauben, den Doctores überlassen will, und nur festzuhalten fordert, daß der Herr die Kinder zu sich rufe und sie wolle getauft haben. Ist die Taufe ohne Glauben gewesen, so ist sie darum nicht zu wiederholen, vielmehr gültig bleibend und ist dann zu sagen: hast du zuvor nicht geglaubt, so glaube jetzt.[4] Das entscheidende Gewicht fällt ihm so nur darauf, daß der persönliche Glaube, wann immer er entstehe, sich erbaue auf dem Grund der Taufe, in der die objective Gnade sich specialisirt oder individualisirt, nicht aber entstehe auf dem Grunde menschlicher Einbildung und Anmaßung des Heils, sondern der zuvorkommenden Gnade

[1] X, 2525. vom Jahr 1535.
[2] X, 2577.
[3] X, 2584. Cat. maj. 544, 48.
[4] Cat. maj. 545 f.

Gottes, die im Taufsakrament sich objectiv darbietet und offenbart. Er unterscheidet sich von den Waldensern, welche nur Verheißung künftiger Gnade dem Täufling in der Taufe zukommen lassen und auf zukünftigen Glauben taufen, jetzt nur noch so, daß er doch schon im Taufakt die Wirkung der Taufe in dem Kind anheben läßt, entsprechend dem Maaße der lebendigen Empfänglichkeit,[1] ohne aber bestimmen zu wollen, wieweit diese reiche, was auch Nebensache für ihn geworden war, indem es jedenfalls dabei bleibt: der Taufsegen ist ein so reicher, daß nur das ganze Leben des Christen ihn ganz aneignen und darstellen kann.

Jetzt hatte die Sakramentslehre Luthers ihre Abrundung. Wenn hiemit auch die Forderung des Glaubens vor dem Empfange nur bei dem heiligen Abendmahl bestimmt hervortritt, so hängt das zusammen damit, daß in der Taufe, als dem Akt der Aufnahme in das Reich Gottes, die zuvorkommende Gnade Gottes ihre Stelle haben muß. Im Uebrigen ist bei beiden Sakramenten die Gültigkeit ebenso unabhängig von dem Glauben, wie die Aneignung des wirklichen Segens von ihm abhängt, so daß der Gegensatz gegen das opus operatum bleibt. In Beziehung auf die Verbindung zwischen der göttlichen Gnade und dem äußeren Zeichen durch das Wort redet Luther manchmal so, als würde durch Kraft des Wortes das Wasser der Taufe von einer göttlichen Essenz durchgangen und ein ander Ding, mächtig zu unaussprechlicher Wirkung, zur Zeugung reiner und heiliger, eitel himmlischer und göttlicher Menschen; ja, er sagt auch, es sei Christi rosinfarbnes Blut eingemenget in das weiße Wasser, so wir eingetaucht werden auch in Christi Blut.[2] Das nähert sich dann der thomistischen Ansicht, wornach Gott eine geistige Kraft in das Wasser selbst gelegt habe, wodurch es die Sünde abzuwaschen vermöge. Allein daß Luther solche Stellen nicht lehrhaft

[1] Diese Empfänglichkeit nennt er zwar auch wohl Glauben, aber genauer läßt er sich darüber bei Gelegenheit der Wittenberger Concord. so aus (1537): „Man soll nicht gedenken, daß die Kinder (das Wort) verstanden haben: es werden aber die Bewegungen und Neigungen, dem Herrn Christo zu glauben und Gott zu lieben, etlichermaßen verglichen denen Bewegungen, so Glaube und Liebe sonst haben, und das wollen wir verstanden haben, wenn wir sagen, daß die Kinder eigenen Glauben haben." XVII, 2557 f. Das ist sehr ähnlich mit Calvins fides seminalis Instt. IV, cap. 16. §. 19. 20, und sehr verschieden von der fides specialis, deren Nothwendigkeit daneben noch eifersüchtig gewahrt wird.

[2] X, 2538; VII, 1018—22.

sondern bildlich und rednerisch will verstanden haben, dürfen wir aus seinen schmalkaldischen Artikeln[1] erschließen, wo ausdrücklich diese thomistische Ansicht und die magische Wirkung des äußeren Elementes verworfen wird. Es ist das auch nicht kirchlich geworden. Allerdings will Luther andererseits das Verhältniß zwischen der Gnade und dem Wasser nicht so lose denken, daß bloß bei Gelegenheit menschlicher Wassertaufe Gottes Wille assistire, sondern die Taufe, d. i. die Tauf formel, das Zeichen und die Handlung ist ihm ein Wort, oder eine That Gottes, daher er die Taufe auch nennt das mit Eintauchung verbundene Wort Gottes, das in Gottes Wort eingefaßte Wasserbad.

Parallelisiren wir noch die Sakramente mit dem Wort, so wird dem Unglauben in beiden dasselbe dargeboten, wie dem Glauben, nicht Aeußeres bloß, sondern auch Innerliches, Geistiges. Aber der Ungläubige nimmt es nicht in das Innere auf, sondern weiset es ab, obwohl er Wort und Zeichen empfing wie der Gläubige.

An der Nothwendigkeit der Taufe zum Heil hält Luther im Allgemeinen fest, aber in Beziehung auf ungetauft verstorbene Kinder der Christen sagt er: der fromme und barmherzige Gott werde etwas Gutes von ihnen gedenken. Was er mit ihnen machen wolle, habe er nicht offenbart, damit man nicht die Taufe verachte, aber seiner Barmherzigkeit vorbehalten; Gott thut Niemand Unrecht.[2] Allgemein, nicht bloß für die Christenkinder gültig, sagt er: Gott hat sich nicht so an die Sakramente gebunden, daß er nicht anders thun könnte ohne Sakrament. So hoffe ich, daß der gute und barmherzige Gott mit den (ohne ihre Schuld) Ungetauften was Gutes im Sinne habe.[3]

III. Die ethische Seite im Kampf mit den Schwärmern.

Das Predigtamt und die kirchliche Ordnung.

Wie Luther wider Carlstadt und die Schwärmer das Wort Gottes und die beiden Sakramente als wesentliche Gnadenmittel oder als den auszutheilenden Schatz der Kirche vertritt, so nimmt er sich auch des ordentlichen

[1] A. S. III, 5; S. 325.
[2] XXII, 872.
[3] XXI, 1443.

Predigtamtes der Kirche kraft des Glaubensprincipes an und stellt es gegen entgegengesetzte Irrthümer fest. Denn so gewiß Gott der Kirche den Gnadenschatz in Wort und Sakrament gegeben hat, so gewiß will er auch ihren ordentlichen Gebrauch und ihre Anwendung. Die Kirche, sagt er den Wiedertäufern, hat die göttliche Vollmacht empfangen, Evangelium und Sakramente auszutheilen, nicht minder die Pflicht, durch Beides für die Ausbreitung des Heiles, das allgemein sein will, zu sorgen. Faßt man aber Recht und Pflicht in Eins zusammen, so entsteht der Begriff des Amtes. Die Kirche hat von Gott das Amt der Predigt und Sakramentsverwaltung empfangen, sammt der Verheißung, daß Gott mit seinem Geist will dabei sein, und der Kirche Handeln in seinem Namen machen zum göttlichen Handeln durch sie. Hat nun die Kirche diese Vollmacht und Pflicht empfangen zum Gebrauch, so hat sie auch Pflicht und Recht, für die Erhaltung dieser Functionen zu sorgen, und sie auf Einzelne zu übertragen. Die Ordination bedeute nichts anders, als wenn der Bischof anstatt oder in Person der ganzen Kirche Einen aus dem Haufen nehme von denen, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm befehle, dieselbe Gewalt für die Andern auszurichten. [1] Daß dazu besondere, nämlich dafür geschickte Personen ausgesondert werden, ist mit dem Glaubensprincip und dem allgemeinen Priesterthum nicht in Widerspruch; „denn gerade, wenn etwas Allen zusammen zusteht, so darf nicht Jeder, der sich für gottgelehrt hält, dieß Amt an sich nehmen, es darf Keiner sich wollen hervorthun und deß annehmen, das unser Aller ist.“ Durch den Gegensatz gegen die Schwärmer läßt er aber seinen Widerspruch gegen das Sakrament der bischöflichen Ordination nicht schwächen. [2] Die einzelnen Personen haben keine unmittelbar göttliche Berufung zu öffentlichem Predigtamt geltend zu machen, weder durch sakramentliche Ordination, noch durch unmittelbaren Geistesruf. An die Stelle von Beiden setzt er die ordentliche Berufung (rite vocari) durch die Gemeinde, der das Amt übergeben ist, oder durch den rechtmäßigen Träger ihres Willens. Sofern nun die Einsetzung der Personen in das Amt menschlich vermittelt ist, kann sie auch fehlgreifen, Unwürdige berufen.

[1] An den christlichen Adel s. o. X, 296 ff.

[2] Vgl. „daß eine christliche Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen“ X, 1795 ff. Sendschreiben an Rath und Gemeine der Stadt Prag X, 1814 im Jahr 1523, und X, 1861 f.; V, 1505 f.

Gleichwohl ist die ordentliche Berufung durch Menschen als göttlicher Wille und Ruf anzusehen, wie bei jedem übertragenen Amt. [1] „Wer auftreten will als Pfarrherr muß aufzeigen ordentliche Berufung, oder aber Wunder; wo man nicht auf dem Beruf (vocatio) feststände, da würde zuletzt keine Kirche mehr nirgend bleiben." Den Wiedertäufern ruft er zu: „Wer ohne Berufung kommt, der ist ein Schleicher und Meuchler, ja ein Teufelsbote. Denn der heilige Geist schleicht nicht, sondern er fleugt öffentlich vom Himmel herab. Die Schlangen schleichen, die Tauben fliegen. Mit dem ordentlichen Beruf kann man dem Teufel bange machen. Ich wollte der Welt Gut nicht nehmen für mein Doctorat, dadurch ich ordentlich berufen bin." [2]

Wie verhält sich nun Luther zu der Frage, ob der unmittelbar göttliche Auftrag an die Kirche nur dieses sei: überhaupt für die Erhaltung der Functionen des Amtes zu sorgen, oder: ob auch die Art und Weise, wornach die Amtsübung dauernd z. B. lebenslänglich auf bestimmte Träger des Amtes übertragen wird, göttlich gestiftet sei? [3] Höfling nimmt einen nur mittelbaren, erschlossenen Befehl Gottes an, besondere Diener am Wort auszusondern. Dagegen läßt sich allerdings anführen, daß Luther sagt: Christus habe Etliche mit einem sonderlichen Befehl der Kirche vorzustehen geordnet; es sei göttliche Ordnung und Einsetzung, [4] daß in jeder Stadt Bischöfe seien, oder doch einer. [5] Aber andererseits gründet er Recht und Pflicht, das Wort Gottes zu treiben, allgemein auf das Priesterthum aller Christen [6] und weist [7] zur Begründung der Verwaltung des kirchlichen Amtes durch besondere, ausgesonderte Männer theils auf die Verschiedenheit der

[1] X, 1861; XIX, 1622 f. vom Jahr 1523; vgl. de certitudine vocat. den Commentar z. Galat. Erlanger Ausgabe I, 31. 32.

[2] XX, 2074 ff. von den Schleichern und Winkelpredigern 1531 und Auslegung des 82. Psalms 1530, V, 1026 ff.

[3] Höfling, Kirchenverfassung. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche 1853. Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte 1857.

[4] XIII, 2717. §. 38.

[5] XIX, 1334; XX, 2084.

[6] Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 126—135 (von den Vollmachten des allgemeinen Priesterthums). In Nothfällen üben alle Christen alle Functionen der Geistlichen aus X, 1857 f.; XI, 1507; aber die Ordnung fordert die Uebertragung des Amtes auf bestimmte Personen, wofür 1. Cor. 14, 16. 30. verwendet wird.

[7] V, 1505. Stufen im geistlichen Amte sind nicht juris divini XVII, 1442 f.; XVI, 2792.

Charismen hin, die ihm Christi Werk und Einsetzung sind; theils auf das Bedürfniß, daß Alles ordentlich und ehrlich zugehe, wie ja auch sonst durch die christliche Ordnung natürliche Unterschiede von Alter und Geschlecht u.s.w. nicht negirt, oder ignorirt werden, und endlich darauf, daß durch solche geordnete, kirchliche Aussonderung bestimmter Männer das Wort Gottes frei, öffentlich, sicher und unverfälscht überall erschallen könne, wie Christus es will.[1] Man darf daher ohne Zweifel sagen, daß Luther die Ordnung ständiger Prediger nicht für dogmatisch nothwendig, andererseits aber doch nicht bloß das dogmatisch Nothwendige für göttlich ansieht, sondern auch das unter gegebenen Verhältnissen ethisch Nothwendige. — Gesetzt aber auch, Luthers Ansicht wäre für die unmittelbar göttliche Einsetzung eines besonderen Predigtamtes, für die Annahme eines unmittelbaren Befehls an die Kirche, ihr Amt an ständige Träger zu übertragen, so wäre damit noch keineswegs von einem „der Gemeinde eingestifteten, ursprünglichen Dualismus in der Kirche zu reden, der ihre eigentliche Wurzel und Grundlage sei."[2] Denn die Kirche ist ihm ja jedenfalls die das Amt übertragende, folglich vorauszusetzende, und nur Christi Amt geht der Kirche voran. Diese aber hat allerdings mit ihrer Geburt auch göttliche Vollmacht und Pflicht des Amtes. Die Gemeinde als Einheit, nicht als Dualismus verleiht das Amt an Einzelne, dadurch erst entsteht deren Unterschied von den Anderen, aber kein Dualismus.[3] Luther will, daß die Gemeinden auch in Dingen der Verwaltung der Gnadenmittel nicht zu einer passiven, rein gehorchenden Stellung gegenüber von den Amtsträgern reducirt werden; durch die Ordnung will er die Freiheit nicht aufheben.[4] Er legt der Gemeinde Recht und Pflicht bei, Lehre und Amtsführung der Amtsträger zu prüfen und zu überwachen.[5] Der Unterschied also von Amtsträgern und Nichtbeamteten ist erst ein Zweites, Abgeleitetes, von der Einheit, welche die Gemeinde ist, Gesetztes. Der vielfältigen Aufgabe der Welt gegenüber muß

[1] III, 2566; X, 488. 1897 f. vom Jahr 1543; XI, 1262; XII, 711; XIII, 1283; XVI, 2793; XVII, 1442.

[2] Gegen Kliefoth, Löhe u. s. w. Vgl. Pfisterer a. a. O. 131 ff. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche 77 ff.

[3] V, 1603. Am wenigsten entsteht die Gemeinde erst durch das Amt der Kirche, sondern ursprünglich nur durch das Amt Christi.

[4] X, 303; vgl. S. 167. Anm. 6.

[5] XI, 1886.

sie eine Vielheit der Aemter wollen, die sie, die Einheit, an einzelne ihrer Glieder überträgt, um des Chaos mächtig zu werden. Die Gemeinde hat ferner das Reformationsrecht und die Reformationspflicht. Sie hat, wo es nicht anders geht, selbst ohne, ja wider das bestehende Amt Irrthümer grundstürzender Art abzuthun und die von ihr hergebrachte kirchliche Ordnung zu ändern, wenn sich diese gegen die Grundlagen kehrt, von denen die ganze Gemeinde getragen ist. Man hat also Luthern nicht für, sondern gegen sich, wenn man sagt, daß jedes kirchliche Handeln ohne und gegen den Willen der Amtsträger unberechtigt, oder segenslos sei. Wo bliebe da die Reformation selber? Das wird noch besonders deutlich, wenn man Luthers Lehre von den Schlüsseln und der Schlüsselgewalt erwägt.

Die Schlüsselgewalt [1] enthält nach römischem Begriff die Vollmacht der Absolution und des Bannes und zwar kraft richterlicher Gewalt. Auch das Kirchenregiment und das Recht, durch Gesetze zu binden, also Legislation und Verwaltung neben dem richterlichen Amte wird zu ihr gerechnet. Luther scheidet aus der Schlüsselgewalt das Richterliche, die Regierung und Gesetzgebung aus, erweitert aber dieselbe andererseits, indem sie ihm die Gewalt ist, das Evangelium zu lehren und anzuwenden. Nicht einem Stande, sondern der Gemeinde sind eigentlich die Schlüssel übergeben, denn sie besteht ewig auf Erden und ihr wohnt gewiß der göttliche Geist ein; von ihr allein weiß man gewiß, daß sie die Schlüssel hat. Jenem lebendigen Begriffe vom Worte Gottes gemäß ist ihm schon alle Predigt des lauteren Evangeliums ein Handeln Gottes mit den Menschen; der ordentlich berufene Diener der Kirche empfängt die ihr gegebenen Schlüssel, um in ordentlicher Weise im Namen und Auftrag der Kirche sie zu verwalten und das Evangelium an die Einzelnen zu spenden, wobei also ein Handeln Gottes mit dem Einzelnen vorgeht. Seine Meinung ist keineswegs, daß alles Predigen (das Absolviren wird darunter subsumirt) an das öffentliche Predigtamt übertragen, oder auf dasselbe beschränkt sei. Nicht bloß in seinen ersten Jahren sagt er: [2] „Diese

[1] Sermon vom Bann 1519, und Disputation vom Bann 1521, XIX, 1099 und 1121; von der Beichte 1520; XIX, 918; Kirchenpostille vom Tag Pauli und Petri 1524, XI, 3070; von den Schlüsseln 1530, XIX, 1121—90; von der Beichte an Sickingen XIX, 1015 f.; von der Kraft des Bannes im Jahr 1518, XIX, 1088; Gutachten an den Nürnberger Rath de Wette IV, 482; Artikel von der christlichen Kirchengewalt XIX, 1190.

[2] Köstlin, Luthers Theologie II, 520. 524 ff.

Gewalt, die Sünden zu vergeben ist nichts anderes, denn daß der Priester, ja, so es noth wäre, ein jeder Christenmensch mag zu dem Andern sagen: dir sind deine Sünden vergeben und thut hierin ebenso viel als ein Priester ein jeglich Christenmensch, ob es schon Weib oder Kind, Jung oder Alt wäre," sondern auch 1537 sagt er:[1] dies Recht und diese Freiheit (Sünde zu strafen und Vergebung zu predigen) sollen auch haben, wo ihrer zween oder drei in seinem Namen versammelt wären, daß sie unter einander Trost und Vergebung der Sünden verkünden und zusprechen sollen; Gott überschüttet also seine Christen noch viel reichlicher und stecket ihnen mit Vergebung der Sünden alle Winkel voll, auf daß sie sie finden sollen auch daheim im Hause, auf dem Felde, im Garten und wo nur Einer zum Andern kommt." Und im Jahr 1538: Jedweder Bruder kann den andern strafen und das ist Uebung der Schlüssel. Die Schlüssel gehören der Kirche, dem christlichen Volke; nur will er nicht, daß dabei das öffentliche Predigtamt verachtet werde oder Verwirrung entstehe.[2] Obwohl die Beichte kein Privilegium des Priesters sei, noch dessen Absolution Anderes gebe als die von einem Laien, die für den Nothfall bleiben muß, so soll man doch um der Ordnung willen sich an das ordentliche Predigtamt halten und die Beichte soll als kirchliche Anstalt besonders vor dem Sakrament des Altars bewahrt bleiben, wiewohl sie nicht eine Zwangsanstalt ist, kein Sakrament ausmacht und kein endgültiges richterliches Urtheil mit ihr verbunden ist. Wer in geistlicher Noth ist, soll nicht auf seine innere Erfahrung sich gründen, noch allein bleiben wollen, noch auf unmittelbare, göttliche Erleuchtung warten, sondern sich zur Gemeinde halten, der mit dem Wort Gottes auch die Absolution übertragen ist, so daß er durch sie handeln will.[3] Wo das Wort von der Sündenvergebung ausgesprochen wird von der Gemeinde, der es gegeben ist, oder in ihrem Namen, da ist wirkliche Absolution, die Gnade dargereicht und geschenkt. Die Absolution selbst aber ist ihm nicht ein bloßes unkräftiges Anwünschen der Sündenvergebung, noch weniger bloß die Versicherung: dann, wenn der Mensch sich bessere, werden ihm die Sünden vergeben

[1] Predigt über das Evangelium Matthäi XVIII, 19 f.; XI, 1042 f. und vom Jahr 1530. XIX, 1085 f., vgl. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 29 und Luthers Theologie II, 524 f.

[2] VII, 445. 448; im Jahr 1536 VI, 2119 A. Sm. 345, 24; im Jahr 1539 XVI, 2791; im Jahr 1545 XVII, 1345.

[3] X, 16.

werden, sondern sie ist freie Darreichung der Gnade an den Einzelnen als von Gott ernst gemeinter, damit der Mensch sie ergreifen könne im bußfertigen Glauben. Denn der Gegenstand, an welchen geglaubt werden soll, muß dem Glauben zuerst gegeben sein. Daher will er die Absolution unbedingt ausgesprochen wissen, als von Gottes Seite gültig, nicht weil oder wenn man schon vor der Absolution glaube, sondern damit man glaube.[1] Aber das versteht sich, daß, „wer es nicht annimmt, der hat nichts," so daß der Besitz der Absolution freilich ein durch den Glauben bedingter ist. Wer den rechtfertigenden Glauben habe, den Niemand sieht, das bleibt freilich ungewiß, daher von einem richterlichen Akt über den Besitz der Sündenvergebung nicht die Rede sein kann. Aber deßhalb sind die Schlüssel des Himmelreichs nicht Wankel- oder Fehlschlüssel, sondern Treffschlüssel, wenn auch Gottlose die Gnade vereiteln.[2] Auch hier weist er darauf, wie der Papisten Lehre mehrscheinend weniger biete. Richterlich wolle ihr Schlüssel sein, aber er fehle; denn sie sagen nicht, ich löse dich gewißlich, glaube nur, sondern: bist du bereuet und fromm, so löse ich dich, wo nicht, nicht; so man doch nie genugsam kann Reue haben.[3] So viel du glaubst, so viel hast du.[4] Glaubt der Mensch nicht bußfertig, so mehrt er seine Sünde, und da die Kirche hievor zu warnen schuldig ist, so hat sie die Pflicht, ihre ordentliche Absolution daran zu knüpfen, daß sie voraussetzen dürfe, es sei dem Menschen seine Sünde leid und er ziehe die Gnade nicht auf Muthwillen, sondern sei auf dem ordentlichen Weg der Heilsaneignung und verstehe das Wesen der Absolution, nämlich daß sie nur dazu da ist, um von dem bußfertigen Glauben ergriffen zu werden.[5] Daher muß die Kirche, obwohl die Beichte nicht geboten ist, Sündenbekenntniß fordern, ehe sie zur Absolution schreiten kann. Aber zur Beichte gehört nicht ein langes Sündenregister, schon das Begehren der Sündenvergebung ist ein Sündenbekenntniß.[6] Dabei ist gut, aber frei, Sünden, die besonders drücken, namhaft

[1] XIX, 1172. 1176; XXI, 424 f.; XIII, 2074; vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 523; vgl. I, 218; II, 435. De Wette, Briefe IV, 482.

[2] XIX, 1144 f. 1155. 1177 vom Jahr 1530; X, 1493; XIII, 2080. 2084; XII. 2402; XI, 804. 849.

[3] XI, 1050; XIX, 1153. 982; XIII, 1194. 1196. 2074. 2788.

[4] X, 1486; XIII, 2087; XV, 1813.

[5] XI, 985 f.

[6] X, 1487.

zu machen.[1] Die Ohrenbeichte bleibt verworfen,[2] die Absolution darf nicht daran gebunden werden, wie viel specielle Sünden der Mensch bekannt habe. Nur die bewußte Sündennoth kann das zulässige Motiv zur Spendung der Sündenvergebung sein; daher die Forderung des Sündenbekenntnisses nur das Sachgemäße ist. Ist es lügnerisch gewesen, so hat die Kirche nicht gefehlt mit ihrer Absolution; die Darbietung war doch ernstlich, aber sie wirkt nun zum Gericht. Der Mensch kann Gott lügen und seiner spotten. Wenn Luther auf die Privatbeichte bekanntlich viel gehalten hat, so ist sie ihm werth, weil in gewissen Lebenslagen sie dienen kann, daß das Herz sich leichter die Sündenvergebung aneignet. Es liegt ihm, genau betrachtet, mehr an der privaten Absolution, als an der privaten Beichte; auch das Beichtverhör, das er fordert, hat nicht zum Ziel, zu erfahren, wie der Beichtende vor Gott stehe, ob er Reue und Glauben habe, oder ein Heuchler sei, „darüber muß der Priester ungewiß sein, da liegt auch nichts an."[3] Das Verhör hat vielmehr einmal pädagogische Bedeutung; es ist ein Akt der Seelsorge, der Uebung von Gesetz und Evangelium, besonders für Unwissende, und ein Mittel, verwirrte Gewissen zu berathen; sodann aber soll es dem Beichtiger die Gewißheit geben, daß er ohne Sünde seinerseits und ohne dem Beichtenden zu schaden die Absolution sprechen könne.[4] So hoch ferner Luther die Absolution stellt, so ist sie ihm doch nicht eigentlich ein Sakrament; es ist nur das Wort, das hier in individueller Anwendung sakramentähnlich wirkt, aber auf Grund der Universalität der Gnade und besonders der fortwirkenden Kraft der Taufe. Was die Absolution giebt, wird auch in der Predigt des Evangeliums gegeben. Auch in ihr „handelt" Christus.

Aber in Beziehung auf rohe und unbußfertige Sünder, denen die Absolution nicht zu ertheilen ist, d. h. bei Verwaltung des Bannes scheint doch die Kirche einen richterlichen Akt zu vollbringen? Allerdings ist in der Erklärung, daß Absolution und heiliges Abendmahl vorenthalten bleibe, ein Urtheil enthalten, und es kann sich an den kleinen Bann selbst die Ausscheidung aus der Gemeinde anschließen; aber dieses Urtheil darf sich bloß

[1] XI, 806 f.; XVII, 2449.
[2] XX, 947. Köstlin a. a. O. II, 529.
[3] XVII, 2449; X, 1485.
[4] X, 2765.

auf offenkundige Thaten beziehen,[1] so daß eigentlich nichts Neues mit dem kirchlichen Urtheil für sich ausgesagt, sondern nur dem Sünder aus Gottes Wort erklärt wird, daß er durch seine Sünde Gott genommen und dem Taufel übergeben sei. „Ich binde dich nicht, sondern du hast dich selbst mit deiner Sünde gebunden." Sodann wird auch hier nicht über das Innere gerichtet: „es kann Einer bei Gott im Bann sein, und ist es nicht bei Menschen; wer das Evangelium hört und nicht glaubt, sondern innerlich widerspricht, verfällt heimlichem Bann bei Gott."[2] Umgekehrt es kann Einer bei Menschen im Bann sein und ist es nicht bei Gott, sei es nicht mehr, indem er sich bekehrt hat, oder gar nicht, indem der Bann nicht ordentlich verwaltet war.[3] Gleichwohl ist der Bindeschlüssel kein Fehlschlüssel; wo der Bann nicht recht gebraucht ist, da war vielmehr der rechte Schlüssel nicht. Daher ist der Bann genau genommen nur ein „Dräuen" mit der göttlichen Ungnade, nicht collativ oder exhibitiv wie die Absolution; er ist nicht Auferlegung der Beraubung des Heiles, sondern ein Zeugniß, daß die Seele desselben beraubt ist.[4] Der Zweck solchen göttlichen Dräuens ist aber die Bewahrung im bußfertigen Sinn für die Gläubigen. Ein heilsames Zuchtmittel, eine mütterliche Ruthe der Kirche soll er sein. Für die Ungläubigen treibt er das Werk des Gesetzes, aber für das Evangelium;[5] er soll ihnen erklären, daß ihr innerer Bann vor Gott an den offenkundigen Sünden erkannt sei. Diese Erklärung ist allerdings nicht unwirksam, sondern führt den Thatbestand weiter der Entscheidung zu, und zwar ist der kleine Bann vor Gott der schwerste.[6] Aber weil nur da das Urtheil der Kirche Gottes Urtheil ist, wo der Bann recht gebraucht wird, so ist begreiflich, daß Luther viel weniger vom Bindeschlüssel als vom Löseschlüssel redet. Bevor der Bann stattfindet, will er, daß die Sünde zuvor brüderlich bestraft und der Sünder zuletzt öffentlich vor der Gemeinde überführt sei. Er will also Kirchenzucht und

[1] XVI, 2790; XIX, 1069.
[2] XIX, 1102; XXII, 967 f.
[3] XIX, 1098. 1107. 1120. De Wette IV, 482.
[4] Später (vgl. Köstlin II, 53) scheint Luther auch den Bindeschlüssel collativ zu fassen. Aber auch da ist er doch selbst, wo er recht gebraucht wird, nur eine Collation der Drohung; denn über die Verdammniß ist dadurch noch nicht definitiv entschieden.
[5] XIX, 1184. 1093. 1127; XIII, 1183; vom Jahr 1518 XIX, 1091.
[6] De Wette IV, 462. Luthers Werke von Walch XIX, 1107.

beklagt in dem Schreiben an die böhmischen und mährischen Brüder schmerzlich, daß er mit den Seinen nicht gute Sitte, auch Zucht könne in Schwang bringen; „die Kirchenzucht wäre ein recht christlich Werk, aber ich getraue mir allein es nicht, es aufzurichten." [1] „Ich wollte das gern anrichten," sagt er in seinen Tischreden, [2] „aber es ist noch nicht Zeit; zum Bann gehören fein beherzte, freudige, verständige Pfarrherrn." „Es ist noch grüne mit uns und gehet langsam von Statten," sagt er den böhmischen Brüdern, „bittet aber für uns, Gott helfe uns baß." [3] Der Bann gehöret ihm eigentlich zum Wesen jeder christlichen Gemeinde; wo man Sünde vergibt, oder straft, öffentlich, oder sonderlich, da wisse, daß Gottes Volk da sei. [4] Besonders muß das heilige Abendmahl vor unwürdigen d. i. offenkundigen Sündern bewahrt werden; [5] wir dürfen uns fremder Sünden nicht theilhaftig machen. Da aber, wer gebannt werden darf, zuvor muß öffentlich vor der Gemeinde überführt sein, so gebührt auch der Gemeinde und zwar der des Ortes eine Stimme, denn es betrifft die Seelen, darum soll die Gemeinde mit Richter sein. [6] Er räth zwei Rathsglieder zuzuziehen; hat auch in der Vorrede zur deutschen Messe daran gedacht, es könnte eine gute kirchliche Zucht im Kreise von Solchen beginnen, die mit Ernst Christen wollten sein und sich dazu verbinden; die, so sich nicht christlich hielten, zu kennen, strafen, bessern, ausstoßen, oder in den Bann thun. Natürlich will er aber bürgerliche Folgen des Bannes und der Kirchenzucht ausgeschlossen sehen.

Er hat der Gemeinde überhaupt Antheil an kirchlicher Thätigkeit gegönnt, wie er denn unbewegt an der Wahrheit festgehalten hat: Christus hat uns (Gläubige) alle zu Priestern geweiht. [7] Er will den Namen Priester für das öffentliche Amt lieber gar nicht haben, sondern nennt sie „Diener des Wortes." Die Gemeinde hat gar nicht die Gewalt, einmal für immer

[1] Vgl. Köstlin a. a. O. II, 560 ff. Luthers Werke von Walch XVI, 2785; XX. 57. 58.

[2] Luthers Werke von Walch XXII, 975. 962.

[3] Luthers Werke von Walch XIX, 1630.

[4] XVI, 2789. Von den Conciliis u. s. w.

[5] X, 2765. De Wette IV, 462.

[6] XIX, 1182; XXII, 964. Köstlin a. a. O. II, 561 ff.

[7] S. o. S. 103 ff. 167. Köstlin a. a. O. II, 539 ff. 547. I, 261. 327. Luther will der Gemeinde Antheil wie am Bann so an der Wahl des Bischofs und der Gesetzgebung zugestanden wissen.

Predigtamt und Schlüssel, die ihr übergeben sind, zu übertragen auf einen besonderen Stand, der allein die Verantwortlichkeit trüge. Sie hat im Nothfall Recht und Pflicht, wieder einzutreten, sie hat stets die Pflicht, für die Erhaltung der reinen Predigt zu sorgen. Von einem „Gnadenmittelamt," das Wort und Sakrament erst kräftig mache, findet sich nichts bei Luther und ist solches dem Glaubensprincip zuwider, weil es eine neue Heilsbedingung schafft, dem formalen Princip aber oder dem Worte Gottes entgegen, weil es ihm wie dem Sakrament die eigene Kraft abspricht. Luther hat auch Sinn für die Diaconie gehabt und Freude, wo sich deß etwas regte, aber auch sie nicht eingeführt. Uebrigens hat ihm alle kirchliche Ordnung nicht an ihr selbst einen absoluten Werth, sondern sie ist ihm bloß Mittel, um zum Glauben zu führen. Er verwirft tyrannische Beschwerung durch menschliche Ordnungen und so bestimmt er der Gemeine die Freiheit läßt, sich die Ordnungen nach ihrem Bedürfniß zu geben, so verwehrt er doch schlechterdings, weitere Heilsbedingungen aufzustellen, außer objectiverseits die Gnadenmittel, subjectiv den Glauben. Von den andern sittlichen Gebieten, die von den Schwärmern der besprochenen praktischen Art angetastet wurden, und ihrer reformatorischen Vertheidigung wird unten (Kap. 3) im Zusammenhang gesprochen werden.

IV. Die falsche theoretische Mystik.

Wie in den Kämpfen gegen Carlstadt, die himmlischen Propheten und Wiedertäufer das evangelische Princip sich mit einer vorreformatorischen falschen Mystik practischer Art auseinander zu setzen hatte, so auch mit einer theoretischen. Repräsentant einer solchen falschen, jedoch noch christlich gehaltenen Mystik ist Schwenckfeld von Ossing. In Ludwig Hetzer, Johann Denk, Johann Campanus, Michael Servede, Theophrastus Paracelsus, Theobald Thamer, Sebastian Franck u. A. stellt sich der Reformation schon eine mehr oder weniger in Naturalismus ausartende Denkweise entgegen, die sich um evangelische Reform der Lehren von den natürlichen Kräften des Menschen und von der Sünde, von dem Heilsweg und besonders dem Glauben wenig kümmerte, dagegen die objectiven von der alten Kirche her ererbten Dogmen von dem dreieinigen Gott und Christi Gottmenschheit angriff, der natürlichen Vernunft gerechter zu machen suchte oder ganz leugnete.

1. Die christliche Seite der theoretischen Mystik.

Caspar Schwenckfeld[1] zeigt zwar einen starken practischen Zug und hat kleine Gemeinden, die sich längere Zeit hindurch hielten, gebildet; aber doch ist er eigentlich kein Mann der Kirchenreform, obwohl er es meinte, sondern der edelste Repräsentant der theoretischen Mystik im Reformationszeitalter. Er nimmt eine eigenthümliche Stellung zu dem Gegensatz zwischen den Schweizern und Luther ein, beiden verwandt und beiden unbequem. Denn das, worin er mit beiden verwandt ist, bezieht sich auf das, wodurch sie einander am meisten entgegenstehen. In ihm sammelt sich dasjenige, was beide aneinander am meisten tadeln, und dasjenige sucht er zur einigenden Durchbringung zu bringen, was gegenseitig am meisten abstoßend und trennend auf sie wirkte. So stellt er beiden lebendig das Problem einer Verständigung hin, das um so wirksamer werden konnte, da er von dem Charakteristischen der einen Richtung aus auch das Charakteristische der andern zu erreichen suchte, nicht etwa mittelst Abschwächung der Spitzen, sondern in Schärfung derselben durch den Versuch innerer Begründung.

Mit den Schweizern will er einen loseren Zusammenhang als Luther zwischen den Gnadenmitteln, sowie allem Aeußeren und zwischen der göttlichen Gnade: will in keiner Art die himmlische Gnade an sichtbare Elemente gebunden wissen. Ja er geht hierin im Wesentlichen ebenso weit als Carlstadt. Das, worauf es im Christenthum ankomme, könne durch keine Creatur, leibliches Wort, Schrift, Sakrament gegeben werden, sondern nur durch das allmächtige, ewige Wort, so aus Gottes Munde geht. Das Aeußere ist auch ihm nur Fürbild, Zeugniß, Lehre, Erinnerung Gottes; alle Creaturen sind nur Bilder Gottes und können Gott nicht in die Seele bringen und Glauben wirken; noch weniger ist Gott an sie gefesselt. Aber in der Begründung hievon weicht er wesentlich von den Schweizern ab. Denn nicht, weil der Allmacht Gottes durch ein Wirken creatürlicher Gnadenmittel oder der göttlichen Majestät durch Fesselung der Gnade an ein creatürliches Ding zu nahe getreten werde, verwirft er die Wirkung der Gnadenmittel. Vielmehr ruhen seine Sätze auf seiner Ansicht von dem Verhältniß zwischen der ersten und

[1] Schwenckfelds Werke, gesammelt 1564. IV fol. Hahn, Schw. sententia de Jesu Christi persona 1845. Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten. Hamburg und Gotha 1848. S. 357—475.

zweiten Schöpfung, ja weiter zurück in seiner scharfen Unterscheidung der Macht Gottes und ihres Bereiches von dem Wesen Gottes, das er als substantielle, strahlende Liebe denkt. Alles Creatürliche ist durch die bloße Machtwirkung Gottes gesetzt, ist außergöttlich, weil Gottes Wesen, d. h. seine Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe und Gnade nicht darin ist, folglich kann sich auch Gottes Wesen nicht mittheilen in dem leiblichen oder schriftlichen Wort oder in den Elementen der Sakramente, die ja von dem Außergöttlichen her sind. Auch der Mensch als Creatur ist außergöttlich, ohne Einwohnung Gottes, und da er außerdem in Sünde gefallen ist, so bedarf es um so mehr einer zweiten Schöpfung, einer Wiedergeburt, auf die es schon bei der ersten abgesehen war, aber für welche sie nichts thun konnte. Hienach hat die Leugnung einer Wirkung der Gnadenmittel bei Schwenckfeld nicht den Grund, daß dadurch der göttlichen Macht zu wenig, sondern daß ihr zu viel zugeschrieben würde. Das Ethische, für das der Mensch vorherbestimmt ist, das Einwohnen Gottes mit seinem eigentlichen d. h. ethischen Wesen könne nicht auf die bloße göttliche Macht und ihr Gebiet zurückgeführt werden. Es erhellt hieraus auch, daß seine negative Stellung zu den Gnadenmitteln keineswegs die Entbehrlichkeit der Gnade oder die Vollkommenheit des natürlichen Menschen aussagen soll: vielmehr ist ihm des Menschen Schöpfung zunächst unvollendet, zumal die Sünde eingetreten, bis ein zweiter Akt Gottes, seine allmächtige Liebe und Gnade, den Menschen vollendet. Selbst Flacius thut ihm nicht Genüge: er nennt ihn einen Pelagianer, weil nach ihm dem Menschen durch eine bloße Creatur, Schrift, Predigt u. dgl. geholfen werden könne. Die Idee des Menschen ist ihm erst realisirt, wenn er Gottes ethisches Wesen zu seinem eigenen hat. Das ist von ihm nicht pantheistisch gemeint; Gott ist ihm nicht, wie so vielen Mystikern nur ein Abgrund, der die menschliche Persönlichkeit zu verschlingen droht, sondern im Innersten ethisches Wesen, daher Persönlichkeit; und in der göttlichen Persönlichkeit ist auch die menschliche geborgen. Allerdings aber ist es das Verlangen nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft, was Schwenckfeld um so mehr von den creatürlichen Mitteln abzieht, da diese als leblose nach ihm nicht Gottes Wesen können in sich haben oder in uns bringen. Er meint in dieser Beziehung auf Luthers Autorität in seinen Anfängen sich stützen zu können, klagt aber die Lutheraner an, daß sie von der Mystik sich lossagen, die sie gebar und zu einer Kirchlichkeit zurückbeugen, welche nur die

alte Form der unpersönlichen Frömmigkeit und der Knechtschaft unter dem Buchstaben herstellen müsse.

Hat nun aber gleich Schwenckfeld in Beziehung auf die Wirkung der äußeren Gnadenmittel, also die Art und Weise oder den Weg der Entstehung des Glaubens eine den Schweizern sich nähernde Anschauung, so steht er doch wieder den Lutheranern näher in Betreff des Glaubensinhaltes. Auch er will nicht mit dem unbegrenzten, unbestimmten Göttlichen der Mystiker oder nur mit dem heiligen Geiste, wie Carlstadt, in Beziehung treten, sondern mit Gott in seiner lebendigen Offenbarung. Diese sieht er in der Menschheit des Gottmenschen und darum ist der innerste Zug seiner Frömmigkeit der Person Christi zugewandt, die er „in dem Strahlenglanze mystischer Erleuchtung, in einer neuen Glorie" schaut. Es ist die Wahrheit, d. h. Vollkommenheit der Menschheit und die Einheit und Ganzheit Christi, des glorificirten Erlösers, auf welche sein Auge vorherrschend gerichtet ist, weil erst von dem glorificirten Herrn die Mittheilung des göttlichen Wesens, einer höheren geistleiblichen Natur ausgeht, die unsre Wiedergeburt und Vollendung ist.

Er hält an der wahren und ewigen Realität dieser Menschheit, auch ihres Leibes fest, und will nicht wie Andreas Osiander sie als bloßes Vehikel um zu leiden, oder als bloßes Offenbarungsmittel, sondern als wesentlichen Theil des Heilsgutes selber gedacht wissen. Daher will er auch ein wahrhaft menschliches Werden Christi, ein Hineinwachsen des Menschensohnes in die göttliche Natur des Sohnes Gottes, der Anfangs nur nach seiner Person, ohne seine Natur, sich mit ihm verbunden hatte. Aber dieser Mensch wird ihm Gott, vergottet, „der hochgeborne durchlauchtige Mann und regierende Gnadenkönig," welcher nicht mehr eine Creatur heißen darf, sondern in die Trinität gerückt ist, auch nach seiner Menschheit. Ebenso will er zwar Christi Leiden ganz und gar mit der Kirche seine versöhnende Bedeutung lassen: aber erinnert, daß man nicht scheiden dürfe zwischen Christi Person und Verdienst. Denn vielmehr seine vornehmste Thätigkeit sei Selbstmittheilung, Communicatio sui, non idiomatum; er schärft ein, daß Christus durch seine Marter uns auch die Sendung des heiligen Geistes erworben habe und nicht bloß erkannt sein wolle nach seinem ersten Stand, sondern auch in seinem zweiten, da er die Macht und den Willen hat, uns zu glorificiren und theilhaft zu machen der göttlichen Natur.

Ebenso bestimmt, wie die wahre Menschheit, vertritt er aber auch die Einheit und Ganzheit Christi. Er ist sehr unzufrieden mit der scholastischen herrschenden Christologie, welche die zwei Naturen als im Wesen geschieden nur in der Einheit der Person zusammenstellte und höchstens eine nominelle Mittheilung der Eigenschaften zugab. Ebenso erhebt er daher auch gegen die Schweizer den Tadel, daß sie die Naturen unvereinigt lassen: als besondere Größen für sich müssen sie nothwendig zu zwei Personen, zwei Söhnen führen. Er theilt also das Streben Luthers in Beziehung auf die vollkommene, lebendige Einheit in Christo. Will doch auch Luther die Einheit in die concreten Naturen hinein tragen. Gleichwohl ist Schwenckfeld auch mit Luther nicht zufrieden; denn seitdem er von von einer Mittheilung der Eigenschaften rede, verzichte er auf Einigung beider Naturen im Wesen. Das Wesen beider bilde bei Luther immer noch eine Scheidewand in Christi Person. Die reale Mittheilung der Eigenschaften sei bei wesentlicher Verschiedenheit der Naturen unmöglich, wie sie selbst es bei einer Trennung des Einen Christus, wenn auch einer feineren, belasse.

Er huldigt dabei nicht jenen von Italien aus sich verbreitenden pantheistischen Ansichten, welche die menschliche Natur an ihr selbst und in ihrer Unmittelbarkeit mit der göttlichen identificiren kraft eines neuen Ebjonitismus: und ebenso will er umgekehrt die Einheit, die er sucht, nicht dadurch erreichen, daß er, wie die Anabaptisten Melchior Hoffmann und Corvinus die leibliche Geburt Christi durch Annahme einer himmlischen Menschheit in Schein verwandelt. Sein Lösungsversuch ist vielmehr Folgendes, mit seiner Lehre von Gott innig Zusammenhängende.

Mensch, sagt er, ist nicht bloß das Geschaffene, was Ursprung und Art unseres Fleisches hat. Zum Menschen gehört nach seiner Idee auch die Einwohnung Gottes, der Antheil an der göttlichen Natur, der zwar nicht mit der ersten Schöpfung gegeben sein konnte, gleichwohl aber von Anfang dem Menschen bestimmt war. Während aber der zweite Akt unserer Hervorbringung, durch den unsere Idee erst realisirt ward, nicht unmittelbar an den ersten sich anschließen konnte, denn unser durch die bloße Allmacht geschaffenes Wesen ist Gott fremd und unsre Sünde setzt uns mit Gott in Widerspruch, so sollte derselbe durch Christus dennoch zu Stande kommen. Aber wie konnte Christus dieses leisten und doch wahrer Mensch werden? Hätte er seinen Leib nur aus der geschaffenen, adamitischen Natur, so stünde

auch er damit Gott nur fremd gegenüber, könnte uns auch nicht das höhere Leben, die göttliche Natur vermitteln. Damit er nun lebendige Empfänglichkeit wäre für die Einwohnung des Sohnes Gottes und doch Mariens Sohn, mußte er etwas empfangen, das ihn über die adamitische Natur hinaushob und das sich zum Logos schickte, wie die Empfänglichkeit zur Erfüllung. Das wurde ihm durch die gläubige Empfängniß der Maria. Es ist der Anfang einer höheren, für den Sohn Gottes empfänglichen Menschheit, was Christus von der Jungfrau erhielt, welche durch ihren Glauben bereits eine Geburt aus Gott, göttliche Substanz aus Gott gezeugt, besaß und diese Christo mittheilte. Diese Substanz ist Jesu eigentlicher Leib, seine wahre Menschheit. Freilich mußte nun Schwenckfeld außer dieser geistlichen Leiblichkeit, die aus Gott durch Maria sei, auch noch einen irdischen Leib aus den irdischen Elementen der Maria, aus der creatürlichen Welt annehmen, um nicht ähnlich wie die Anabaptisten doketisch zu werden. Wie er sich das Verhältniß dieser doppelten Leiblichkeit zu einander gedacht habe, ist nicht klar. Nur so viel erhellt: die wahre Menschheit sieht er nicht in diesem elementaren Leib; er gehört ihm nur zum Stande der Erniedrigung und des Leidens, in dem vollendeten, vergotteten Herrn ist er nicht mehr, da ist alle Ungleichheit überwunden.

So ergiebt sich ihm folgende Lehre von Christi Person, in der ebenso die Einheit der Person wie die Wahrheit der Menschheit gewahrt sein soll. Das Wahre und ewig bleibende seiner Menschheit ist die lebendige und eines Wachsthums fähige Empfänglichkeit für Gottes des Sohnes Einwohnung. Das Substrat dieser Empfänglichkeit ist ihm nicht bloß eine Leiblichkeit, sondern auch eine menschliche Seele. Christus hat diese Empfänglichkeit sammt dem irdischen, leidentlichen Leib von der Jungfrau und gehört so wahrhaft zu unserem Geschlecht. Mit diesem Menschenkeim hat sich aber von Anfang der Sohn Gottes verbunden, so daß Christus stets gottmenschlich war: aber hätte der Sohn Gottes alsbald auch seine göttliche Natur (Eigenschaften), nicht bloß seine Person in die Menschheit gebracht, hätte das Kind Jesus nach seiner Menschheit sofort an der göttlichen Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit Theil genommen und alle göttlichen Werke geübt, so wäre die Menschheit zum Schein geworden. Daher ist auf „das Gewächs dieses Menschen in Gott hinein“ zu achten und im Interesse eines wahren Werdens der Menschheit hat er erst ein allmäliges Aneignen auch der göttlichen Natur durch Jesus angenommen und nun die Lehre von einem

doppelten Stande Christi auf das Sorgfältigste ausgebildet. Dem Anrecht nach (auctoritative) war er von Anfang an vollkommner Sohn Gottes; auch nach seiner wahren Menschheit, Filius Dei naturalis. Aber in der Wirklichkeit hatte seine Menschheit erst in den Sohn Gottes hineinzuwachsen, die Fülle seiner Natur actuell sich anzueignen, bis beide, die Menschheit (die Empfänglichkeit) und die Gottheit (als deren Erfüllung) ihre Ungleichheit ausglichen und nach Ueberwindung und Ausscheidung alles Vergänglichen seit der Auferstehung nichts was außerhalb des göttlichen Wesens stünde, nichts bloß Creatürliches mehr in Christus war, obwohl auch so die Menschheit nicht ausgetilgt ist, denn sie dauert fort als erfüllte, das Göttliche zu eigen habende Empfänglichkeit. Seit seiner Erhöhung theilt er nun sein geistleibliches Wesen (seine göttliche Natur), in der unsere Heiligkeit und Auferstehung gesichert ist, den Gläubigen mit; auch im heil. Abendmahl, nur nicht allein an diesem Orte.

Man wird den Scharfsinn und Zusammenhang dieser Gedanken nicht in Abrede stellen können: sie enthalten mehre fruchtbare, später verwerthete Gesichtspunkte. Aber die an sich wichtige Unterscheidung zwischen dem ethischen Wesen Gottes und seiner Allmacht ist in seiner Lehre von der ersten und zweiten Schöpfung so schroff gewendet, daß beide fremd, zusammenhangslos, dualistisch einander entgegen stehen.[1] Das wiederholt sich dann in dem Verhältnisse zwischen Christi geistleiblichem Wesen aus Maria und zwischen seinem irdischen Leibe. Die Berufung auf den Glauben und die göttliche Substanz in Maria verdeckt nur die Zusammenhangslosigkeit zwischen der zweiten und ersten Schöpfung, hebt sie aber nicht. Das Räthsel wird nur zurückgeschoben von Christus auf Maria, wenn die erste Schöpfung in ihrer Substanz dem göttlichen Wesen fremd und dafür unempfänglich sein soll. Dasselbe abrupte Wunder müßte aber auch bei jeder Wiedergeburt sich wiederholen.

Die Sprödigkeit gegen die Welt der ersten Schöpfung, das Naturfeindliche, was in Schwenckfelds Zuge zu abstracter Innerlichkeit liegt, kann ferner nur auf dem Wege innerer Magie den Glauben und den Heilsbesitz zu Stande kommen lassen. Indem er den Antheil des natürlichen Menschen am Göttlichen in Form des Gesetzes übersieht, das sich an den Willen

[1] Auch Luther redet oft von einem Anderen, fremden in Gott. Aber, charakteristisch für seinen ethischen Sinn, ist ihm das die Gerechtigkeit (Selbstbehauptung), die der Liebe (Selbstmittheilung) gegenüberstehe, nicht aber seine Allmacht.

wendet, bleibt ihm, der doch die Innerlichkeit und Freiheit des Geistes vertreten will, nur übrig, des Menschen Heiligung und Vollendung in einer geistleiblichen Natur zu sehen, die, weil auf unethischem, d. h. magischem Wege in den Menschen kommend, den ethischen Charakter verleugnet und zu wirklicher Aneignung des Göttlichen durch den Menschen es nicht kommen läßt. Vielmehr dieser Besitz ist so für den, der ihn hat, ein bloßes Widerfahrniß: ja er kommt eigentlich einem ganz anderen Subjecte als dem creatürlichen Menschen zu. Es ist also bei ihm der ethische Proceß durch eine Naturmystik, ähnlich wie bei Theophrastus Paracelsus verdunkelt und die verklärte, vergottete Leiblichkeit ist ihm die wesentliche Heiligkeit. Mag darin auch die richtige Ahnung liegen, daß das Ethische nicht bloß in Akten besteht, sondern auch eine ontologische Seite an sich hat, so ist er doch in dem Standpunkt der Physik, oder einer unethischen, wenn gleich höheren Substantialität stehen geblieben und darin eben zeigt sich die ethische Schwäche seiner Mystik, die zu wenig Gesetz, Sünde, Willen in Anschlag bringt und vielmehr aus dem geistigen Schauen der Glorie Christi das Heil, die Verwandlung in sein Wesen ableitet.

2. Die naturalistische Seite der theoretischen Mystik.

Schwenckfeld zeigt in seiner Christologie noch eine positive, innig religiöse Richtung. Aber Andere ließen sich, was folgerichtiger war, durch die Zurückstellung der äußeren Gnadenmittel, die sie mit ihm theilen, auch zur Verwerfung der historischen Offenbarung, von der wir ohne Schrift keine sichere Kunde hätten und zur Umgestaltung der christlichen Gotteslehre verleiten, an der Schwenckfeld im Wesentlichen festhielt. In dieser Reihe nennen wir zuerst Michael Servede, geb. 1509, † 1551, den wir den romanischen Schwenckfeld nennen dürften, wenn er dessen tiefe Frömmigkeit theilte. [1]

Von den vielfachsten Bildungselementen der Zeit, dem Humanismus, dem erneuten Platonismus, einer mystischen Naturphilosophie in der Art des Theophrastus Paracelsus bewegt, um seiner juristischen Kenntnisse willen eine Zeit lang Sekretär des Kaisers, aber durch seine theologischen Interessen auch mit den Reformatoren in Berührung, hoffte Servede durch seine mystische pantheistische Naturphilosophie der Christenheit Aufklärung über ihre tiefsten

[1] M. Servede, Restitutio Christianismi; De trinitatis erroribus.

Irrthümer, besonders die Trinität und Christologie und die Enthüllung der darin gemeinten, aber verfälschten Wahrheiten zu bringen. Die kirchliche Trinitätslehre, in der er eine Theilung des Einen untheilbaren göttlichen Wesens sieht, sah er neben Kindertaufe und Hierarchie als die Grundursache des Verderbens an. Sie sei Schuld, daß die Muhamedaner nicht glauben, die Juden spotten und so Viele in der Christenheit zweifeln. Der Unitarismus sei alt- und neutestamentlich begründet und von der vorconstantinischen Kirche festgehalten. Das Wahre sei, daß es in Gott keine persönlichen Unterschiede gebe, sondern nur Selbstdispositionen des Einen Gottes, die aber ewig sind. Der Logos ist nicht persönlich in sich, sondern er ist das Wort Gottes, d. h. das ideelle Weltbild Gottes. In diesem Weltbild bildet von Anfang an den Mittelpunkt die Idee von Jesus Christus; diese ist Anfang, Mitte, Ziel aller andern Modi oder Urbilder in Gott, sie ist aber auch die ideelle Offenbarung des Vaters selbst im Centrum seines Wesens. Während daher der Logos, mit dem ganzen Weltbild identisch zwar alle Selbstoffenbarung Gottes in sich schließt, aber an sich unpersönlich ist, so erreicht er in der Verwirklichung der Idee Christi reale, menschliche Persönlichkeit in der Zeit, weil er hier in seiner Concentrirung geschichtlich erscheint. Das ist die Zeugung des Sohnes. In jenem idealen Weltbild ist auf ewige Weise auch der göttliche Odem oder der heil. Geist enthalten; und Christi Seele ist dieser Odem: der ursprüngliche Ort, von welchem alle Geistesmittheilung ausgeht. Aber auch Christi leibliche Natur ist ihm göttliche Substanz, und die Zweinaturenlehre verwirft er. Sein Pantheismus sieht in gewissem Sinne in Allem göttliche Substanz: doch lehrt er eine wunderbare Geburt, Zeugung Christi. Das formende Princip nämlich, das die Stelle des männlichen Faktors vertrat, ist ihm das Urlicht aus der göttlicher Substanz selbst, das schon Ex. 13, 21 f., sich offenbart habe. Indem die an sich auch göttliche Substanz aus Maria von diesem göttlichen Lichtprincip formirt wird, entsteht ein leibliches Organ, fähig zur Aufnahme jener Seele und Christus wird fähig, das Centrum des Weltbildes, den concentrirten Logos persönlich darzustellen. Er hat aber erst noch einer wahrhaft menschlichen Entwickelung sich zu unterziehen, die mit seiner Auferstehung abschließt und alles Vergängliche niederlegt. So ist ihm Christus der wunderbar geborene Mensch, welcher das ideale Weltbild und damit das Wesen des Vaters real darstellt in geschichtlichem Werden. Von einem

Einwohnen Gottes in Christus ist nicht die Rede, da vielmehr seine Menschheit nach Leib und Seele göttlicher Substanz an ihr selber sein soll. Indem ihm aber Alles göttlich ist, wenn auch in verschiedenen Stufen, so verflacht er den Unterschied zwischen Natur und Gnade, wovon der tiefere Grund in der Vernachlässigung der ethischen Seite des Christenthums liegt. Er nimmt es für eine metaphysische Lehre, der er meint eine bessere entgegenstellen zu können, aber er sieht ab von der Sünde und von der Versöhnung, wie überhaupt von dem historischen Werke Christi.

Aehnlich sah auch Denk, † 1528 in Basel, als das Wort Gottes, das große, die Welt an, die Einzelnen als des Wortes Buchstaben. Christus ist ihm die höchste Blüthe und Spitze der Welt, worin alle Strahlen des Wortes sich am intensivsten zusammenfassen. Doch ist er ihm bloße Creatur, wie wir, nicht Genugthuer, sondern Vorgänger und Exempel. Er zog in diese, Christi Gottheit und Versöhnung wie die Trinität leugnende Gedankenreihe auch den Ludwig Hetzer, der anfangs von anabaptistischem Mysticismus und Spiritualismus ausgehend, doch in prädestinatianisch gewendeter Gottgelassenheit das Heil von Gottes Thun erwartet hatte. Unter Denks Einfluß setzte derselbe nun Lebensgerechtigkeit an Stelle des rechtfertigenden Glaubens, leugnete die Heilscausalität Christi und vereinigte das mit seiner Lehre von der ewigen Erwählung so, daß der göttliche Rathschluß ihm von Christus unabhängig ward. Während jedoch Denk eine allgemeine Wiederbringung statuirte, verwarf diese Hetzer. Johann Campanus, der um 1530 mit Servede in Wittenberg erschien, will Vater und Sohn als Syzygie gedacht wissen; sie bilden ihm nach Analogie der Ehe zusammen eine höhere, zusammengesetzte Person; denn nach der Genesis heiße nicht Adam, nicht Eva für sich Gottes Abbild, sondern beide zusammen als Einheit. Den heil. Geist aber betrachtete er als Wirkung dieser zusammengesetzten Einheit. Bei ihm ist also ein Ansatz zum Tritheismus, der später bei Valentin Gentilis, Bernh. Occhino u. A. bestimmter hervortritt,[1] immer aber bei folgerichtiger Ausbildung im Tetradismus oder darin endigt, daß über den drei absuluten Persönlichkeiten noch eine Einheit angenommen wird, welche nothwendig über ihnen steht, also einem Subordinationismus und Unitarismus zuführt. Eine Trinitätslehre nach sabellianischem Typus stellte

[1] Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus 1839.

David Joris aus Delft, geb. 1501, auf. Die immanente Trinität und die Fleischwerdung Gottes sei seinem Wesen widersprechend. Gott könne nur wohnen und wandeln in einem Menschen. Das aber sei mehrfach geschehen, in Stufen, die der Dreiheit von Leib, Seele, Geist entsprechen, oder der Kindheit, dem Jünglings- und Mannesalter, nämlich in Mose; sodann in Jesu, dem Vorbilde Christi. Die dritte Stufe, die Christi, scheint er sich selbst in Verbindung mit chiliastischen Ideen reservirt zu haben. Christus (d. h. David Joris), wird das Vollkommene bringen und das Reich aufrichten.

Dem Naturalismus endlich ergibt sich Theobald Thamer, † 1569, und am rückhaltlosesten Seb. Franck, aus Donauwörth. Th. Thamer ist mehr rationalisirend als mystisch. Christus ist ihm Gottes Sohn als vollkommener Mensch durch göttliche Kraft (heiligen Geist) und für uns Vorbild und Lehrer. Seinem Beispiel nachzufolgen rechtfertigt.[1] Seb. Franck schließt sich zwar auch an die pantheistischen Sätze von Mystikern, wie Eckard, Tauler und der deutschen Theologie an, aber seine Richtung ging mehr nach außen, wobei ihm eine gewisse Kraft volksthümlicher Rede nicht abzusprechen ist. Er besaß eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, humanistische Bildung, Witz und Satyre und brauchte nach Art so Vieler im sechzehnten Jahrhundert diese Gaben, um die bestehenden Zustände zu geißeln. Weil es ihm aber an positivem, innerem Halt, an der Kraft und Lust des Schaffens fehlte, so war er vorwiegend ein mürrischer Kritiker aller Hauptrichtungen der Zeit, mit deren keiner er sich vertragen konnte, und sein äußeres unruhiges Leben wurde zum Abbild seines Inneren. Auch Luthern mit den Seinen griff er an, weil sie die Wege der alten Mystik verlassend, sich kirchlich zusammenfassen, die Freiheit durch die heilige Schrift und eine Kirchenlehre, besonders aber durch die Verbindung mit dem Staate beschränken. Mit vielen Wiedertäufern befreundet, forderte er volle Religionsfreiheit für Alle, verwarf alle staatlichen Verfolgungen der Religion halber und sagte beherzigenswerthe Worte über die enge Verbindung der Kirche mit den Fürsten, welche Luther nothgedrungen gut hieß, seit die Bischöfe sich entzogen, die Kraft des Adels aber und des Volkes in Folge der unterdrückten Auflehnung gebrochen war, beide also in die Mitleitung der Kirche nicht gezogen werden konnten. „Ist

[1] Vgl. Neander, Theob. Thamer, Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung 1842. Salig, Historie der Augsburger Confession III, 199 ff.

der Fürst, sagt er, wie er mag, evangelisch, da regnet es Christen. Kommt dann ein Nero, hilf Gott, da verschwinden sie alle, und verfliegt Herr Omnes, wie die Mücken im Winter." Seine Hauptwerke sind: Chronik oder Zeitbuch 1531; Kosmographie oder Weltbuch 1534; Paradoxa 1559. Das verbütschirte, mit sieben Siegeln verschlossene Buch 1539.

Ueber die heilige Schrift sagt er, daß nicht eigentlich sie, sondern ihr göttlicher Sinn und Geist Gottes Wort sei. Die Schrift ist nur Schale, Krippe, Scheide, Latern, Monstranz, Buchstabe, Hülle und Umhang von Gottes Wort, das da ist Kern, Kind, Schwert, Licht, Heiligthum, Geist und Leben, die Fülle und das Ding. Gott habe auch absichtlich die Schrift mit Widersprüchen versehen, damit man tiefer hinein in die Schrift und aus ihr wieder zurück zu ihm und in den Geist getrieben werde. Er spricht von einem Kriege in der Schrift, sie sei wie in zwei Heerlager getheilt und zerrissen. Aber was im Buchstaben streitig, das sei im Geist einig. Wo der Geist ist, fährt er fort, da ist Freiheit; an die Creatur, auch an die Schrift ist der Geist nicht gebunden, sondern nur an sich selber. Nicht minder bedarf aber auch eines Jeden Gewissen Gottes lebendiges Wort; einem zappelnden Gewissen genügt die Schrift nicht. Und zwar muß Jeder von Gott haben ein besonderes, eigenes Wort; das gemeine, das für Alle gilt, genügt nicht. Er hat hiemit den ächt evangelischen Gedanken der persönlichen Heilsgewißheit jedes Einzelnen berührt. Aber zur Selbstindividualisirung der Gnade kommt er doch nicht, weil er eigentlich den Begriff der Gnade nicht erreicht, sondern durch eine mystisch gefärbte, pantheistische Lehre vom Wesen Gottes und des Menschen, von einer natürlichen, nur nicht sofort aktualen Göttlichkeit des Menschen sie ersetzt. Gott ist ihm das einfache, namen- und personlose, unbegreifliche Wesen, aller Wesen Wesen, aller Ist Ist. Affect- und willenlos ruht ihm die allgenugsame göttliche Substanz in sich, ohne Bewegung in sich selber. Erst in uns werde Gott beweglich, Wille, wandelbar, in Summa ein Mensch. So sind denn wir die Aktualität Gottes, unsere Natur ist göttlich; Jeder ist ein Wort Gottes und ein besonderes: der Mensch ist gleichsam das formende Princip, Gott nur der Stoff für den Menschen. Mit der Sünde nimmt er es leicht. Er will Gott nicht zum Urheber derselben machen: aber da ihm Gott das Wesen und Vermögen aller Dinge ist, so kann er die Sünde nur als einen hemmenden Mangel oder als Schein ansehen. Seine Meinung ist: Gott nimmt alle menschlichen Affecte an sich,

menschwerdend in uns. In uns ist er nun so, und am Bösen ist er so betheiligt, daß ihm die Sünde des Menschen leid ist und thut ihm weher, denn sein eigen Marter und Tod in Christo. Wo nur ein Wille zu Gott da ist im Grunde, und Mißfallen über die Sünde, da ist gewißlich Gott Mensch geworden. Solcher Mensch empfindet, daß es (das Böse) sein nicht ist und nimmt sich deß so wenig an, als ob es nicht wäre. Darin also besteht ihm die Rechtfertigung des Menschen, daß er nach seinem inneren göttlichen Wesen am Bösen keine Lust hat, sondern Leid und Schmerz darüber empfindet, zugleich aber dieses sein inneres Wesen vom Bösen unberührt und demselben unzugänglich denkt. Die Wiedergeburt wird so zu einem bloßen Proceß der Erkenntniß, daß das Wesen des Menschen göttlich sei und in Betracht dieses Wesens von der Wirklichkeit abgesehen werden dürfe, ja müsse. Das göttliche, sich gleichbleibende und beharrliche Wesen des Menschen soll die Stelle des Mittlers einnehmen, der die Wirklichkeit des Menschen stets versöhnt. Allein da bleibt genau genommen nichts zu versöhnen übrig; auch von der ernsten Bestimmung des Menschen für die Wirklichkeit eines heiligen sittlichen Lebens ist abgesehen. Die Versöhnungsbedürftigkeit des Menschen verwandelt sich da nur in das Bedürfniß, daß er zur wahren Erkenntniß kommend, den Irrthum ablege, als ob es noch auf etwas Anderes als auf das Wissen von dem göttlichen Wesen des Menschen ankomme: und das zu Tilgende wäre nicht mehr die Sünde, sondern der Wahn, daß es um sie etwas Ernstes und nicht vielmehr ein bloßer Schein oder etwas in Vergleich mit dem göttlichen Wesen des Menschen Gleichgültiges sei.

V. Der reformatorische Gegensatz gegen die falsche theoretische Mystik.

Luther und Melanchthon, die alte anthropologische und soteriologische Lehrbildung reformirend, trugen nicht ohne guten Grund Bedenken, auch die objectiven kirchlichen Lehren von Gott und der heiligen Dreieinigkeit, sowie von Christi Person in die Bewegung hineinzuziehen. Sie bestreiten nicht die Zulässigkeit oder Nothwendigkeit eines Lehrfortschrittes auch nach dieser Seite; aber wie sie eine wahre Reform dieser Lehren bei den so eben besprochenen Männern nicht fanden, so schrieben sie auch sich selbst den Beruf zur Reform nach dieser Seite nicht zu. Daher blieb Melanchthon nach anfänglicher, absichtlicher Zurückstellung dieser Lehren als unerkennbarer und

nach ihren genaueren Bestimmungen für das Glaubensleben nicht fruchtbaren hier mehr bei der überlieferten Lehrform stehen. „Jene Mysterien werden besser angebetet als erforscht," hatte er zuerst in seinen Locis gesagt. Die bisherigen Untersuchungen in der Kirche hätten nicht viel erreicht, wohl aber Christi Wohlthat verdunkelt. Als die antitrinitarischen Bewegungen ausbrachen und Joachim Camerarius sein Urtheil über Servede verlangte, bezeichnete er ihn [1] im Allgemeinen als haltungslos, unklar, voll gänzlichen Unverstandes in der Frage von der Rechtfertigung, seinen Imaginationen nachhängend. Aber in Betreff der göttlichen Trias habe er, Melanchthon, längst den Ausbruch solcher Bewegungen erwartet. Guter Gott, schließt er, welche Tragödien wird bei unsern Nachkommen diese Frage erregen, ob der Logos und der Geist Hypostase sei? Er selbst, überzeugt, daß die Erforschung des Begriffs und der Unterschiede der Hypostasen wenig fruchtbar sei, will lieber auf die heilige Schrift sich zurückziehen, mit ihr aber an der Anbetung Christi festhalten, die so viel Tröstliches habe. Aehnliches wiederholt er in einem Schreiben an J. Brenz, [2] mit dem Anfügen, die scholastische Zweinaturenlehre in Christi Person habe Vieles wider sich. Man müsse statt Servedes Lehre, die den Logos nur zu einer Aktion des Vaters mache und statt der scholastischen, die eine Einheit der Person bei ihren zwei Naturen in Christus nicht erreiche, vielmehr annehmen, der wesentliche Sohn Gottes (filius Dei naturalis) sei erniedrigt worden. Die Menschheit scheint er hier als die Form dieser Selbsterniedrigung des Sohnes angesehen zu haben. Jedoch hat er von dieser, den Anabaptisten der Reformationszeit geläufigen Auffassung, ohne Zweifel in der Erkenntniß ihrer neuen und größeren Schwierigkeiten bald wieder abgelassen und sich später in seinen Locis streng an die scholastische Form der Communicatio idiomatum gehalten. Dagegen hat er einen Versuch speculativer Construction der Trinitätslehre in den Locis später gemacht. Die Dreieinigkeitslehre stellt ihm den ewigen, nothwendigen Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins dar, in welchem Gott, dessen Gedanken Realitäten sind, sich ewig sich selbst gegenüberstellt, aber auch wieder mit sich zusammenschließt.

Auch Luther findet [3] Namen und Ausprägung der Dreieinigkeitslehre

[1] Corp. Reformatorum II, 629. vom 9. Februar 1533.
[2] Corp. Reformatorum II, 660. Juli 1533.
[3] Luthers Werke von Walch XI, 1549; XIII, 2631.

nichts weniger als vollkommen. Aber weil er keine bessere Ausdrucksweise weiß, beläßt er es bei der herkömmlichen und spricht sich gelegentlich über das Athanasianum sehr günstig aus.[1] Im Katechismus hält er sich an die öconomische Trinität; der Schöpfung mit der Erhaltung, der Erlösung und der Heiligung entspricht ihm Gott Vater, Sohn und heiliger Geist. In der Auslegung des johanneischen Prologs hat er mehrfach das Mitsichselbstsprechen des Menschen zur Erläuterung der Selbstdiremtion in Gott verwendet: auch sonst Analogieen in der Natur für die Trinität gesucht. Allem Lebendigen sei die Spur derselben eingeprägt: auch in Gott sei ein Anfang, Mittel und Ende anzunehmen.[2] Die Blume gebe ein Bild ab. Gestalt und Wesen derselben bilde Gott den Vater in seiner Allmacht ab; ihr Geruch die ewige Weisheit oder den Sohn Gottes, ihre besondere Kraft und Wirkung stelle uns die Kraft des heiligen Geistes dar.[3]

Aber mit Recht waren die Fragen der Heilsaneignung den Reformatoren das Nächste und sie ganz Erfüllende. Nur von Denen, welche die Reformation bloß als theoretische oder moralische, nicht aber als sittlich-religiöse Aufgabe ansahen, wurde im Reformationszeitalter an die Reform auch der öcumenischen Grundlagen gedacht. Die Reformation selbst hat mit gutem Grunde sich auf ihr nächstes Gebiet beschränkt. Kann doch eine Regeneration der objectiven Dogmen nur von dem evangelischen Glaubensprincip aus gelingen. So war die Kirche erst hierin fest zu gründen, um klar nach allen Seiten, was darin enthalten, auszusprechen. War das geschehen, dann konnte freilich auch ein vollkommenerer Gottesbegriff nicht ausbleiben. Aus der lebendigen Glaubenserfahrung mußte eine reinere Gotteserkenntniß sich ergeben, die dann auch nach ihrem wissenschaftlichen Ausdruck verlangte und den mittelalterlichen Gottesbegriff umgestalten mußte. Denn dem Mittelalter nach seiner gesetzlichen Seite ist Gott überwiegend nur der Gerechte und der Richter, nach seiner magischen aber eine unethische Güte. So gewiß nun das evangelische Glaubensprincip das gesetzlich Pelagianische und das Magische überwindet, so gewiß muß in demselben auch ein höherer, Gerechtigkeit und Liebe wahrhaft einigender Gottesbegriff angelegt sein. Dieses Princip also war, als Voraussetzung aller weiteren

[1] Luthers Werke von Walch XIII, 1523 ff.; VI, 2313 f.
[2] Luthers Werke von Walch XII, 851.
[3] Luthers Werke von Walch XXII. 372 f.

Reform vor Allem festzustellen und gegen Diejenigen zu wahren, die es umgehen oder verwerfen wollten. Inzwischen aber hielt man sich besonders an die Seiten des traditionellen Dogma's, die dem Glaubensprincip am nächsten liegen, für die Trinität an die Offenbarungen Gottes, die der kleine Katechismus namhaft macht: und unter diesen ist es besonders die in Christo, der an sich und im Verhältniß zu Wort und Sakrament Luther sein Nachdenken zuwendet.

In der That hat Luther einen bedeutungsvollen Fortschritt in der Christologie gemacht und zwar sehr frühe, lange vor dem Streite mit Zwingli, und im Zusammenhang mit seinen Andeutungen über Offenbarung überhaupt, wie mit dem Glaubensprincip. Er sieht in Christus beides, die Vollendung der Offenbarung und die Vollendung des Menschen; er ist ihm von Natur Urbild derjenigen Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen, welche im Glauben an ihn abbildlich sich vollzieht durch den heiligen Geist. Er ist ihm Gottes- und Menschensohn, der mittelst seines Todes und seiner Auferstehung aus den Sündern eine Familie von Kindern Gottes gewinnt, deren Haupt er ist. Es ist eine unrichtige Auffassung, wenn man meint, Luther wolle in Christus nur den gegenwärtigen Gott sehen, also in seiner Menschheit nur das Gewand Gottes, das selbstlose Offenbarungsorgan. In einem bloß Dinglichen könnte sich Gott, wie Luther wohl weiß, noch nicht vollkommen offenbaren. Ihm liegt vielmehr ebenso auch daran, daß man erkenne, wie in Christus die Menschheit erhöhet und verherrlicht sei. Die Offenbarung selbst hat ihm ihr Ziel erst gefunden in der Hervorbringung des vollkommenen Menschen, der Menschensohn ist. Weil ihm ebenso an der vollen, aber wahren Wirklichkeit der Menschheit in Christus als an der göttlichen Seite liegt, ebenso an der Erkenntniß der Erhöhung der Menschheit wie der Herablassung Gottes, deßhalb besteht er stets ebenso sehr auf der Formel: in Christo sei der Mensch Gott geworden, als auf der: in Christo sei Gott Mensch. Will er doch auch den Gläubigen nicht nach seiner Person vernichtet, sondern als lebens-, ja gottesvolle Persönlichkeit setzen. Der zweite Grundzug seiner Christologie ist noch stärker und mächtiger in ihm. Er will in Christus das Göttliche und Menschliche in vollkommene Einheit gebracht sehen, was mit seinen tiefsten Glaubensinteressen zusammenhängt. Dabei soll die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Menschheit neben der Gottheit nicht leiden, das steht ihm

als Axiom fest. Aber allerdings hat er später, bei Veranlassung des Abendmahlsstreites, was die Einheit ihm folgerichtig zu erfordern schien, ohne Scheu und auch in einer Form ausgesprochen, wobei die volle Wirklichkeit der Menschheit Jesu nicht unbeschädigt bleiben würde.

Die Einheit der Person Christi, in der Gott und Mensch vereint sind, begründet er durch Umgestaltung des Begriffes von Gott und von Menschen nach Maßgabe des Glaubensprincips. Bei dem alten Gottesbegriff, der „alten Weisheit," wo die Majestät, Macht, Unendlichkeit als das Höchste und Innerste in Gott galt, mußte es ungereimt erscheinen, daß Gott nicht bloß auf einen Menschen wirke, oder einen Menschen gleichsam als seine Offenbarung und Gestalt annehme und trage, sondern die Menschheit zu seinem Eigenen mache, und ihn zu sich wie sich zu ihr rechne. Aber, sagt Luther: Gott lässet sich an der Ehre nicht genügen, daß er sei Schöpfer aller Creaturen, wie ihn auch Juden und Türken loben und rühmen. Er will auch erkannt sein, was er inwendig ist. Seine Ehre ist seine Liebe, die das Niedrige und Arme sucht. Das ist die neue Weisheit.[1] Gottes Wohlgefallen an der Menschwerdung besteht darin, daß er darin sein Wesen ausschüttet, sein Herz offenbart. Und das hat er beschlossen schon da Sünde noch nirgend wo war. Nicht minder,[2] in „der alten Sprache" bedeute Creatur so etwas, das von der höchsten Gottheit unendlich unterschieden ist, daß beide stracks wider einander seien. Aber in der neuen Sprache oder Weisheit bedeute Menschheit etwas Anderes, mit der Gottheit ganz unaussprechlich genau Verbundenes, und wir müssen als in neuen Zungen die neue Weisheit aussprechen lernen.[3] Die neue Weisheit gibt also erst den wahren Begriff vom Menschen, wornach er für sich, d. h. von Natur noch kein Ganzes ist, wenigstens nicht der Idee entspricht, wofür ihn Gott bestimmt hat; sondern zu seiner Idee, insofern auch zur Wahrheit seines Wesens gehört, daß er an Gott Antheil habe durch Gemeinschaft Gottes mit ihm. Die Vorstellung von einer gegenseitigen Exclusivität Gottes und des Menschen nach ihrem Begriffe aber gehört der alten Weisheit an. Damit ist ihm auch jede Verwandlungslehre, sei es Gottes in den Menschen oder umgekehrt, ausgeschlossen. Denn wenn das Eine sich an Stelle des

[1] Luthers Werke von Walch VII, 1826—43; X, 1372. 1402.
[2] Luthers Werke von Walch I, 35; II, 584; VII, 1424. 1498. 1544—55.
[3] Luthers Werke von Walch II, 582; X, 1372.

Andern setzte, so wäre damit gerade die alte Exclusivität beider Begriffe erneuert. In diesem Sinne nun, der die wesentliche Zusammengehörigkeit zu Einem Ganzen doch einschließt, hält er an der Lehre von den zwei Naturen fest und zwar in ihrer Vollständigkeit, so daß er von einer Unpersönlichkeit der Menschheit in Christo nicht redet.

Diese Idee der Gottmenschheit, wornach der Gottessohn zugleich Mensch und der Menschensohn zugleich Gottessohn ist, anzuerkennen, kann nun zwar keine Schwierigkeit machen; aber es ist dabei nur an den vollendeten oder erhöheten Gottmenschen gedacht. Wie verhält es sich nun aber nach Luther mit dem historischen Christus, an welchen doch das religiöse Interesse schon durch die Verbindung zwischen Rechtfertigung und Versöhnung gebunden ist? Luther hält hier daran fest, daß der Sohn Gottes mit diesem Menschen von Anfang an unauflöslich verbunden war, so daß der Sohn Gottes Alles, was dieser Mensch that und litt, auch als sein Eigenes ansah, der Menschensohn aber nichts außerhalb der Einheit mit dem Sohn Gottes that. Aber andererseits erkannte er auch, daß wenn Christi Menschheit schon auf Erden alles hätte, wüßte, thäte, was der ewige Sohn Gottes hat, weiß und thut, also schon allmächtig und selig, allwissend und allgegenwärtig, alles regierend wäre, so bestünde damit weder die Wahrheit seiner menschlichen Schwachheit und seines Leidens noch seines menschlichen Wachsens und Lernens. Daher hat Luther für die irdische Zeit zugleich eine Beschränkung des Antheils der menschlichen Natur an den göttlichen Eigenschaften angenommen (und hierin einem wahren Gedanken von Schwenckfeld und Servede sein Recht zu Theil werden lassen), ebendamit einen doppelten Stand in ihm unterschieden, den Stand der Erniedrigung und den Stand der Erhöhung. Ernst und bestimmt lehnt er alle mythischen Vorstellungen ab, welche die kirchliche Legende auf Kosten der wahren Menschheit um das Jesuskind wand. Er will es unmündig an der Mutter Brust liegen, unschuldig spielen sehen wie andere Kinder, nicht aber es als Säugling redend, als Knaben lehrend und Wunder thuend denken. Er will eine wahre leibliche, geistige und geistliche Entwicklung Jesu. Die Worte: „er nahm zu an Alter und Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen soll man auf's Allereinfältigste verstehen. Ob er wohl voll Geist und Gnaden ist allezeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit beweget, sondern jetzt hiezu erwecket, jetzt dazu. Ob er wohl ist in ihm gewesen vom Anfang seiner Empfängniß, doch

gleichwie sein Leib wuchs und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise wie in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegete ihn je länger je mehr, also daß es nicht Spiegelfechten ist, daß Lucas saget: Er ward stark am Geist, sondern wie die Worte lauten klärlich, also ist's auch auf's Allereinfältigste zugangen, daß er wahrhaftig je älter je größer, je größer je vernünftiger und je vernünftiger je stärker am Geist und voller Weisheit ist worden vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten." [1] Man hat diese merkwürdige Stelle mit ihrem hellen freien Blick in ihrer Bedeutung dadurch schwächen wollen, daß man bemerkte, Luther rede nur von einer allmäligen Einsenkung des heiligen Geistes auf Jesu Menschheit, nicht aber des Logos. Allein das macht für die Sache keinen Unterschied, auf die es ankommt. Denn Luther will nicht sagen: Jesus hatte zwar den heiligen Geist noch nicht vollkommen, aber er war durch den Logos und die Einigung mit ihm doch allwissend, allmächtig und schlechthin vollkommen auch nach seiner Menschheit von Anfang an: sondern eben dieses ist es, auf dessen Leugnung ihm im Interesse der vollständigen Wirklichkeit seiner Menschheit ankommt. Ebenso anderwärts: [2] „Christi Menschheit hat eben wie ein anderer heiliger, natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen und mengen die beiden Naturen in einander unweislich, sondern so, wie ihn Gott hat geführet und ihm hat vorgebracht." Er besteht darauf, daß Christus den Gehorsam hat lernen, wahre Anfechtungen und Versuchungen erfahren müssen in seinen Leiden, es gelte hie Christum aufzufassen als einen Menschen, der im Kampfe steht, in welchem die Gottheit sich verborgen hat, die sich hier „enthalte," [3] nämlich des Einflusses auf die Menschheit oder der actuellen Einigung mit ihr. Ohne solchen realen Proceß des Kampfes wäre ihm die Verdienstlichkeit seines Leidens und Thuns verkürzt. Denn das steht ihm fest: Christus hat das Heil real geschichtlich vermittelt, oder erworben, er ist ihm die geschichtliche Heilscausalität, nicht bloß Symbol oder Verkündiger des Heiles.

Stimmt nun, wie angedeutet, mit diesen gewichtigen christologischen

[1] Luthers Werke von Walch VII, 1498 ff.; XI, 389 ff.

[2] Kirchenpostille, Predigt am dritten Christtag über Hebr. 1, 1 ff. Erlanger Ausgabe VII, 185.

[3] Luthers Werke von Walch V, 327—331.

Sätzen Manches nicht, was er später aus Anlaß der Abendmahlslehre gesagt hat, so ist doch zu fragen, ob das Letztere, wie z. B. die Behauptung einer absolut vollkommenen Unio von Anfang an, ihm als Lehrsatz gegolten hat, oder nur zur Begründung für das, worauf es ihm bei dem heiligen Abendmahl ankam, versucht ist. Im letztern Fall würde eine andere Begründung ihm nur willkommen und seinem Sinne gemäß sein, wenn sich eine entsprechende fände, bei der die angeführten von ihm nie aufgegebenen christologischen Sätze bestehen könnten. Als besonders verdienstlich ist endlich hervorzuheben, daß Luther nicht wie die alten kirchlichen Christologen die Einigung des Göttlichen und Menschlichen zunächst im Gebiet der Person, des Ichs, als wäre dieses ein leerer Punkt, gesucht hat — ein Weg, der unaufhaltsam immer entweder zur Unpersönlichkeit menschlicher Natur oder zu einer Doppelpersönlichkeit, einem doppelten Ich führt. Vielmehr von dem Ich als einer besondern Größe oder Substanz, die hier in Betracht käme, sieht er völlig ab; um was es ihm zu thun ist, das ist die Einigung der Naturen mit ihren Eigenschaften oder in ihrer lebendigen Actualität, zu der auch das Sichwissen und Wollen gehört; von diesen Naturen aber hat er gezeigt, daß sie sich nicht ausschließen, sondern innere Zusammengehörigkeit haben. Das Ich ist ihm eine That oder Function der Natur. Freilich ist dieses Alles, worin so viele große und neue Blicke enthalten sind, von ihm noch nicht dialektisch und in zusammenhängender Darstellung entwickelt, wodurch erst dieses Neue in seinem Unterschiede von der alten Christologie ihm selbst zum befestigten sichern Besitz geworden wäre. Jedoch ist es historisch berechtigt, wenn es auf Zeichnung seiner Eigenthümlichkeit ankömmt, mehr auf jene neuen großen Gedanken, als auf die Reminiscenzen des Alten das Gewicht zu legen, die sich hin und wieder bei ihm finden.

V. Der Streit mit Erasmus. 1525.

(Vgl. S. 117, 118.)

Die deutsche Reformation mußte sich wie gegen die unreine Form ethischer und theoretischer Mystik, so auch gegen die hybride Erasmische Reformation ausscheidend verhalten, um das reformatorische Princip in seinem reinen und neuen Wesen auch im Unterschiede vom Humanismus zu bewahren.

Erasmus war Anfangs der Reformation wohlgewogen, namentlich so lange es sich um Bekämpfung des ebenso unwissenden als anmaßenden

Mönchthums handelte; auch war er mit den deutschen Reformatoren und besonders den schweizerischen näher befreundet und spielte ihren Patron bei den Hohen. Er selbst aber hatte eine Reform durch Bildung und Wissenschaft im Sinne. Gegen alles schroffe äußere Auftreten, gegen alle Störung der Harmonie und des Friedens durch leidenschaftliche Bewegungen hatte er eine natürliche Antipathie. Die Reform war ihm nicht Sache des Gewissens, sondern der geistigen Aufklärung, und wo er mit seiner Schule durchdrang, da nahm solche erasmische Reform eine gewisse mittlere Temperatur an, die freilich allen Extremen fern, aber auch ohne kernhaftes Leben war. Den **Untergang** des Mönchthums, selbst des Papstthums hätte er nicht beweint, aber eine Hierarchie der Gelehrten gern an die Stelle gesetzt. „Mögen Andere Liebhaber des Märtyrerthums sein; ich achte mich solcher Ehre nicht werth. (Affectent alii martyrium, ego me non arbitror hoc honore dignum). Mir ist Zwietracht so verhaßt, daß mir auch die Wahrheit mißfällt, die **Unruhen** stiftet. (Mihi adeo invisa est discordia, ut veritas etiam displiceat seditiosa).[1] Da wird Erasmus zu finden sein, wo der evangelische Friede sein wird." Von tumultuarischen Bewegungen fürchtet er wiederkehrende Barbarei. Bei Papst und Kaiser sucht er dabei beschwichtigend zu Gunsten der Reformation einzuwirken, nur sich selbst hält er zurück. Er fordert statt der Verbrennung von Luthers Büchern ihre Widerlegung. Die Theologen müßten belehren, nicht zwingen und ächten; eine Kirchenverbesserung sei nothwendig, Luther sei nur zu weit gegangen und dadurch in Irrthum gerathen. Man möge durch ein Schiedsgericht aus anerkannt frommen, gelehrten Männern und angesehenen Fürsten oder durch ein allgemeines Concil die Sache entscheiden. Jahre lang hindurch widerstand er bei dieser Denkweise den Aufforderungen von katholischer und evangelischer Seite, auf den Kampfplatz zu treten.

Diese Aufforderungen wurden von der evangelischen Seite her immer bestimmter und für ihn beschwerlicher. Den Evangelischen schien er zur reformatorischen Partei so gut wie Reuchlin gehören zu müssen, allem Abergläubischen in der römischen Kirche fast noch mehr als die Reformatoren entfremdet zu sein, dabei war er für die exegetische Seite ein erwünschter Mitarbeiter. Aber da nicht religiöser Glaube das Princip seiner kritischen Thätigkeit gegen den Aberglauben war, so blieb er im Innersten doch

[1] Erasmi epist. ed. Basil. p. 449; vgl. Niedner, Kirchengeschichte 629.

demjenigen fremd, was die Seele der Reformation bildete und gehörte innerlich nach wie vor mehr den Grundanschauungen des Katholicismus über Abzug dessen an, was vor der Aufklärung nicht besteht. Da nun Luther sah, daß Erasmus in der Schwebe bleibe, schrieb er über ihn: Erasmus habe geleistet, wozu er verordnet war, die Wiedereinführung der klassischen Studien. Aber er gehe nicht vorwärts zu dem Höheren, was zur Frömmigkeit gehört. Er vermöge wohl das Schlechte zu zeigen, aber nicht das Gute, es fehle ihm an der geistlichen Erkenntniß; möchte er daher von der Schrifterklärung ablassen, der er nicht gewachsen sei. Ja er schreibt ihm auch selbst dankbar für seine philologischen Verdienste, seine herrlichen wissenschaftlichen Gaben anerkennend, aber fügt bei:[1] Die Sache ist zu einer Bedeutung gediehen, die dein Maaß lange überschritten hat. (Magnitudo causae modulum tuum dudum egressa est). Alt wie er sei, möge er in Ehren Zuschauer der Tragödie sein und sich des Schreibens wider ihn enthalten; er sei zu dem Gleichen gegen ihn bereit. Erasmus antwortet: er werde, indem er gegen ihn schreibe, dem Evangelium mehr dienen als Manche von den Thoren, die für ihn schreiben, und verfaßte nun jene Streitschrift: Diatribe de libero arbitrio, der Luther die Schrift: de servo arbitrio,[2] entgegensetzt. Erasmus antwortete mit seinem Hyperaspistes adversus Lutheri servum arbitrium.[3]

Der Angriffspunkt war wohl gewählt, geeignet, sowohl die eigene Schwäche zu decken, die in pelagianisirender Zurückstellung des religiösen Glaubens hinter die sittlich guten Werke bestand, als auch eine schwache Seite seines Gegners zu treffen, indem die Frage von der Freiheit des

[1] Luthers Werke von Walch XVIII, 1958—1962. De Wette II, 493. (Luthers Brief an Erasmus, April 1524.)

[2] Luthers Werke von Walch XVIII, 2049—2483 vom Jahr 1525. Haberkorn, Zeutgraf, Seb. Schmid im siebzehnten Jahrhundert, Walch im achtzehnten Jahrhundert, Rudelbach in unserer Zeit suchten Luthers Streitschrift gegen Erasmus nach dem Maßstab späterer Orthodoxie zu rechtfertigen und zu deuten. Ihnen entgegen stehen schon im sechzehnten Jahrhundert außer den Gnesiolutheranern besonders Chyträus (Gieseler, Kirchengeschichte II, 1). Vgl. Jul. Müller, Lutheri De praedestin. et lib. arb. doctrina. Gott. 1832. Union 1854. S. 274. Schweizer, protestantische Centraldogmen I, 1854. Lütkens, Luthers Prädestinationslehre. Dorpat 1858, an Jul. Müller und Schweizer sich anschließend, ja sie überbietend. Ihm widerspricht Harnack, Luthers Theologie I, 70. 149 ff. 1862. Philippi, in Dieckhoffs theologischer Zeitschrift 1860. II, 161 ff. Franck, Theologie der Concordienformel I, 119 ff. Die besonnenste, objectivste Darstellung findet sich bei Köstlin, Luthers Theologie II, 32—52. 307—331.

[3] Erasmi opera ed. Ludg. Batav. Vol. IX. X.

Willens, seit dem Leipziger Gespräch 1521 wenig mehr bewegt, noch nicht zu einer lehrhaften, nach allen Seiten wohl erwogenen Gestaltung gekommen war. Erasmus durfte hoffen, mit Erfolg bei den Gebildeten und den Fürsten der Reformation einen Damm entgegenzusetzen, wenn er sie als freiheitsleugnerisch sich darzustellen nöthigte, während sie Rom gegenüber die Freiheit beanspruchte. Hatte es doch schon früher nicht geringes Aufsehen gemacht, wovon noch briefliche Zeugnisse vorliegen, als sich die Kunde verbreitete, daß man in Wittenberg die Freiheit des menschlichen Willens aufgebe. Andererseits war darüber ein eingehenderer Streit noch nicht geführt, da auch im Mittelalter ein Laurentius Valla, Thomas Bradwardinus[1] u. A. sich enge an Augustin hatten anschließen dürfen. Auch war leicht ersichtlich, daß die Reformation nicht eine fatalistische oder stoische Freiheitsleugnung im Sinne hatte, sondern daß es ihr nur um die Festhaltung der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott als der nothwendigen Voraussetzung aller Demuth und um die Reinerhaltung der Gottesbedürftigkeit im Gegensatz zu dem pelagianischen Centriren des Menschen in sich zu thun war. Ja Luther mußte in dem Pelagianismus die häßliche Karrikatur des protestantischen Princips von der Freiheit eines Christenmenschen, die Ausartung des materialen Princips gewahren, wie er in dem Enthusiasmus die Feindschaft gegen das formale Princip und die Karrikatur der evangelischen Freiheit nach der Erkenntnißseite zu bekämpfen gehabt hatte. In dem Pelagianismus sah Luther mit Recht den letzten Grund, warum der Humanismus im Großen zu einer religiösen Gewissensentscheidung für die Reformation nicht gelangen konnte, sondern mit der römischen Kirche innerlich verbunden blieb, die es damals sich wohlgefallen ließ, daß Gott gegenüber die freie Selbstständigkeit des Menschen und das Verdienst der Werke geltend gemacht wurde, wenn man nur dabei die Abhängigkeit von der Kirche nicht verleugnete.

Erasmus warf sich in seiner Schrift[2] auf ein allerdings hartes Wort Luthers in seinen Assertiones, wornach der Mensch schlechthin keine sittliche Willensfreiheit haben soll. (Male dixi, quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere: liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re, quia nulli est in manu quidpiam cogitare mali aut boni, sed omnia, ut Wyclefi articulus Constantiae

[1] Vgl. Lechler, Thomas Bradwardinus. Lips. 1862.

[2] Diatribe, bei Walch XVIII, 1962 ff.

damnatus recte docet, de necessitate absoluta eveniunt.) Voraus schickt Erasmus Einiges über die dogmatische Beweisquelle.

Die Schrift genüge nicht, auf die rechte Schriftauslegung komme es an. Sage man, Wissenschaft und Weltweisheit helfe nicht, was helfe denn Unwissenheit? Man sage, die Mehrzahl macht es nicht. Aber die Minderzahl auch nicht. Dem Einzelnen könne die Schriftauslegung nicht überlassen werden, denn woran soll man erkennen, daß er den Geist habe? So bleibe doch am wahrscheinlichsten, daß die rechte Schriftauslegung in der Kirche sei. Die Kirche aber finde in der Schrift des Menschen Freiheit gelehrt. Man sieht, wie dem Erasmus jede Ahnung von der Glaubensgewißheit, dem materialen Princip abgeht. Ist weder die Schrift deutlich, noch die Wahrheit mit der Kraft der Selbstbeglaubigung für den Geist ausgestattet, dann ist freilich das Beruhenbleiben bei äußerer Autorität folgerichtig. Aber ein solcher Erasmischer Glaube an die kirchliche Autorität ist im Innersten skeptisch, weil Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit als solcher: das hält ihm denn auch Luthers Antwort scharf entgegen. Sein Buch sei ein ungewiß Buch, einem Aale gleich. Eine skeptische Unterwerfung unter die Kirche sei eine neue Demuth und Heiligkeit. Was sei der Unseligkeit und Verdammniß ähnlicher als Ungewißheit, zumal in einem so wichtigen, die Majestät Gottes und die Gnade so nahe berührenden Punkt?

Erasmus bestimmt die Freiheit als das Vermögen des menschlichen Willens, kraft dessen es bei ihm stehe, sich zu dem zu kehren, was zur ewigen Seligkeit führt, oder sich davon abzuwenden. Er meint damit nicht bloß die Empfänglichkeit für das wahrhaft Gute, sondern auch die Productivität von Gutem aus sich selbst, und ohne daß der christlichen Gnade eine wesentliche Stelle für das Heil verbliebe, während Luther für alles Gute Gott als Ursache denken, nichtsdestoweniger aber den Menschen für das Böse verantwortlich machen will.

Erasmus sagt daher einfach: der Mensch habe zwei Arme, einen zum Guten, den andern zum Bösen; Luther haue ihm den rechten ab und lasse ihm nur den linken. Sei doch für unser Wissen nicht nur das Böse, sondern ebenso auch das Gute; warum nicht auch für den Willen? Und hieran schließt er dann alle die Gründe und Folgerungen, welche stets, auch von der spätern lutherischen Theologie, gegen die absolute Erwählungslehre geltend gemacht sind. Ohne den freien Willen in seinem Sinn wäre nach Erasmus

Sünde nicht mehr Sünde, Zurechnung, Gerechtigkeit der Strafe, der Zweck aller Ermahnungen, Warnungen und Gebote aufgehoben. Christi Verdienst wolle Luther erheben und die Gnade im höchsten Lichte strahlen lassen, aber darob mache er Gott zum Urheber des Bösen und grausam, sofern er die Gnade ausspare für die Gläubigen, die doch gläubig nicht durch eigene That geworden seien, den Zorn aber für die Ungläubigen, die er gemacht habe. Daher sei zu sagen, Gott fange das gute Werk an durch den Zug der Gnade, dann aber sei auch dem menschlichen Willen einige Kraft beizulegen, wenn gleich die Belohnung am Ziel nur Gnadensache sei.

Bekanntlich ist in allen Epochen, wo die Herrlichkeit und Neuheit des Christenthums der Menschheit in neuer Klarheit aufging, die kräftigste Betonung der absoluten Abhängigkeit von Gott und eine Zurückwendung besonders zur paulinischen Lehrdarstellung zu beobachten. So bei Augustinus, so in den Anfängen der Reformation bei allen Reformatoren ersten Ranges, so auch in unserem Jahrhundert, besonders bei Schleiermacher. Der Frömmigkeit ist selbst eine magische Gnadenlehre noch eher erträglich als eine Denkweise, die den Menschen in sich centriren läßt und ihn selbstgenugsam in Unabhängigkeit von Gott versetzt. Denn letztere ist direct irreligiös, da sie den Menschen an Gottes Stelle setzt. Daher war es der Pelagianismus, den die Reformation, belehrt durch die kirchlichen Verderbnisse des Mittelalters, als den vor allem und mit der Wurzel auszurottenden Grundfeind des Christenthums, ja aller Religion behandelt. Auf das Religiöse zunächst und nicht das Sittliche war sie gerichtet. Und doch war ihr die anfänglich allgemeine Leugnung des freien Willens in geistlichen Dingen (des liberum arbitrium in spiritualibus) nicht der Zweck, sondern nur unerläßlich scheinende Voraussetzung. Den freien Willen in bürgerlichen Dingen (liberum arbitrium in civilibus), womit das, was gemeinhin das Gebiet der sittlichen Werke (der justitia civilis) genannt wird, verstanden ist, wollte man nicht leugnen, sondern nur alle Folgerungen abschneiden, welche von hier aus eine Freiheit auch in geistlichen Dingen zur Selbsterlösung erschließen wollten. Jede Freiheit Gott gegenüber wurde in Abrede gestellt, weil ihr Zugeständniß auch ein liberum arbitrium in spiritualibus nach sich zu ziehen und die absolute Erlösungsbedürftigkeit zu leugnen schien.

Luther geht von der religiösen Erfahrung aus, daß die größten Heiligen in ihren Anfechtungen den freien Willen ganz vergessen haben, auch wenn

sie ihn sonst lehrten.[1] Ich will das für mich bekennen, sagt er, ich wollte nicht, daß mir ein freier Wille gelassen wäre, damit ich könnte nach der Seligkeit streben, auch wenn kein Teufel und keine Anfechtung wäre. Denn ich wäre doch (mit meiner Wahlfreiheit) als einer der in die Luft streichet und nimmer meiner Seligkeit gewiß. So aber nun Gott meine Seligkeit aus meinem freien Willen genommen und in seinen freien Willen gestellt hat, so bin ich sicher, daß er getreu ist und mit seiner Verheißung nicht lügen kann. Da der Vorsatz Gottes gefaßt ist, ehe wir waren, so folgert er aus der Erwählung die Unabhängigkeit unseres Heils von unserem Verdienst und auch vom Gesetz. Was wäre das für ein banges Leben, wenn wir der Gnade uns nur getrösten dürften, wo wir das Gesetz erfüllt? denn wer thut das! Aber die Gnade ist verheißen vor dem Gesetz also zuvorkommend, und das ist Gottes Wille. Die Erwählungslehre ist ihm also das objective Complement für die persönliche Heilsgewißheit und diese selbst erst vollkommen, wenn sie in dem ewigen unveränderlichen, auf unsere Person bezüglichen, allmächtig entscheidenden Gnadenwillen ruht. Wer kann auch leugnen, daß der Fromme nichts Gutes will sich selbst zu danken haben, sondern weiß, daß es Alles von oben kommt (Jacob. 1, 17.)? Das Böse freilich schreibt das fromme Bewußtsein dem Menschen zu; und das wollte auch Luther nicht in Abrede stellen.

Aber allerdings fragt es sich, ob die hier versuchte Lehrbildung Luthers nicht in Räthsel und Widersprüche ausläuft, die nicht bloß für das sittliche Bewußtsein störend sind, sondern auch für eine religiöse Betrachtung der Welt?

Luther hat in dieser Schrift jede Freiheit des Menschen Gott gegenüber geleugnet. Zwar die Nothwendigkeit nennt er ein ungeschicktes, unfügliches, unangenehmes Wort, weil es einen Zwang andeute, der dem Willen zuwider ist und der Ursache, die getrieben wird (d. h. der secundären Ursache) keine Stelle läßt.[2] Aber obwohl er dem Menschen einen wirklichen Willen zuschreibt, der eine nicht bloß scheinbare Causalität sei, so ist ihm doch Gott die alles determinirende Causalität und der freie Wille ein göttlicher Titel, ein hohes Wort, das nur Gott zukomme.[3] Mensch-

[1] Luther, de servo arbitr. §. 152. Luthers Werke von Walch XVIII, 2139.
[2] Luthers Werke von Walch XVIII, 2085. §. 59.
[3] Luthers Werke von Walch ebend. §. 13. S. 2126.

licher und göttlicher Wille thut nichts aus Zwang sondern nach Neigung.[1] Manichäismus und stoischer Fatalismus ist ihm verhaßt. Aber in dem freien Willen liegt eine göttliche Kraft, die keine Creatur an sich hat, und diesen Namen soll Niemand führen, als göttliche Majestät.[2] Zur Begründung dafür, daß der Mensch auch das, wozu Gott ihn determinirt, mit eigener Neigung thut, sagt er, Gott bewege eine jegliche Kraft nach ihrer Art. So könnte man denken, daß die Art, die Jeder hat, darum doch nicht ursprünglich durch Gott müsse bestimmt sein, sondern nur nachdem der Mensch ohne Gottes Zuthun eine Beschaffenheit, z. B. die böse empfangen, Gott ihn wie jede Creatur treibe und bewege, nach der eigenen Art sich auszuwirken und darzustellen. Allein er geht weiter. Er geht zurück auf die ewige, göttliche Vorsehung und die allmächtige göttliche Gewalt und leitet daraus ab, daß wir Alle, wie wir nicht durch uns selbst geschaffen sind, so auch nichts aus uns allein zu thun vermögen, sondern das alles thut seine allmächtige Gewalt. Er bleibt also nicht bei der theologischen Begründung der Unfreiheit stehen, er geht zur metaphysischen über.[3]

Nun ist ihm zwar, wie gesagt, die Begründung der Unfreiheit des Menschen Mittel, Stütze für die Begründung des Bedürfnisses der Gnade und Erlösung. Aber gerade diesem Zweck entspricht die vernommene Begründung noch keineswegs. Denn zwar alle Kraft der Selbsterlösung ist damit niedergeschlagen, aber wenn Gott alles nach seiner Macht beschließt und entscheidet, wie steht es da mit der Schuld und Sünde, dieser Voraussetzung der Versöhnung und Erlösung, wenn doch, was nicht strafbar ist, auch keiner Versöhnung bedarf? Besonders aber könnte ja Gottes oberste

[1] Luthers Werke von Walch ebend. §. 442.

[2] §. 135. S. 2129.

[3] §. 433—437. S. 2315 ff.; „So er nun zuvor versehen hat von Ewigkeit, daß wir also sein sollten, und uns hernach also in aller Maaße, wie seine Versehung gestanden, gemacht hat, auch jetzund uns also machet, treibet und regieret, Lieber! sage, was können wir denn irgend nennen und erdenken, das an uns frei sei? Derhalben sind sie straks wider einander, Gottes ewige Versehung und unser freier Wille wie Feuer und Wasser. Entweder Gott fehlet mit seiner Versehung und irret mit seinem Wirken, das unmöglich ist, oder wir müssen thun und mit uns schaffen und thun lassen, wie seine ewige Versehung und Wirkung will. §. 437: Gott ist ein allmächtiger Gott nicht allein nach der Gewalt, sondern auch nach der kräftigen Wirkung, sonst wäre er ein spöttlicher Gott. §. 434: Ja, die zwei Stücke, die allmächtige Gewalt und die ewige Versehung, die vertilgen zu Grund den freien Willen, daß nicht ein Härlein dableibe."

Machtvollkommenheit und sein freies Wohlgefallen auch ohne Christus und ohne Glauben rechtfertigen und heiligen. Jene absolute Freiheit Gottes, obenan gestellt, ließe der geschichtlichen Heilsökonomie eine nur willkürliche, zufällige Bedeutung. Daher bleibt er nicht bei der metaphysischen Leugnung der Freiheit um der göttlichen Allmacht und Vorsehung willen stehen, und von hier ab ist er dem Erasmus überlegen. Das natürliche Verderben des Menschen, seine Ohnmacht im Geistlichen um der Sünde willen ist ihm die Ergänzung für seine Lehre von des Menschen Hülfsbedürftigkeit. Der Mensch ist unfrei nicht bloß weil Gott allmächtig, sondern vor allem, weil er der Sünde Knecht ist. [1] Das Gesetz steht unverrücklich fest, der Mensch aber ist damit in Widerspruch durch Sünde und Schuld. Das bringt ihn in Entzweiung in sich, ja in Gefangenschaft, zumal das Gesetz ihn, wie er ist, verdammt. Erasmus freilich mache es sich leicht, er verlege die Sünde in's Fleisch, so daß der Geist daneben gut und heil sein könne. Aber da bedürfte unser bestes Theil Christi nicht, nur den geringsten, gröbsten Theil erlöste Christus. Aber nein, der Mensch ist bös als Einheit, in seiner Ganzheit. Nicht ein Fünklein göttlichen Lebens [2] habe der Mensch aus sich, in sich selbst, nur die Empfänglichkeit für die göttliche Wirkung, die er auch Leiden [3] (aptitudo, dispositiva qualitas) nennt. Nur die Fähigkeit, sich zum ewigen Leben leiten zu lassen, schreibt er dem Menschen zu. Er geht dabei auf den ganzen Bau des Römerbriefs zurück, nach welchem seit Adam alle Menschen der Sünde und dem Tod unterworfen sind. Nimmt man hiezu seine obige Lehre von der Allmacht, so wirkt das mit den Folgen von Adams Sünden so zusammen, daß der Mensch schlechthin unfrei ist in göttlichen Dingen. Jene ist die treibende, bewegende Macht für alles Wirken der Kreatur nach ihrer Art. Durch Adams Fall ist aber die Art der Menschen sündig geworden, so treibt Gott den Menschen nach seiner jetzigen Art. [4] Gottes Wirken an Pharao trifft ihn schon bös und setzt nur das Latente heraus. „So Böses geschieht, ist der Fehl an den bösen Rüstzeugen, die Gott nicht müßig lässet stehen." Gott erhält zwar die Bösen, aber schafft ihnen nicht

[1] §. 510—521.

[2] §. 559. 569.

[3] §. 128. S. 2125 ff.

[4] Vgl. Jul. Müller, das göttliche Recht der Union 1854. S. 274 ff. und dessen obenerwähnte Abhandlung s. S. 196. Anm. 2.

ein neues Böses ein. Der Reiter eines hinkenden Pferdes macht nicht das Hinken. Aber weil der Mensch abgekehrt ist vom Guten, so macht Gottes unmäßige ewige Wirkung, daß er nun auch irren und sündigen muß, bis ihn Gottes Geist ändert. Denn eine höhere, über die Natur und das Gesetz ihres jetzigen Lebens greifende Wirkung hat allerdings sich Gott vorbehalten. [1]

Aber wenn nun Gottes allmächtiges Wirken modificirt ist durch die Erbsünde, wenn diese und nicht Gott die Ursache ist, daß Böses nach des Menschen Art gewirkt wird, so fällt alles Gewicht auf die Frage: Wie verhält es sich mit Adam und dem Ursprung der Sünde? Ist nicht Gottes Allmacht doch wieder die Ursache, daß Adam fiel? Oder ist Adams Fall seine eigene freie That? Luther lehrt, [2] er sei rein von Gott geschaffen, er habe in Freiheit dagestanden, während wir nicht frei sind; er habe einen herrlichen Stand gehabt, obwohl der Bewährung nach bedürftig und des ewigen Lebens noch nicht theilhaftig. Das wäre denn die augustinische, infralapsarische Lehre. [3] Dazu würde auch stimmen, daß er von keinem Rathschluß redet, den Menschen zur Sünde zu bewegen, und daß er auf den Teufel als Ursache der Verführung hinweist. [4] Allein damit wäre die Frage nach dem Ursprung der Sünde nur zurückgeschoben und die obigen Sätze über die göttliche Allmacht lassen eine Freiheit als Ursache des adamitischen Falls nicht zu, wenn sie auch nicht nöthigen, Gott zur positiven Ursache des Bösen zu machen, indem der Fall auch aus dem bloßen Versagen der Widerstandskraft gegen die zur Bewährung nothwendige Versuchung erklärbar wäre. Und das ist auch wirklich seine Lehre. Er erinnert daran, daß an Adam mit dem Gesetz ein neues Gebot kam, zu dessen Beobachtung eine höhere Geisteskraft als die zum Anfang ihm gewordene, gehört hätte. Seine Kraft hätte zugereicht, da er rein war, für seine vorherige Aufgabe. Aber die neue Aufgabe konnte er nicht lösen ohne neue Gottesgabe. Diese gab Gott nicht. Er sollte lernen, wie ohnmächtig (impotens) er sei ohne Gnade. Er ward daher sich selbst überlassen, von Gott verlassen (sibi relictus et desertus a Deo). [5] Die göttliche Allmacht duldet nach ihm nichts

[1] §. 400. S. 2294.

[2] Luthers Werke von Walch XI, 3077.

[3] Vgl. vorige Anm.; VIII, 405; I, 110. 115. 423., vgl. XVIII, 2292. §. 398 (Adam).

[4] XI, 3077.

[5] Köstlin a. a. O. I, 244; II, 44 ff. Luthers Werke von Walch XVIII, 2292. §. 398.

Zufälliges, wie die göttliche Vorsehung alles umschließt. Und so wird auch unter Adams Freiheit vor dem Fall nach Luthers Sinn nicht das Vermögen des Guten und Bösen zu verstehen sein; in der Freiheit zum Bösen sähe er kein Gut und das Vermögen des Guten aus sich kann er dem Menschen nie zuschreiben, sondern sie bedeutet ihm Freiheit von Sünde oder den allerdings noch unvollkommenen Antheil an der göttlichen Freiheit, den er durch Gnade hatte.[1] Das Bewußtsein der Sünde und Schuld hat trotzdem in Luther so unmittelbare Lebendigkeit, daß er für dasselbe von der Leugnung der Wahlfreiheit gar nicht fürchtet, und jenen theoretischen Gedankenproceß gleichsam an das Bewußtsein der Schuld nur heranspielen läßt.

Auch die reformirten Lehrer sind freilich in Betreff der Vereinbarkeit einer freiheitleugnenden Ansicht von Gottes Allmacht mit der Sünde und Schuld nicht weiter gekommen als Luther[2] und so ist für uns nur noch übrig, zu sehen, wie sich Luther zu einer Reihe von Fragen verhält, welche sich bei seiner Lehre aufdrängen. Gewissermaßen könne man, sagt er, von einem freien Willen des Menschen reden gegen das, so unter ihm ist,[3] wiewohl dasselbe auch regieret wird allein durch Gottes Willen, und das christlichste wäre, das Wort „freier Wille" fahren zu lassen.[4] Aber wenn in geistlichen Dingen wir gar keinen freien Willen haben, welche Bedeutung behalten dann die göttlichen Ermahnungen, Drohungen u. s. w.?[5] Erasmus schließt aus dem Gebot das Können, Luther setzt seine Bedeutung darein, daß wir unsere Ohnmacht durch das Gesetz einsehen. Gott sage: Thue das, wenn du kannst, laß sehen, ob du es kannst, wiewohl du es kannst durch Gnade.[6] So braucht er allerdings nicht dem Gesetz seine geistliche Beziehung abzusprechen, um für die Ermahnung eine Bedeutung übrig zu behalten. — Wenn nun aber der Mensch im jetzigen Zustand getrieben wird, das Böse herauszusetzen, das an sich in ihm liegt nicht als ein todtes von

[1] XI, 3077.

[2] Vgl. die folgende Abtheilung.

[3] §. 135. S. 2129.

[4] Aehnlich Melanchthon in seinen Locis von 1521, wo er die Rede von einem freien Willen eine philosophische, untheologische nennt. Vgl. Galle, Charakteristik Melanchthons als Theolog. Halle 1845. Schmidt, Ph. Melanchthons Leben u. s. w. 1864. S. 64 ff.

[5] §. 309 ff. S. 2237.

[6] §. 300. S. 2232. §. 327. S. 2249 ff.

Adam überkommenes Erbe, sondern als sein böses, darin er mit Lust ist, warum erhält denn Gott das Böse und hebt sein Wirken nicht auf, damit das Böse aufhöre? Oder warum hat er nicht die Mittelursache, den Verführer des Menschen, vernichtet, sondern erhält ihn durch seine Kraft? Ist nicht solcher Wille seiner Macht in Widerspruch mit dem Willen des Gesetzes? Er antwortet, das hieße, Gott solle aufhören, Gott und gut zu sein, damit die Gottlosen nicht noch ärger werden. Gott verfahre ganz anders, er mehre die Kraft des Bösen, aber um durch Offenbarung des Bösen zur Krise, zum Verlangen nach dem Heil, damit zur Ueberwindung des Bösen zu führen. Denn die Gläubigwerdenden schaffe er um.[1]

Das Räthsel möchte hiemit gelöst heißen, wenn alle Menschen zum Heil gelangten. Da aber Luther an der Voraussetzung festhält, daß ein Theil verloren gehe, ja da er im Allgemeinen in das diesseitige Leben die Entscheidung für das ewige Loos verlegt, da er ferner wie Augustinus den Glauben, der des Heils theilhaftig wird, nicht in des Menschen Freiheit stellt, so entwickelt sich das neue Räthsel: Wie kann Gott die Einen verloren gehen lassen, die Anderen erretten,[2] während doch auch die Letzteren an Sündigkeit wie an Ohnmacht den Ersteren gleich sind und nur durch das Wunder der Gnade gerettet werden können? Er antwortet zunächst mit dem Hinweis auf die Parteilichkeit und den Eigennutz der Vernunft in solchen Argumentationen; es sei doch, wolle man auf die Gerechtigkeit sehen, an sich ebenso auffallend, wenn, wo Alle ungerecht, Einige belohnt, als daß, wo Alle es verdient, Einige gestraft werden. Warum man nicht lieber sage, da die Verdammung der Ungerechten gerecht sei, so sei die Beseligung auch nur Eines Ungerechten ungerecht?

Wie das Räthsel der Beseligung der Einen trotz der Gerechtigkeit sich löse durch die christliche Gnade, so werde auch das noch übrige Räthsel sich lösen: wie es komme, daß eine Anzahl vom Heil ausgeschlossen sei? So viel sei schon jetzt zu sehen, eine Ungerechtigkeit liege nicht in der Bestrafung der Einen, da Gott auch nicht ungerecht wäre, wenn er Alle bestrafte, denn ein Recht auf Gnade habe Keiner. — Aber die Ungleichheit des Endschicksals bei der ursprünglichen Gleichheit der Sünde und der Abhängigkeit von Gott bliebe doch auch so ein Räthsel, das nur verschwände, wenn man annehmen dürfte,

[1] §. 398. 435.
[2] §. 435. S. 2316.

daß die Bestimmung Aller bei ihrer Schöpfung nicht dieselbe war, daß die Menschen nicht zu einer und derselben Gattung gehören. Das Evangelium behandelt aber die Menschheit als Eine, Allen gilt das Gesetz, Allen die Verheißung des Heils, wenn sie glauben. Er fragt selbst, ob nicht Gott, der seine lautere Güte im Evangelium so hoch preisen lasse, mit sich selbst und seinem Wort in Widerspruch trete, wenn er doch Lust habe an der Qual der Verdammten?[1] „Daran haben sich allezeit große Leute gestoßen, ihm selbst haben die Gedanken hart vor den Kopf gestoßen bis schier auf's tiefste Verzagen, bis er gelernt, wie nützlich das Verzagen sei und wie nahe dahinter die Gnade. Statt mit spitzer, hoher Kunst Gott vertheidigen zu wollen, müsse man wissen, daß ein Unterschied sei zwischen dem offenbaren und dem heimlichen Willen Gottes.[2] Allen läßt Gott Gesetz und Gnade verkünden, aber der heimliche Wille ordnet, Welche und Wieviele mitgenossig sein sollen der Gnade. (Hiemit bedroht er freilich sogar die Verläßlichkeit des Gnadenwortes und muß Stellen, wie Matth. 23, 37; 1. Tim. 2, 4 gewaltsam deuten.) Gott und Gottes Wort seien nicht dasselbe: Gott hat im Wort sich geoffenbart, aber sich doch nicht ganz in's Wort gefaßt. Er schwebet frei über alles." — Aber wenn Gott frei über dem Gesetz wie über dem Evangelium schwebt, die er verkündigen läßt, wenn beide nicht einen Wesenszusammenhang mit Gott haben, so scheint es mit beiden nicht sein voller Ernst, sondern nur in ihnen das enthalten zu sein, was er verkündigt wissen will, während er sich vorbehält, statt der verkündigten allgemeinen Geltung der Gnade in der Wirklichkeit doch nur eine beschränkte durchzuführen. Der offenbare Wille scheint so mit dem heimlichen, der über das wirkliche Resultat doch allein entscheidet, in Widerspruch zu kommen. Einen Widerspruch nimmt jedoch Luther nicht an, vielmehr, daß der Widerspruch nur Schein sei, das fordert er zu glauben. Gewiesen seien wir lediglich an den offenbaren Willen, den heimlichen zu erforschen sei uns weder geboten noch erlaubt. An Christus sind wir gewiesen, er ist gekommen, uns unsere Seligkeit ganz gewiß zu machen, er ist der Spiegel, in welchem wir unsere Erwählung zu suchen und zu betrachten haben, er ist das Buch des Lebens.[3] Trotz jener Sätze von der über allem schwebenden Freiheit

[1] §. 435. S. 2316., vgl. §. 297—303.
[2] §. 303—307.
[3] Luthers Werke von Walch II, 257 f. 261.

Gottes bleibt er doch dabei, daß in Christo wahrhaft das Herz Gottes für uns aufgethan und das Innerste Gottes, die Liebe, offenbart sei. Der Erlösungswille im allgemeinen wird nicht bloß verkündigt, so daß es damit Gott kein Ernst wäre, sondern es ist Gottes Wesen in das Wort von Christo gleichsam gefaßt und in die Sakramente. Aber mit diesem Erlösungswillen im allgemeinen, der Christum gab, ist nach Luther noch nicht auch der Liebesakt gesetzt, der Allen den Glauben mittheilt und so das Heil in Christus, das an sich für Alle zureicht, Allen auch wirklich zutheilt.[1] Durch diese Unterscheidung sucht er die Gefahr zu beseitigen, daß durch den geheimen Willen in Gott der offenbare unsicher werde. Der Gesetzeswille bleibt auch in der That unerschüttert für Alle stehen, aber der Gnadenwille, welcher allgemein lautet, wird doch nur an einem Theil verwirklicht ohne größere Schuld der Verlorengehenden, und dieß muß auch für die Darbietung der Gnade in den Gnadenmitteln die Wirkung haben, daß deren Annahme nicht mit dem sicheren Vertrauen geschieht, Gott werde seinen Geist zur Erschließung der erforderlichen Empfänglichkeit gewähren. Es ist wohl richtig (und das gilt auch von der calvinischen Lehre), daß durch das decretum absol. particulare, nicht eigentlich die in den Gnadenmitteln geschehende Darbietung unsicher, und das Verhältniß der himmlischen Gabe zu den Elementen gelockert wird, aber, da doch die Darbietung nur für das Empfangen da sein

[1] Manche, wie z. B. Frank, die Lehre der Concordienformel 1858, meinen, Luthers Lehre von den Gnadenmitteln habe ihn schließlich dahin gebracht, die Prädestination zurückzustellen und die Ursache des Verlorengehens der Einen nur in ihrem Unglauben zu suchen, was durch das Obige widerlegt wird, und was nur einen Sinn hätte, wenn er den Menschen die Freiheit zugeschrieben hätte, sich so oder so zur Gnade zu verhalten. Aber dem widerspricht, daß er Art. Smalc. S. 318 im Jahr 1537 leugnet, daß der Mensch die Freiheit habe, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen, sowie umgekehrt. Er hat ferner (vergl. Jul. Müller, das Verhältniß der Wirksamkeit des heiligen Geistes 2c., Studien und Kritiken, 1856, 2, S. 337) noch spät beim Rückblick auf seine Schriften gesagt, daß er manchmal wie ein anderer Saturn alle seine Kinder zu verschlingen Lust hätte; unter den gar wenigen Ausnahmen, die er macht, nennt er aber sein Buch de servo arbitrio. Im Commentar zur Genesis, der in seine letzte Zeit fällt, vereinigt er die Allgemeinheit der Verheißung im Wort mit der Belehrung nur Eines Theiles der Hörenden, ohne auf die Freiheit zu recurriren, so, daß er sagt, das äußerliche Wort allein richte nichts aus, sonst würden Alle gläubig, an die es kommt, vielmehr müsse auch noch der heilige Geist in den Herzen wirken. Einen Unterschied in der Lehre der Schweizer in dem Stücke: de servo arbitrio, hebt er nicht hervor, weder in seinen früheren noch späteren Streitschriften. Hierin weiß er sich mit ihnen wesentlich eins.

kann, das Empfangen=Können aber oder der Glaube von Gott ausschließlich abhängen soll, der ihn doch nicht Allen gewährt, so kann man immerhin nur sagen, daß es nicht Gottes ernster Wille bei der Darbietung der Gnade an Alle sein könne, auch Alle derselben theilhaftig zu machen, und es ist im Erfolg doch ganz so, als legte sich die Gnade selber nicht in die Gnadenmittel als solche, sondern verbände sich mit denselben nur für die, denen auch der Glaube zugeordnet ist. Es kann nicht bloß auf die in den Gnadenmitteln ruhende Heilskraft ankommen; die Hauptsache ist, ob sie für Alle Heilswirksamkeit haben und zwar, da im Menschen kein lib. arb. sein soll, unwiderstehliche, für Alle gleiche, was Luther leugnet, indem er doch darauf zurückgeht: Gott gebe den Glauben, den heiligen Geist wo und wem er will.

Da hienach Luthers Begründung der menschlichen Bedürftigkeit durch Leugnung der Freiheit sowohl den Schuldbegriff (also doch wieder die Erlösungsbedürftigkeit) woran er so bestimmt festhält, bedroht als seine sonst vorher und hernach vorgetragene Lehre von den Gnadenmitteln, so darf man zuversichtlich sagen: jene die Freiheit schlechtweg leugnenden Sätze erscheinen im gesammten System als zur Ausscheidung zum voraus bestimmte, heterogene. Auch darf man als charakteristische Züge der Prädestinationslehre Luthers hervorheben, daß sie auf die Allgemeinheit des Liebeswillens Gottes nicht verzichten will, so wenig sie ihm gerecht wird, und daß er auch bei Begnadigten noch die Möglichkeit eines Rückfalls annimmt, worin sich wieder unbewußt der Faktor menschlicher Freiheit geltend machen dürfte, wie bei seiner oben erwähnten Voraussetzung, daß ihm der Begriff der Sünde und Schuld unverletzt bleibe. Wie bei einem zum Heil Erwählten der völlige Rückfall sollte möglich sein ohne Auflösung von Luthers Begriff der Erwählung, ist nicht abzusehen und die folgerichtigere Ausbildung dieses Punktes ist wohl bei Calvin zu sehen, der Allen Erwählten auch die Gabe der Beharrlichkeit (donum perseverantiae) beigelegt sein läßt.

Im Ganzen hat auch Luther das Gefühl, der Schwierigkeiten des Problems nicht vollständig mächtig geworden zu sein; er ist sicher und klar, so lange sein Blick nur verweilt in der lichten Welt des Heiles; aber um diese Welt ist noch ein Dunkel ausgebreitet in Beziehung auf die Sünde in der noch ungläubigen Welt in und außerhalb der Christenheit. Hier, in Betreff der noch außerhalb der Gnade Stehenden ist seine Darstellung noch eine ringende, ja von Widersprüchen nicht freie. Nach seiner Lehre von der

Allmacht müßte er auch Gott, sei es sein Thun oder sein Versagen, zur Ursache des Bösen machen, was er doch nicht will. Aber die Stärke und der Kern seiner Abhandlung ist auch nicht hierin zu suchen, vielmehr in demjenigen, worin er sich an den Apostel Paulus, als seinen geistlichen Vater, anlehnt. Wie Paulus im Römerbrief die großen Perioden der Menschengeschichte und den Proceß des Glaubens verzeichnet und zeigt, wie die Sünde in der Menschheit zusammengeordnet sei mit der Gnade, wie auf die Erkenntniß der Sünde und Schuld folgen sollte die Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christus, aus der Glaubensgerechtigkeit der Friede, aus diesem die freie Liebe, die Befreiung von dem Zwang und der Drohung des Gesetzes, wie er dann sich (Kap. 8—11) erhebt über die Zeit und anbetend sich versenkt in den göttlichen Rathschluß, der ohne Wanken durch alle Stufen hindurchschreitet, von der Berufung bis zur Herrlichkeit der Gerechtfertigten, um nun im frohen Bewußtsein der in Gott geborgenen Persönlichkeit jenes herrliche Triumphlied (Röm. 8, 32 ff.) anzustimmen: so ruht auch Luther, nachdem er im Ablaßstreit zu wahrer Buße zurückgerufen, dann immer klarer den rechtfertigenden Glauben enthüllt und darin den Frieden, die Kraft der Heiligung und das selige Leben aufgezeigt, nachdem er ferner aus der inneren Freiheit des Christenmenschen seine Freiheit von Menschensatzungen und von dem Gesetz in den folgenden Schriften, auch in der gegen Erasmus, verkündet hatte, in der Betrachtung der ewigen Vorsehung Gottes aus, und hat so der Lehre von der wahren Freiheit, die ebenso Gegensatz gegen Willkür wie gegen Knechtschaft ist, ihre letzte Begründung in der Unwandelbarkeit Gottes und seines Rathschlusses gegeben. Alles, auch die zeitweilige Macht der Sünde, ist ihm, so lange er nur auf die Gläubigen sieht, in eine göttliche Harmonie zusammengegangen. — Erasmus macht den Menschen Anfangs reicher als Luther, aber wie weit ist doch schließlich Luthers Freiheitsbegriff dem des Erasmus überlegen, dem das Höchste und Beste derselben in der Wahlfreiheit aufgeht, der also folgerichtig eine ewige Möglichkeit des Fallens lehren muß und die Vollendung ewig unsicher macht! Luthers Freiheitsbegriff führt zur gottähnlichen realen Freiheit aus Gnade; für sie könnte es nicht als Vorzug, sondern nur als Mangel erscheinen, noch in Wahl und Schwanken verwickelt zu sein. Auch hier also wie in der Christologie ist es das Ziel der vollkommen zu realisirenden Idee, was Luther am klarsten erfaßt hat, wenn ihm auch weniger

gelungen ist, die Stufen der Vermittelung zum Ziel und die Faktoren dazu vollständig und sicher zu zeichnen. Der Freiheitsbegriff des Erasmus mit seiner ewigen doppelten Möglichkeit und mit der Unsicherheit über das Heil kann ihm nicht beneidenswerth erscheinen, und einen Verlust kann er darin nicht sehen, wenn der Mensch durch die Macht gottgeschenkter Liebe, wie Gott kraft seiner freien Urliebe, einst nicht mehr anders kann als das Gute wollen.

Wenn Luther bei dem Wege zu jenem Ziel geglaubt hat, auch nicht einmal als Moment in den Heilsproceß die Wahlfreiheit einflechten zu dürfen, weil er fürchtet, einmal eingelassen führe sie unweigerlich zur Annahme verdienstlicher Werke und zur Leugnung, daß alles Gute von Gott abzuleiten sei, so hat die Kirche deutscher Reformation hierin sich Luthern nicht angeschlossen, sondern frühe ist eine Gegenwirkung zunächst aus der Laienwelt gegen die völlige Freiheitsleugnung zu bemerken. Das drückt sich auch officiell in dem ersten öffentlichen Bekenntniß der Augustana aus. Melanchthon und die anderen Theologen waren von dem Bewußtsein geleitet, daß sie Luthers Lehre von der Prädestination nicht als Gemeinbekenntniß der Evangelischen anzugeben hätten, daher, wie Melanchthon an Brenz schreibt,[1] absichtlich von dieser Frage im Bekenntniß geschwiegen, das liberum arbitrium in civilibus gelehrt, in Beziehung auf die geistlichen Dinge aber die sekundären Ursachen besonders betont wurden, ohne jedoch zu verschweigen, daß Wort und Sakrament die Heilswirkung, deren Potenz in ihnen liege, nur haben, wann und wo Gott durch seinen Geist mitwirken wolle.[2]

Dem Gefühl der deutschen evangelischen Christenheit, daß hier der Sache zu viel geschehen sei, gab aber ferner Melanchthon, der zweite deutsche Hauptreformator, später immer bestimmteren Ausdruck, wie es denn

[1] Corp. Reformatorum II, 547.

[2] Conf. Aug. V. Es ist daher Verleumdung gegen Melanchthon, wenn man dieses Verschweigen der Prädestinationslehre in der Conf. Aug. als eine Unehrlichkeit brandmarken will, während umgekehrt das Bekenntniß dann eine Unwahrheit, nämlich nicht ein Bekenntniß des evangelischen Gemeinglaubens gewesen wäre, was es doch sein wollte, wenn jene Lehre darin als Glaubensartikel wäre vorgetragen worden. Dazu kommt, daß Melanchthon schon 1530 keineswegs auf sie dasselbe Gewicht legte, wie in seinen Locis von 1521. Ein liber. arb. im Verhältniß zu den weltlichen Dingen (in civilibus) gab auch Luther zu. Vgl. Galle, Melanchthon a. a. O.

überhaupt nie dazu gekommen ist, daß die absolute Prädestinationslehre in der deutschen evangelischen Kirche als die allein rechtgläubige gegolten hätte, die gegentheilige Lehre aber als unevangelisch von der Kirche verworfen worden wäre. Melanchthon, wie er eine überwiegend ethische Natur und auch dadurch für Luther ergänzend war, hat immer mehr in Commentaren und in späteren Ausgaben seiner Glaubenslehre der sittlichen Wahlfreiheit des Menschen und vornehmlich Adams eine Stellung zu sichern gesucht, wodurch die oben erwähnten Gefahren der Lehre Luthers beseitigt werden sollten. Und das sprechendste Denkmal der in Deutschland herrschenden Denkweise über diesen Lehrpunkt ist: daß, während die Eintrachtsformel sonst dem Melanchthonianismus abhold, ja ihn zu unterdrücken bestimmt ist, sie in diesem Punkt sich wenn auch nicht an seine Lehrausbildung im Einzelnen, aber doch an seine Grundrichtung anschließt und für die Wahlfreiheit die unerläßliche Stelle auszumitteln sucht.[1]

[1] Schon in den chursächsischen Visitationsartikeln von 1527 hat Melanchthon neben der unmittelbar religiösen, die ethische Seite aufs Stärkste betont und auf Gesetz und Buße ein Gewicht gelegt, das ihm Angriffe des Antinomismus (Joh. Agricola) zuzog, wobei Luther sich entschieden auf Melanchthons Seite stellte und in seinen Katechismen dem ethischen Stoff, besonders dem Dekalog seine Stelle zuwies. Damit war schon ausgedrückt, daß der Weg der evangelischen Lehre über Willensfreiheit und Gesetz zwischen Erasmus und dem Antinomismus eine Mitte halten werde. Melanchthon aber hat immer schärfer und selbstständiger seinen ethisch-religiösen Standpunkt durchgebildet. In der Ausgabe der loci von 1533 hat er sich schon gegen die Leugnung des Zufalls im Verhältniß zu Gott erklärt und nennt die Freiheitsleugnung Stoicismus; er beweist aus dem Alterthum, daß das Gewissen blieb und redete, ja auch ein treibender Faktor war. Er erkennt, daß der Schuldbegriff litte, wenn, sei es durch die göttliche Allmacht, sei es durch die Erbsünde, jeder sittliche Faktor nach der Willensseite geleugnet würde. Wir haben uns nach ihm an die allgemeine Verheißung zu halten, nicht über die Erwählung zu grübeln, und obwohl Gottes Erbarmen die Ursache der Erwählung ist, so dürfen wir doch von unten die Sache betrachtend sagen, sicherlich seien die erwählt, welche die Gnade ergreifen. Bei der justificatio ist eine gewisse Ursächlichkeit, auch in dem Annehmenden, wenngleich nicht Würdigkeit. Im Jahr 1535 (Corp. Reform. XXI, 331 ff., 373 ff.) will er, gegen Laurentius Valla polemisirend die Frage über die menschlichen Kräfte von der Frage über den absoluten Rathschluß, der allen Zufall ausschließt, gesondert wissen. Er leugnet nicht das geistliche Unvermögen des Willens, aber dieser werde gestärkt durch das Wort, an das er sich halten könne. So kommt er zu seinem Lehrtypus von den drei zusammenwirkenden Ursachen des Heils: Wort, heiliger Geist und Wille, der nicht müßig bleibt, sondern der Schwäche widerstrebt, so zwar, daß Gottes Berufung und helfende Erregung diesem Willen vorangeht, der nichts verdient, sondern nur werkzeuglich sich zum Heile verhält.

Uebrigens ist als Endresultat des Kampfes zwischen Erasmus und Luther (wie mit Hutten) noch hervorzuheben, daß fortan der Versuch unterblieb, die evangelische Reformation und die katholische Verbesserung der Wissenschaft oder der Schule einander näher zu bringen.[1]

Viertes Kapitel.

Darstellung des evangelischen Princips als kirchebildenden.

Während der ersten Kämpfe, die wir im vorigen Kapitel betrachtet haben, stählte und übte das evangelische Princip seine kirchbildende Kraft, indem sein reines Wesen immer klarer und bewußter gegenüber von den Ausweichungen nach beiden Seiten in einer Gestalt herausgesetzt wurde, die für eine erneuerte Kirche das tragkräftige Fundament bildet. Luther hat die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus, und

Endlich von 1543 an (XXI, 552 ff.) sagt er: In Gott seien nicht contrariae voluntates, da sein Versprechen ernst gemeint sei für Alle; wenn gleichwohl Einige verloren gehen, so sei die Ursache nicht in Gott, sondern nur in den Menschen, welche die Gnade verschieden aufnehmen. Die Ursache des Unterschiedes, discriminis, liege in der verschiedenen Handlungsweise, die den Gläubigwerdenden wie den Andern möglich sei. Der Mensch könne um Hülfe bitten und die Gnade abweisen. Das nennt er den freien Willen als Vermögen sich an die Gnade anzuschließen (liberum arbitrium als facultas applicandi sese ad graciam). Die Gnade disponirt den Menschen, er muß ihr frei zustimmen. Auch hier will keineswegs (wie Franck, Concordienformel I, 134 will) Melanchthon dem freien Willen eine verdienstliche Ursächlichkeit (causa meritoria) zuschreiben. Die fides bleibt ihm ὄργανον ληπτικόν, instrumentale Vermittlung des Heilsbesitzes, nicht des Verdienstes. Auch die absolute Erlösungsbedürftigkeit hält er fest (XXI, 652, 655.) Die Kraft zur guten Entscheidung leitet er immerhin von Gott ab, von der durch das Wort sich vermittelnden Gnade, die der Sache nach als vorlaufende, die Wirkung der Erbsünde beseitigende gedacht ist. Nur darin ist Melanchthons Lehre noch nicht folgerichtig abgeschlossen, daß er nicht für alle Menschen früher oder später durch die vorlaufende Gnade das Gegengewicht gegen die Erbsünde und deren Tendenz zum Unglauben gebildet werden läßt. Sachlich wird man Melanchthons Lehre vom freien Willen nicht wesentlich tadeln können; wie sie in Wahrheit gemeint ist, wird sie von den Sätzen der F. C. nicht getroffen. Ihm liegt nicht im geringsten an der Kürzung der Gnade oder der Steigerung der menschlichen Unabhängigkeit von Gott, sondern an der Wahrung des Schuldbegriffes und des sittlichen Charakters des Heilsprocesses, also daran, daß das Werk der Bekehrung in Form des eigenen persönlichen Bewußtseins und Wollens verlaufe, was nur mit Verletzung eines Grundzugs der Reformation, ihrer Richtung auf die Persönlichkeit geleugnet werden könnte.

[1] Vgl. Niedner, Kirchengeschichte 630.

die alleinige göttliche Autorität heiliger Schrift, d. h. die sogenannte materiale und formale Seite des evangelischen Princips, jede in ihrem selbständigen Werth und Recht, aber auch beide in ihrer innern unauflöslichen Zusammengehörigkeit, klar erkannt und zu fruchtbarer Darstellung gebracht. Zwar in keiner seiner Schriften findet sich eine umfassende und zusammenhängende wissenschaftliche Darlegung dieses reformatorischen Princips, ja hin und wieder finden wir Aussagen, welche eine Seite allein hervorkehrend mit andern nicht zusammenzustimmen scheinen, die ebenso kräftig nur die entgegengesetzte Seite geltend machen. Aber doch ist die Auffassung seines eigentlichen Sinnes nicht schwer, wenn man nur nicht bei einem einzelnen Moment, als wäre es ihm das Ganze, stehen bleibt. Kehrt er bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite hervor, jetzt mehr die relative Selbständigkeit des materialen, jetzt die des formalen Momentes, so wird eine treue Darstellung diese relative Selbständigkeit beider nach einander in ganzer Kraft hervortreten zu lassen, dann aber auch zu fragen haben, was er lehrhaft für die innere Zusammengeschlossenheit beider geleistet, die in seinem bewußten Glaubensleben muß stattgefunden haben?

Wir vergegenwärtigen uns zu dem Ende, bevor wir auf diese drei Punkte näher eingehen, in kurzem Abriß den Gang seiner inneren Entwicklung und der lehrhaften Ausbildung seiner Glaubenserfahrung.

Wir sahen früher S. 78 ff, daß der Glaube mit seiner Heilserfahrung in ihm schon vorhanden war, bevor er eine ausgebildete Lehre von der heiligen Schrift hatte oder wußte, was er zum Kanon zu rechnen, und wie ihn auszulegen habe? Entscheidend griff jenes Wort des Mönches ein, das ihn auf den Artikel des apostolischen Symbols von der Vergebung der Sünden verwies, also ein Wort, das dem Inhalt nach schriftmäßiges Gotteswort war, aber der Form nach ein Wort der kirchlichen Verkündigung. Er war also nicht zuerst durch Lesen der heiligen Schrift zur Klarheit und zum Frieden gelangt, ebensowenig aber auch auf ungeschichtlichem, rein innerlichem Wege, vielmehr durch das lebendige Wort der Kirche, obwohl nicht so, daß ihre Autorität es gewesen wäre, was ihm die höchste befriedigende Beglaubigung und Gewißheit verliehen hätte; ferner fehlte bei ihm zwar die Voraussetzung nicht, daß jenes Wort des Symbols von der Vergebung der Sünden, also der Inhalt, der seine Seligkeit ausmachte, urchristlich

und schriftmäßig sei; aber auch die Autorität der Schrift, an die er ja vor seiner Glaubenserfahrung noch keinen lebendigen Glauben hatte, war es nicht, was ihm Beruhigung brachte, wiewohl nicht zu leugnen ist, daß seine Glaubensentwicklung zum festen und klaren Abschluß erst kam, seit er mit der heiligen Schrift, besonders dem Römer- und Galaterbrief, vertrauter geworden war. Zur entscheidenden Norm und Richterin wurde ihm die apostolische und prophetische Schrift erst, nachdem der Heilsinhalt, den die Kirche noch mit der Schrift gemein hatte, durch seine innere Kraft sich an seinem Herzen bewährt hatte. Nur als Gnadenmittel, ähnlich wie die Predigt, aber nicht als von ihm schon selbständig anerkannte göttliche Norm, hatte die Schrift vor dem entscheidenden Wendepunkte seines Lebens an ihm gewirkt.

Um nun aber klar das Werden des vollen reformatorischen Princips in seinem Bewußtsein nach beiden Seiten, die es in sich schließt, zu verstehen, müssen wir einen Blick in die Zeit unmittelbar vor seinem reformatorischen Auftreten werfen. Als er in der innern Arbeit den Schatz seiner Glaubenserfahrung sich zum Bewußtsein zu bringen und lehrhaft zu gestalten begriffen war, fand er sich am meisten von den edelsten Repräsentanten der Mystik, der Deutschen Theologie und Tauler angezogen und verwendete deren Sprache und Ideenkreis für seine Darstellung, jedoch so, daß bereits seine Eigenthümlichkeit und eine kräftigere ethische Richtung bei ihm durchschlägt. Er gewinnt in dieser Zeit, vor 1517, die wichtigsten anthropologischen und theologischen Voraussetzungen für das evangelische Glaubensprincip.[1]

Für die der Mystik verwandte Lebendigkeit seines Gottesgefühls ist die Welt in jedem Moment von Gott gesetzt und getragen, und die Abhängigkeit von ihm wie der Lebenszusammenhang mit ihm perennirend. Dadurch bleibt ihm, im Gegensatz zum Pelagianismus und Deismus, die Demuth Grundlage aller Frömmigkeit, aber dadurch sind ihm auch alle falschen Surrogate für Gott, die falschen Stellvertreter Gottes, also das Magische ausgeschlossen. Gottes selbst bedürfen wir; nichts Creatürliches, kein Offenbarungsmittel, das nicht zugleich Er ist, kann der Empfänglichkeit und

[1] Ernst Val. Löscher, vollständige Reformationsakten 1720. 2 Thle., Luthers Werke von Walch XII, 2144—2337. Dieckhoff, deutsche Zeitschrift 1853. Harries, deutsche Jahrbücher 1861. VI, 714. 806.

Bedürftigkeit unsrer Natur genügen. So sehr bedürfen wir Gottes, daß wir unser wahres Sein nur in Gott haben; wir sind in der Unwahrheit, wenn wir ein für uns Sein außer Gott haben, wenn wir in uns zurückgebeugt oder „gekrümmt“ uns gleichsam anthropocentrisch, selbstgenugsam zu einem in sich ruhenden Kreis abschließen wollen. Der Mensch muß wieder „Nichts“ werden, Gott muß Alles in ihm vollbringen. Er meint damit nicht eine pantheistische Vermengung Gottes und des Menschen, [1] aber zum Wesen des Menschen gehört ihm die Einigung mit Gott, daher er das Aufgeben, Absterben jener falschen Ichheit, ihre Vernichtigung fordert durch die Buße, weil jene Ichheit von dem wahren Gut, das zu unsrem Wesen gehört, uns abschließt und in unsere eigene Armuth uns bannt, in das Nichts, das uns Reichthum scheint. Wie wir aber so nicht in uns das höchste Gut suchen dürfen, so auch nicht durch uns, durch eigene Mittel. Im Gegensatz auch zu der pelagianisirenden Mystik mit ihrer Stufenlehre und Methodik der geistlichen Aufsteigungen will er, daß wir durch Gott zu Gott kommen; Gott muß nicht bloß das Ziel und das Gut sein, sondern auch Mittel, Mittler und Führer zum Ziel, er muß als der Gute seine Liebe uns darbieten, sonst ist kein Heil für uns. Durch das Bewußtsein der Sünde und Schuld überschreitet er die mittelalterliche Mystik mit ihrer Gottgelassenheit und ihrem leidentlichen Warten, kurz die mystische Buße, die ein nur negatives Verhalten, eine Art Büßung ist, und an die Stelle jener Gelassenheit, ja auch des Gefühls der Gottverlassenheit, mit welchen die geistige Freude des Mystikers abwechselt, setzt er die Furcht vor Gott im Gefühl der Sünde und Schuld, also eine nicht bloß ästhetische, sondern ethisch gehaltene Unseligkeit, die nun auch einer ganz anderen Heilung bedarf, als die mystischen Entzückungen sie bieten. Die Heilung von der Verzweiflung im Gefühl der Gerechtigkeit Gottes und der eigenen Unwürdigkeit, die Erlösung von dem damit gegebenen Knechtszustand kann nicht darin liegen, daß uns statt der Furcht plötzlich die Gnade, d. h. die Liebe zu Gott eingegossen wird; denn das hieße das Recht und die Nothwendigkeit der Furcht leugnen, die in unsrer Schuld gegenüber von Gott begründet sind. Vielmehr die Furcht, weil in Wahrheit gegründet, muß bleiben, aber

[1] Löscher I, 241: Non quod in Verbum substantiale mutemur, — nos non Deus efficimur, vielmehr, so, wie appetitus et appetibile, amor et amatum unum sunt — non substantialiter.

sie muß (wir werden gleich sehen, durch welche Vermittlung), wenn es mit uns gut werden soll, zur kindlichen Furcht (timor filialis) werden. Dahin muß es kommen (wie immer es auch erreicht werde), daß Furcht und Liebe nicht mehr getrennt seien, sondern beide vereint auf Gott sich richten, so daß der Furcht nun die Liebe als Vertrauen und der Liebe die Furcht als Ehrfurcht, als heilige Scheu vor allem Gott Mißfälligen einverleibt ist. Dahin zu gelangen sei schwer, aber es sei dabei zu bleiben, daß die Hoffnung mit Zittern, der Glaube mit Zagen bestehe, wie die Gnade mit unsrer Sünde.

So ist die Gnade nicht erst Wirkung oder Verdienst der Heiligkeit, auch nicht der eingegossenen Liebe, sondern die Einigung jener disparaten Größen, der Furcht vor Gott um der Sünde willen und der Hingabe an die Gottesgemeinschaft, liegt in dem Glauben, den er in dieser Zeit auch oft Hoffnung nennt. Die Gnade aber muß sich darbieten frei und zuvorkommend, damit der Glaube sie ergreife und in allmählichem Wachsthum die Sünde bewältigt werde, bis durch die völlig erwachsene Liebe alle knechtische Furcht ausgetrieben ist. Es giebt keinen anderen Sieg als unsern Glauben, der ergreift den gegenwärtigen Christus, dem Alles überwindlich ist.[1] Die leiblichen Uebungen mögen nützlich, ja nöthig sein für den Anfang, später hemmen sie den Fortschritt von der knechtischen Furcht zur kindlichen. Das Wichtigste ist: Tag und Nacht mit dem Evangelium umgehen.

Da nun aber so nur in dem Glauben die Kraft der Einigung von Furcht und Liebe liegt, der Glaube aber das Object als zu ergreifendes und ergreifbares voraussetzt, die zuverkommende faßliche Liebesoffenbarung Gottes, so sind wir hiemit zur zweiten Voraussetzung seiner Lehre vom Glauben geführt, der theologischen, bei der er wieder in eigenthümlicher Gestaltung an die Mystik anknüpft. Es kommt hier vor Allem Luthers Offenbarungslehre in Betracht, deren Tendenz ist, Gott in seiner Lebendigkeit und Faßlichkeit für uns darzustellen.[2] Gott ist ihm nicht bloß wie der älteren Mystik das unbegränzte, unendliche Sein, das überall ist, aber nirgends zu fassen. Es gehört vielmehr zu Gottes ewigem, lebendigem Wesen, daß er sich formire in einer Bewegung, durch die er sich in sich bestimmt; durch diese Bewegung geht in Gott hervor das ewige Wort Gottes, durch

[1] a. a. O. I, 230 an den Probst in Lizka.
[2] I, 231 f. Weihnachtspredigt 1515.

diese Bestimmtheit, die sich Gottes Unendlichkeit giebt, und wodurch sie faßlich wird, hat Gott schon auch eine Beziehung auf die Welt, besonders auf die geistige und die Lebensgemeinschaft mit ihm; denn durch jene ewige Bewegung und Selbstbestimmung in sich ist Gott zugänglich und selbstmittheilsam, wie andererseits unsere Natur eine ursprüngliche auch durch die Sünde nicht verlorene Empfänglichkeit für Gott hat, ja ist. Sie ist gleichsam der Stoff, der nach Formirung durch Gott verlangt, sie will durch Gott Gott aufnehmen und kann es, wenn er sich giebt, oder darbietet. Nun kann aber jene ewige Formirung Gottes in sich selbst uns nicht genügen; Gott ist unsichtbar, unfaßbar für den Menschen in seinem jetzigen, sündigen, der Sichtbarkeit dahingegebenen Zustand. So muß Gott sich selbst sichtbar, faßbar, gleichsam kosmisch machen, damit wir ihn haben können. Das ist geschehen in der Menschwerdung; Gott hat in Christus nicht bloß Fleisch an sich genommen als ein Gewand, Christus ist nicht bloß Mittel oder Zeichen des abwesenden, etwa durch seine Lehre sich offenbarenden Gottes, sondern in Christus ergreifen wir Gott. Denn seine Menschheit gehört zum Wort, wie Gott zur Menschheit, das Wort ist nicht in Fleisch (Menschheit) verwandelt, aber es hat auch nicht bloß das Fleisch und träget es; das Wort ward Fleisch, damit das Fleisch zum Wort, zur Offenbarung Gottes würde und in dem Sohne haben wir den Vater. Kraft und Wesen, die dem inneren Wort in Gott, dem trinitarischen, in seiner ewigen Formirung zukommen, wohnen auch seiner zeitlichen, oder kosmischen Formirung, dem Fleisch gewordenen Worte bei; dieses ist nur ein zweiter, der Creatur noch näher tretender Akt der Selbstformirung Gottes. Nicht minder endlich trägt auch die heilige Schrift, das Wort von dem fleischgewordenen Wort, Kraft und Wesen von diesem in sich, und kann sich hinein bringen in die, so darnach Verlangen trägen, macht sie der Substanz aller göttlichen Güter theilhaftig, ja wandelt sie um in Kinder Gottes, in Brüder des erstgebornen Sohnes und vergottet sie. Hat der das Wort ergreifende Glaube auch noch nicht die ganze aktuelle Kraft des göttlichen Lebens, so hat er doch den ganzen Schatz des in eine Unendlichkeit reichenden Reichthums in der Hoffnung.

Durch diese Lehre von dem sich faßbar und geschichtlich machenden Wort Gottes hat Luther die theologische Möglichkeit, trotz seines vollkommenen Gegensatzes gegen Pelagianismus doch über die bloß mystische

Versenkung in Gottes Unendlichkeit hinauszukommen zu dem Glauben, der weder bloßes Leiden und müßiger Quietismus ist, noch bloßes Thun, sondern Leiden und Thun in einander, nämlich ein lebendiges Nehmen und ein durch Gott Bestimmtseinwollen. Und wie seine Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft von tiefem Bewußtsein der Sünde und Schuld durchzogen ist, also vom Gefühl der Furcht vor Gott und der Trennung von Gott, so hat ihm dem entsprechend auch die vollkommene Offenbarung, darin Gott dem Glauben naht, ethischen, Gerechtigkeit und Liebe einigenden Charakter. Christi Erscheinung, sein Leben, Leiden und Sterben hat die direkteste Beziehung auf die Sünde und Schuld, und hebt die Furcht vor Gott durch Bestätigung ihres Rechtes und der Strafwürdigkeit in dem Erleiden der Unseligkeit und dem Tragen des göttlichen Zornes für sie auf, so daß nun der Glaube, um sich mit Gott geeint und versöhnt zu wissen in kindlicher Furcht, nicht der Gerechtigkeit Gottes und der gerechten Furcht vor Gott das Ihre zu entziehen braucht.

Doch mit diesen Voraussetzungen war noch keineswegs sofort eine klare und sichere Zeichnung vom Wesen des seligmachenden Glaubens gegeben. Im Zusammenhang mit Augustin und der Mystik war anfangs (in den Resolutiones seiner 95 Thesen) die Rechtfertigung und die Heiligung oder die Liebe von ihm noch nicht bestimmt auseinander gehalten, sondern das Bewußtsein der Versöhnung sollte theils aus dem in uns schon gepflanzten Guten, theils aus dem Glauben an Christi Verheißungswort resultiren. Er nahm schon vor der priesterlichen Absolution den Anfang einer göttlichen Eingießung der Gnade an, welche, indem sie Gutes im Menschen wirkt, ein Beweis sei, daß Gott schon vergeben hat. Schon das Verlangen nach Schulderlassung sei Wirkung der Gnade und Eingießung, die ihrerseits nur in dem Menschen wirke, dem Gott schon vergeben habe.[1] Diese Eingießung von Gnade und guten Regungen nennt er schon den Anfang der Rechtfertigung oder Gerechtmachung durch Gott. Es bleibt zwar auch so Alles auf Gnade gestellt, wie bei Augustin, ja die Verzeihung von Seiten Gottes ist als der Eingießung vorangehend und nicht erst durch die besseren Bewegungen bedingt oder bewirkt gedacht, aber das Bewußtsein der Vergebung ist von jener Eingießung abhängig gemacht; und weil durch jene Eingießung der

[1] Köstlin a. a. O. I, 218 ff.

Mensch seiner Rechtfertigung noch nicht bewußt, noch gewiß ist, so gehört noch dazu die priesterliche Absolution und der Glaube nicht sowohl an die Person oder das Amt des Priesters, aber an das Verheißungswort Christi, dessen Verkündigung den Glauben übt und durch die Darbietung selbst erweckt, welche objective Realität und Wahrheit ist, auch wenn sie nicht durch Glauben haftet. Der Glaube und die Reue, ohne die der Glaube psychologisch nicht möglich ist, ist nicht verdienstlich, bewirkt nicht die Darbietung, die vielmehr zuvorkommend und frei ist, aber so verwerflich ihm alles Pelagianische ist, so verwerflich auch die magische Lehre, man könne das objective Heil empfangen ohne Glauben, wenn man nur keinen Damm entgegen setze. Das Sakrament ist ihm objective Darbietung des Heils, gültig schon vor dem Glauben von Gottes Seite, aber ebenso bestimmt sagt er, erst der Glaube nicht das Sakrament rechtfertigt, weil die Aneignung des im Sakrament Dargebotenen nur durch Glauben geschieht. Diesen Besitz der dargebotenen Gnade nennt er dann die wirkliche justificatio des Menschen und rechnet zu ihr auch die innere Umänderung und Wiedergeburt, welche schon vor dem Glauben durch die Eingießung der Gnade begann, um das Gefühl der Schuld und das Verlangen nach Heilsgewißheit zu wirken, das dann durch den Glauben an die Absolution des Priesters befriedigt wird.

Diese Darstellung, indem sie wenigstens das Bewußtsein der Rechtfertigung und der Heiligung nicht genug auseinanderhält, ja die Einflößung des Guten vor den die Rechtfertigung ergreifenden Glauben stellt, leidet noch an einem Mangel, welcher die volle, freudige Heilsgewißheit nicht aufkommen läßt.

Da nämlich die Heiligung nie vollkommen, sondern nur wachsend im Christen ist, so muß, so lange die Rechtfertigung von ihr nicht bestimmter unterschieden wird, auch diese dasselbe Schicksal theilen, d. h. die Rechtfertigung ist gleichfalls nur theilweise und nie vollkommen oder sicher da, so lange die Heiligung nicht vollendet, vielmehr noch im Kampf oder gar Schwanken ist.

Daher geht die weitere Entwicklung Luthers nothwendig über Augustin hinaus, damit die Gnade in ihrer freien, zuvorkommenden Art hell in das Bewußtsein des Menschen fallen könne. Wir verweilen bei dieser Stufe seiner gereiften Glaubenserkenntniß und zeichnen ihr gemäß das Bild des evangelischen Princips nach der Unterschiedlichkeit und Zusammengehörigkeit seiner beiden Seiten.

A. Die materiale Seite des evangelischen Princips für sich oder in ihrer relativen Selbstständigkeit.

Die Gnade als wiedergebärende, Liebe wirkende, heiligende kann nur Schritt für Schritt, bedingt durch die Gesetze des geistigen Werdens, sich mittheilen, sie kann auch ihrer Natur nach nur eine Gabe so sein, daß sie zugleich schon auch eine Aenderung in dem Menschen wirkt. Der zuvorkommende Charakter der freien Gnade gegen Sünder kann sich also zunächst nicht in der Gnade der Heiligung, sondern nur in der Rechtfertigung zeigen, wenn nemlich diese nicht eine bloß theilweise und durch gegenwärtige oder künftige Liebe bedingte Sündenvergebung in sich schließt. Hatte Luther schon in den Resolutiones die göttliche Vergebung oder seine gleichsam inwendige Versöhnung mit dem Sünder für sich fixirt, und sie zur innergöttlichen Grundlage und Voraussetzung für die Eingießung der Gnade und den ganzen Heilsproceß gemacht, so hat er später bestimmter diese Vergebung als den ersten Inhalt der Gnadenmittheilung oder der Justificatio gedacht, und läßt vor Allem die freie und volle Sündenvergebung als eine objective Gabe, als Enthüllung des gnädigen Liebeswillens Gottes, der in sich vor seinem inneren Forum um Christi willen dem Menschen verziehen hat, zur Darbietung kommen, nicht weil er Reue und Glauben hat, sondern damit er glaube. Denn dem glaubenden Ergreifen muß das, was ergriffen werden soll, vorangehen. Die Offenbarung dieses Gnadenwillens Gottes, kraft dessen er den Feinden und Sündern seine Versöhnung mit ihnen und den Gruß der Liebe als seinen Kindern entbietet, geschieht im Allgemeinen durch die Predigt des Evangeliums, aber speciell für das einzelne Individuum durch die heilige Taufe und durch die die Taufgnade erneuernde Absolution, sowie durch das heilige Abendmahl. Diese Versöhnung Gottes mit der Menschheit und mit den Einzelnen durch Christus, durch dessen zugerechnete Gerechtigkeit Gott sich zu den Sündern als Kindern stellen kann, bildet nun den bleibenden Grund für sein ganzes Verhalten zu den Menschen, für den ganzen Heilsproceß und für alle Fülle der Gnaden, die Gott den Menschen zugedacht und die er allmählich nach dem Stufengang der Heiligung mittheilen kann. Die innere Versöhnung des Vaterherzens Gottes in sich selbst mit den Sündern muß das Erste sein und bleiben; aber wie sie den Gnadenwillen Gottes nicht erschöpft, so kann sie auch nicht ein bloß innerer Gedanke oder eine

bloß innere Bewegung in Gott bleiben, sondern der Liebeswille Gottes muß sich offenbaren, um die Welt zum Genuß des Versöhnungslebens, zur Liebe und Seligkeit zu führen.

Der geschichtliche Heilsproceß im Menschen selbst muß nun dieses innere Verhältniß der Momente in Gott abbilden und darstellen. Darum eröffnet den Heilsproceß nicht die Besserung des Menschen, oder das Werk der Wiedergeburt und Heiligung. Damit der Mensch in kindlicher Empfänglichkeit für die Mittheilung der heiligenden Gnade offen steht, muß auf seiner Seite vor Allem die Furcht und Scheu vor Gott um der Sünde und Schuld willen, die ihn von Gott trennt, aufgehoben werden, damit das Grundverhältniß geordnet und aus dem Verhältniß der Feindschaft und Entfremdung in das normale Verhältniß des kindlichen Vertrauens umgesetzt werden könne. Darum beginnt der Heilsproceß mit der Predigt von der zuvorkommenden und freien Gnade der vollen Sündenvergebung, durch die Gott seinerseits sich den Menschen als Kindern entbietet, damit sie an diese ihnen geltende Versöhnung glauben und im Glauben leben und Seligkeit haben.

Wie nun aber in Gott der Liebeswille sich nicht in der Verzeihung der Sünden und Schuld erschöpft hat, sondern Gott als Vater den Kindern nach Herstellung des normalen Grundverhältnisses die Fülle der in die Ewigkeit reichenden Gnaden zugedacht hat: so wird dem Glauben, der diesen lauteren und vollen Versöhnungswillen Gottes ergreift, auch, aber in wachsthümlicher Weise, jene Fülle der Gnaden angeeignet und zum persönlichen Besitz. Daß schon mit der Aneignung der Sündenvergebung durch den Glauben auch die Erstlinge der Gaben des Geistes dem Menschen zu Theil werden, das wird besonders anschaulich durch die Erwägung, daß (was bei Luther allerdings mehr hervortritt als bei Melanchthon) der Glaube an die Sündenvergebung nicht bloß Glaube an ein unpersönliches Verdienst (meritum) Christi ist, sondern wie die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen es besonders schön darstellt, vertrauende Hingabe an den lebendigen Christus als Versöhner. In ihm ergreift der Glaube die gottgegebene, persongewordene Versöhnung. Es ist seine hohepriesterliche Liebe voll stellvertretender Gesinnung und Kraft, deren Richtung auf sich der Glaube durch vertrauende Hingebung zu erwidern hat. Aber mit dem lebendigen Versöhner in Gemeinschaft getreten ist der Glaube mit dem ganzen Christus vermählt, so daß kraft dieses Bundes nicht bloß die von Christus erworbene

Versöhnung und Sündenvergebung, sondern auch alle seine Güter und Gaben dem Menschen gemein werden, wenn gleich nur in allmählicher und wachsthümlicher Weise. Daher Luther, wie die besseren späteren Dogmatiker, dabei bleibt, in dem rechtfertigenden, d. h. die Rechtfertigung aneignenden Glauben sei auch schon die Liebe gesetzt, und seien die guten Werke wenigstens dem Princip nach schon gegenwärtig. Der Glaubende bleibt daher auch nicht wie zuvor; nicht nur die Betrachtungsweise ist von Seiten Gottes wie des Menschen eine andere geworden, nämlich eine das Verdienst Christi zurechnende, sondern mit dem Glauben wird auch ein neues Leben dem Menschen zu eigen. Der Glaube ist ein neuer Lebensbaum, aus welchem nothwendig die Früchte der Liebe und Weisheit erwachsen. Da so mit der im Glauben angeeigneten Sündenvergebung oder justificatio ein neuer Lebenszustand gesetzt wird, so ist nicht zu verwundern, daß z. B. noch in der Apologie der Conf. Aug. der Glaube wie rechtfertigend so erneuernd, ja daß die justificatio auch renovatio und regeneratio heißt, während dann die F. C. beides, was sachlich auch ihr nicht geschieden ist, begrifflich strenger zu sondern sucht, was dann später nur zu häufig zu einer sachlichen Trennung des Zusammengehörigen geworden ist. Aber nicht minder erhellt so auch das Andere: da das Leben der Liebe stets unvollkommen und im Kampfe bleibt, ja da auch der Glaube und sein kindliches Vertrauen oft klein und schwach ist, immer aber noch wachsen muß, so kann der Friede und die Freude des inneren Menschen sich im ganzen Leben schließlich nicht auf die eigene Vollkommenheit in irgend einer Beziehung stützen, überhaupt nicht auf die Güte irgend einer subjectiven Beschaffenheit, sondern muß stets wieder auf den Grund jener freien, zuvorkommenden Verzeihung im Herzen Gottes, im innergöttlichen Forum, zurückgehen. Dasjenige Gut der Gnade, das wir so lange wir werdende Christen sind, ganz und voll haben, bleibt einzig die Sündenvergebung oder Versöhnung um Christi willen, oder das Factum, daß Gott seinerseits das väterliche Grundverhältniß zu uns unbewegt erhält, indem er uns in Christo anschaut, so lange wir nur nicht die Gemeinschaft mit Christus in Unglauben und Unbußfertigkeit verschmäht haben. Dagegen bleibt diese Vergebung, wie sie ja schon vor dem Glauben als ernstgemeinte dargeboten wird, auch dem schwachen Glauben sicher: auch eine zitternde Hand des Glaubens ist eine Hand. Weil ferner durch die Sündenvergebung das Bundesverhältniß zu Gott neugestaltet und richtig geordnet wird, welches

bei allem Wechsel im inneren Leben des Christen das sich selbst gleich Bleibende ist, so folgt für das Verhältniß der Glaubens- zur Lebensgerechtigkeit oder der immer unvollkommen bleibenden Liebe, daß mit dem nicht schwindenden, ja sich schärfenden Bewußtsein der Sünde das Bewußtsein des Friedens, ja die Freude in Gott wohl besteht, indem die Gemeinschaft mit Christus im Glauben und die Treue Christi unsere Unvollkommenheit und Sünde vor Gott deckt und ergänzt, sowie für unsre wirkliche Vollendung Bürge ist.

Durch den Glauben wird der Mensch der Gnade Gottes, vor Allem der Sündenvergebung, wirklich persönlich theilhaft. Er ist zwar eine That des Menschen, aber eine durch die in Christo offenbarte Liebe Gottes und den von ihm ausgehenden Geist hervorgelockte oder bewirkte That. Hat der Mensch den Akt der vertrauenden Hingabe und des Annehmens vollbracht, so wird auch der Inhalt des Angenommenen zum sicheren bewußten Besitz. Es ist ein Unterschied zwischen dem annehmenden und dem im Gnadenstande schon stehenden Glauben, zwischen dem vertrauenden Empfangen (fiducia) und zwischen der Heilsgewißheit (certitudo salutis). Der Glaube, wenn er gestiftet ist, empfängt das Gut der göttlichen Gewißheit, zunächst der Gewißheit von dem eigenen Versöhntsein durch die Hingabe an Christus, aber eben damit auch die göttliche Gewißheit von der Erlöserwürde Christi und von der Wahrheit der Botschaft des christlichen Heils. Es ist nun die göttliche Wahrheit selbst, dadurch, daß sie sich als eine Gotteskraft erwiesen, Gegenwart im Geist geworden und der Glaube wird deß inne durch das Zeugniß des heiligen Geistes. Es ist nicht zunächst eine theoretische Wahrheit, ein Dogma, wie z. B. die Inspiration der heiligen Schrift, die dem Glauben kund wird, auch nicht die eigene Güte oder die Umwandlung, die ja allerdings auch Wirkung des Glaubens ist, endlich auch nicht ein neues Lebensverhältniß zu Gott unsererseits, sondern umgekehrt der annehmende Glaube, nachdem er ward, ist zunächst ein Innewerden des von Gott erkannt und geliebt Seins, eines neuen Lebensverhältnisses Gottes zu uns, ein Wissen von dem persönlichen erlöst Sein in Christus, oder von der persönlichen Richtung, welche die Liebe Gottes auf den Sünder nimmt. Gottes Denken und Sprechen ist aber schöpferisch, sein Zeugniß ist produktiv, setzt das Zeugniß unseres Herzens, daß wir seine Kinder sind, und zwar dergestalt, daß es an dem Bewußtsein nicht fehlt, daß was unser

Herz bezeugt, Wirkung und Zeugniß des Geistes, nicht aber Einbildung des Fleisches sei.

Auf diese Gewißheit von dem Heil und der göttlichen Wahrheit des Christenthums hat Luther zu allen Zeiten das größeste Gewicht gelegt. Das Urgewisse, von dem alle übrige Gewißheit abhängt, ist ihm die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen, angeeignet durch den Glauben, wovon nur der objective Ausdruck ist, daß ihm das Urgewisse Christus als der Erlöser ist, an welchen hingegeben der Glaube volles Genüge und ein Wissen davon hat, daß er in der Wahrheit steht. Damit steht fest, daß ihm das alle anderen Wahrheiten beglaubigende Urgewisse, wie nicht die Autorität der Kirche, so auch nicht die Autorität des von der Kirche überlieferten Kanons heiliger Schrift ist. Vielmehr der Inhalt des Wortes Gottes, der, so verschiedene Formeln er haben kann, sich durch sich selbst und seine Gotteskraft an den Herzen als Gottes Wort zu beglaubigen vermag. Da Luther selbst nicht unmittelbar durch Lesen der heiligen Schrift oder um ihrer Autorität willen zum Glauben und zur Heilsgewißheit gelangt war, so konnte er auch nicht der formalen Autorität des Canon die Stellung anweisen, daß sie zuerst zu glauben sei, sondern es ist der Inhalt der christlichen Verkündigung, der ihn fesselt, als dafür lebendiges Bedürfniß in ihm erwacht ist und dessen göttliche, sich selbst beglaubigende Kraft er erfährt, nachdem er sich ihm vertrauend hingegeben hat.

Allerdings hat bei solcher Entstehung seines Glaubens die heilige Schrift wenigstens unbewußt als Gnadenmittel mitgewirkt. Ohne die Voraussetzung, daß die historische Wahrheit des Zeugnisses der Kirche von Christus im Allgemeinen verbürgt sei, (verbürgt aber ist sie schließlich nur durch die Urkunde Neuen Testaments) hätte er den Akt des Glaubens an den histori- Christus nicht vollziehen können. Ohne das historische Zeugniß von Christus fehlte dem Glauben sein historisch erkennbarer Gegenstand. Aber wenn auch der historische Glaube dieses Zeugniß im Allgemeinen als glaubwürdig voraussetzt, so ist er doch noch nicht der wahre Heilsglaube, noch ist dies historische für wahr Halten die wahre Gewißheit. Das Evangelium als bloß geschichtliche Wahrheit wäre ein Vergangenes und Todtes, wie als bloßes Lehrsystem von ewigen Wahrheiten ohne Leben und ohne Beziehung auf die lebendige Person. Das ist die Art des Evangeliums, daß es erst wahrhaft erkannt und ergriffen wird, wenn Christus, der historische, zugleich als der

gegenwärtige wie als der ewig bestehende also auch zukünftige erfaßt ist; obwohl vergangen doch als lebendig wirksam noch heute und in die Tiefen einer Ewigkeit hinausweisend, deren Lebenskräfte in ihm ruhen. Ist der Inhalt des historischen Evangeliums so nach seinem inneren Wesen erkannt und ergriffen als historisch realer und zugleich ewiger, so ist damit die Stätte des ewigen Friedens und des göttlichen Lebens gefunden, und so wenig die Sonne noch eines Zeugnisses durch ein anderes Licht dafür bedarf, daß sie Licht sei und Wärme verbreite, so wenig kann der der inneren Gegenwart der Wahrheit und ihrer Kraft theilhaftig gewordene Glaube noch einer andern Gewißheit von derselben bedürfen.

Betrachten wir aber nun noch näher, wie dieses neue Gebilde, der Glaube an die Rechtfertigung vor Gott durch Christus seine Unterschiedlichkeit und relative Selbstständigkeit auch gegenüber von der heiligen Schrift beweist. Während Glaube und heilige Schrift dem Inhalte nach nicht wesentlich verschieden sind oder doch sein sollen, denn eben der wesentliche Schriftinhalt ist auch der Inhalt des christlichen Glaubens, so hat dagegen der Glaube seine Unterschiedlichkeit und relative Selbstständigkeit im Verhältniß zur heiligen Schrift durch die ihm beiwohnende Heilsgewißheit und Gewißheit von der christlichen Wahrheit, eine Gewißheit, die nicht auf den Wegen der subjectiven Mystik oder der natürlichen Vernunft, sondern durch Vermittlung des Glaubens als vertrauender Hingabe (fiducia) an das objective, aufzunehmende Evangelium gewonnen ist. Bei der Beschaffenheit unserer natürlichen Vernunft[1] kommt der Glaube nur zu Stande durch Gefangennahme derselben unter den Gehorsam des Glaubens. Das Gefangenzunehmende an ihr ist die Vernunft als hochmüthige, selbstgenügsame, das Niedrige und Unscheinbare verachtende, obwohl darin göttliche Kraft und Weisheit ist: — also in Wahrheit das Unvernünftige an der empirischen Vernunft, und das Gefangennehmende ist die keimende wahre, Gott und seine Gemeinschaft, das Heil und die Gewißheit von dem Heil suchende Vernunft, die zum Verzagen an der eigenen Person wie zum vertrauenden Ergreifen des objectiven Christenthums werden kann und soll.

Wie hoch Luther diese Gewißheit stellt, sieht man aus zahlreichen

[1] Luthers Werke von Walch I, 162; VI, 181; VII, 1425; XI, 389. 1625. 2051. 2739; XII, 426. 923—27. 1529.

Stellen. Wenn Christus auffordert,[1] sich vor den falschen Propheten zu hüten, so erkennt er damit das Recht aller Christen, nicht des Papstes und der Concilien an, die Lehre zu beurtheilen. Dem Papst ruft er zu: „Du hast mit den Conciliis beschlossen; ich habe ein Urtheil, ob ich es möge annehmen oder nicht. Warum? Du wirst nicht stehen für mich und antworten, wenn ich sterben soll, sondern ich muß sehen, wie ich daran sei, daß ich meines Dinges gewiß sei.“ Dann zum Christen sich wendend fährt er fort: „Du mußt der Sache so gewiß sein, daß es das Wort Gottes sei, als gewiß du lebest und noch gewisser, denn darauf muß dein Gewissen allein bestehen. Und wenn schon alle Menschen kämen, ja auch die Engel und alle Welt, und etwas schlößen: — kannst du das Urtheil nicht fassen noch schließen, so bist du verloren. Denn du mußt dein Urtheil nicht stellen auf den Papst oder irgend einen Andern; du mußt selbst also geschickt sein, daß du kannst sagen: das redet Gott, das nicht; das ist recht, das ist unrecht, sonst ist es nicht möglich zu bestehen. Stehest du auf dem Papst und conciliis, da kann dir der Teufel alsobald ein Loch machen und eingeben: Wie, wenn es falsch wäre? wie, wenn sie geirret hätten? da liegst du schon darnieder; darum mußt du des Gewissen spielen, daß du keck und trotzig dürfest sagen, das ist Gottes Wort, da will ich über lassen Leib und Leben und hunderttausend Hälse, wenn ich sie hätte.“ Er fordert, daß der Geist nicht eher zur Ruhe komme, als bis sich ihm, seinem eigenen innersten Erfahren und Wissen, Christus beglaubigt hat in seiner Wahrheit, und, obwohl er den heiligen Geist nicht wirken läßt ohne das Mittel des Wortes, das Christum predigt, so sieht er doch auch, daß die heilige Schrift selbst nicht bei sich allein festhalten will, sondern zu dem lebendigen Herrn selber weiset, von dem sie zeugt, und daß sie die Vergewisserung der Person wie nicht durch die Autorität der Kirche, so auch nicht durch ihre eigene, formale Autorität fordere, sondern daß der Glaube, durch den heiligen Geist und das Evangelium, oder das „Wort“ (d. h. den Inhalt der Schrift) erzeugt, ein selbstständiges Gebilde, eine neue Schöpfung sei, die nun auch dem Canon heiliger Schrift in einer Selbstständigkeit gegenüber steht. Das sieht man unwidersprechlich aus seinen Erklärungen über den historischen Glauben und aus seinem Verhältniß zum Standpunkt der Waldenser, welche der heiligen Schrift

[1] Luthers Werke von Walch XI, 1887.

ganz dieselbe Stellung geben, wie der Katholicismus der Kirche, nämlich die einer nur gesetzlichen Autorität. Luther läßt den historischen Glauben gelten als die erste Form, in der das Evangelium aufgenommen wird; er läßt es gelten, daß die christliche Erziehung die Pietät in Anspruch nehme, die auf fremde, sittlich empfohlene Autorität hin auch solches aufnimmt, was als wahr noch nicht erkannt ist. Der natürliche Mensch soll erst Christ werden, das Christenthum muß ihm, weil es noch nicht in ihm ist, zunächst als Forderung eines höheren Lebenszustandes entgegentreten. Aber die römische Kirche will festhalten in dieser Form des Gehorsams, der vor Allem Gehorsam gegen die Kirche ist. Um ihrer Autorität willen soll an Christus geglaubt werden, nicht um der Christo beiwohnenden und sich beglaubigenden Autorität willen an die Kirche, wodurch sie erstens dem Menschen die unmittelbare Gemeinschaft mit Christus versagt und zweitens sich factisch über Christus stellt, ja Alles als Impietät bezeichnet, was über den Standpunkt des Gehorsams gegen sie hinausschreitet zur selbstständigen Erkenntniß der Wahrheit selbst, der ausschließlichen Erlöserwürde Christi und der gewissen Vergebung der Sünden. Verwandter offenbar, als es auf den ersten Anblick scheint, wäre dem Katholicismus der Standpunkt der Waldenser, der um der heiligen Schrift willen an Christus glaubt, und wo der Glaube, durch die Schrift von der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus abgeschnitten, dem gesetzlichen Standpunkt überantwortet würde. Auch die Schrift ist nicht Christus, wirkt sie doch nur durch den heiligen Geist, wo und wann dieser will. Luther hat die persönliche Gewißheit von der Versöhnung durch Christus gekostet und zu dieser Vergewisserung von der christlichen Wahrheit durch die Gewißheit vom Heil in Christo muß der Mensch kommen durch den Akt Gottes des heiligen Geistes, den auch die heilige Schrift nicht ersetzen kann, obwohl sie ein Medium für diesen Akt Gottes ist. Die Römischen sagen:[1] „Ja, wie können wir es wissen, was Gottes Wort ist und was recht oder falsch ist? wir müssen es lernen von dem Papst und den Concilien.“ Wohlan, laß sie beschließen und sagen, was sie wollen, so sage ich, du kannst deine Zuversicht nicht darauf stellen, noch dein Gewissen befriedigen, du mußt selber beschließen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben. Darum muß dir's Gott in's Herz sagen: „Das ist Gottes Wort,“ sonst ist's

[1] Luthers Werke von Walch XI, 1888.

ungeschlossen. Durch die Apostel, fährt er fort, habe Gott dasselbige Wort predigen lassen und lasse es noch predigen. Aber sage es auch der Erzengel Gabriel vom Himmel, so hilft's mich nicht, ich muß Gottes Wort haben, ich will hören, was Gott saget. Das Wort kann man mir wohl predigen, aber in's Herz geben kann mir's Niemand, denn alleine Gott, der muß im Herzen reden, sonst wird nichts daraus; denn wenn der schweiget, so ist's ungesprochen. Darum von dem Wort, das mich Gott lehret, soll mich Niemand bringen, und das muß ich so gewiß wissen, als daß drei und zwei fünf machen; daß eine Elle länger sei, denn eine halbe. Das ist gewiß und wenn gleich alle Welt dawider saget, weiß ich dennoch, daß es nicht anders ist. Wer beschleußt mich da? kein Mensch, sondern allein die Wahrheit, die so ganz gewiß ist, daß sie Niemand leugnen kann." Er stellt also die erreichbare Gewißheit von der christlichen Wahrheit ganz gleich dem Wissen von den sogenannten ewigen Wahrheiten,[1] und es ist daher bezeichnend, daß er die christliche Gewißheit auch wieder „Gewissen" nennt, was um so treffender ist um des sittlichen Gehaltes des Glaubens willen. Der Glaube ist ihm das Gewissen[2] in christlicher Potenz. „Die Vergewisserung ist fürnehmlich nöthig in christlicher Lehre, denn ich soll deß gewiß sein, was ich von Gott halten soll, oder vielmehr was er von mir halte. Es ist ein gräulicher Irrthum gewesen in der papistischen Lehre, damit sie bei den Leuten angerichtet haben, daß sie an der Vergebung der Sünde und Gottes Gnade zweifeln sollten.[3] Du sollst, haben sie gesagt, erkennen, daß du ein Sünder bist, und ein solcher Sünder, der seiner Seligkeit mit nichten kann gewiß sein. Hätte das Papstthum sonst keine Sünde und Irrthum gehabt, schon das wäre eine gräuliche Blindheit und Irrthum gewesen, daß sie gelehret haben, wir sollen immer

[1] Luthers Werke von Walch XIX, 128, 129: Unser Verstand giebt sicherlich ohne Betrug für, daß drei und sieben sind zehn und kann doch keine Ursach zeigen, warum das wahr sei und kann dazu nicht geläugnet werden, daß es wahr sei; nämlich er ist also selbst gefangen, indem er mehr von der Wahrheit gerichtet wird, denn daß er dieselbe richten sollte. Ein solcher Verstand ist auch in der Kirche, durch Erleuchtung des Geistes die Lehren zu urtheilen. — Gleichwie bei den Philosophen von gemeinen Begriffen Niemand urtheilet, sondern die andern alle werden durch sie gerichtet, also ist es auch bei uns von dem Sinne des Geistes, der alle Dinge richtet und wird doch von Niemand gerichtet 1. Cor. 2, 15.

[2] Luthers Werke von Walch XI, 1887; II, 2343; IX, 805; XVIII, 2060.

[3] Luthers Werke von Walch II, 1985—87.

hin und her im Zweifel gehen, wanken, ungewiß sein und an unserer Seligkeit zweifeln, denn solche Ungewißheit nimmt mir meine Taufe und Gottes Gnade Ps. 51, 12. 1 Cor. 9, 26. Hebr. 12, 12. 2 Petr. 1, 10. Röm. 14, 23. Darum soll man lernen, daß Gott kein ungewisser, zweifelhaftiger, oder wandelbarer Gott sei und der viel Bedeutungen habe und gleich wie ein ungewisses Rohr sei, sondern der nur einerlei Bedeutung hat und ganz gewiß ist, der da saget: ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, ich absolvire dich und spreche dich los." Gott sendet den Christen eben den Geist, den Christus hat, der auch Kind ist, daß sie zugleich mit ihm rufen: Abba, lieber Vater. Röm. 8, 15. Gal. 4, 1—8.[1] Dies Rufen fühlet Einer aber dann, wenn das Gewissen ohne alles Wanken und Zweifeln festiglich sich vermuthet und gewiß ist, daß nicht allein seine Sünden ihm vergeben sind, sondern daß er auch Gottes Kind sei und der Seligkeit sicher, und mit fröhlichem, gewissem Herzen in aller Zuversicht mag Gott seinen lieben Vater nennen und rufen. Dessen muß es gewiß sein, daß ihm auch sein eigen Leben nicht so gewiß sei und es eher alle Tode, ja die Hölle dazu leiden sollte, ehe es ihm das nehmen ließe und daran zweifeln wollte. Es mag wohl ein Streit hie sein, daß der Mensch fühle und sorge, er sei nicht Kind und empfinde auch Gott als einen zornigen, strengen Richter über sich. Aber in dem Kampf muß die kindliche Zuversicht endlich obliegen, sie zittre oder bebe, sonst ist Alles verloren. Wenn nun das Kain höret, so wird er sich segnen mit Händen und Füßen, für großer Demuth sagen: Ei, behüte mich Gott vor der gräulichen Ketzerei und Vermessenheit! sollt ich armer Sünder so hoffärtig sein und sagen, ich sei Gottes Kind? nein, nein, ich will mich demüthigen, und einen armen Sünder erkennen u. s. w. Diese laß fahren und hüte dich vor ihnen als den größten Feinden des christlichen Glaubens und deiner Seligkeit! Wir wissen auch wohl, daß wir arme Sünder sind, aber hier gilt nichts ansehen, was wir sind und thun, sondern was Christus für uns ist und gethan hat und noch thut. Wir reden nicht von unserer Natur, sondern von Gnaden Gottes, die so viel mehr ist, denn wir, so viel der Himmel höher ist denn die Erden. Dünket es dich groß sein, daß du Gottes Kind seiest, Lieber, laß dich's auch nicht klein dünken, daß Gottes Sohn

[1] Luthers Werke von Walch XII, 322. 323.

kommen ist von einem Weibe geboren und unter das Gesetz gethan, auf daß du ein solch Kind würdest. Groß Ding ist allesammt, was Gott wirket, darum machet es auch große Freude und Muth, unverzagte Geister, die sich für keinem Ding fürchten und Alles vermögen. Kains Ding ist enge Ding und machet eitel verzagte Angst-Herzen, die kein nütz sind, weder zu leiden noch zu wirken, fürchten sich vor einem Baumblatt 3 Mos. 26, 36.[1] Es giebt also eine persönliche Gewißheit, wir können fühlen das Rufen des Geistes im Herzen, denn es ist zugleich des eigenen Herzens Rufen und der Geist rufet aus voller Macht, d. i. mit ganzem, vollem Herzen, daß es Alles lebet und webet in solcher Zuversicht (Röm. 8, 16. 26.). Fühlst du das Rufen nicht, so ruhe nicht mit Bitten, bis daß Gott dich erhöret; denn du bist Kain und es stehet nicht wohl um dich. Zwar mußt du nicht begehren, daß solches Rufen allein und lauter in dir sei, deine Sünde schreiet auch und richtet ein Verzagen in deinem Gewissen an. Aber Christi Geist soll und muß das Geschrei überschreien, d. i. stärkere Zuversicht machen, denn das Verzagen ist 1 Joh. 3, 19—22. So ist nun dies Rufen des Geistes nichts anderes, denn ein mächtiges, starkes, unwankendes Zuversehen aus ganzem Herzen zu Gott als einem lieben Vater von uns als seinen lieben Kindern. Und mit dem kindlichen Geist ist beschrieben[2] die Kraft des Reiches Christi und das eigentliche Werk und der rechte hohe Gottesdienst, so in dem Gläubigen der heilige Geist wirket, nämlich das herzliche Anrufen Gottes und der Trost, dadurch das Herz von Schrecken und Furcht der Sünden erlöset, zufrieden gesetzt wird. Wo der Glaube Christi ist, da wirket der heilige Geist im Herzen solchen Trost und gewisse, kindliche Zuversicht. Das Zeugniß des heiligen Geistes ist eben dieses, daß durch sein Wirken unser Herz Trost, Vertrauen und kindliches Gebet hat. Daß wir uns für Gottes Kinder halten mögen, das haben wir nicht von uns, noch aus dem Gesetz: sondern es ist des heiligen Geistes Zeugniß, der wider das Gesetz und das Gefühl unserer Unwürdigkeit solches zeuget[3] in unsrer Schwachheit und uns dessen gewiß macht. Solch Zeugniß geht also zu, daß wir die Kraft des heiligen Geistes, so er durch's Wort in uns wirket, auch fühlen und empfinden, und unsere Erfahrung mit dem Wort oder Predigt übereinstimmt, denn das

[1] Luthers Werke von Walch XII, 324 und 1045 (zu Röm. 8, 12—17).
[2] Luthers Werke von Walch XII, 1044.
[3] Luthers Werke von Walch XII, 1046.

kannst du je bei dir fühlen, wo du in Noth und Angst Trost empfängst aus dem Evangelio, Zweifel und Schrecken überwindest, daß dein Herz festiglich schließen kann, du habest einen gnädigen Gott.[1]

Es ist aber nicht, wie man nach einzelnen Aeußerungen vermuthen könnte, das seine Meinung: daß wir nur bei uns selber beschließen oder decretiren sollen, wir seien Gottes Kinder, und daß die Gewißheit von dem Heil nur ruhte auf der Stärke des Entschlusses, uns als Gottes Kinder zu betrachten. So wenig ist ihm die Gewißheit des Heils nur ein subjectives, menschliches Werk, als er andererseits diese Gewißheit nur etwa außer uns verlegt in das gewisse, objective Wort, oder die gewissen sakramentlichen Zeichen der Gnade. Vielmehr eine Wirkung des objectiven Geistes ist ihm diese subjective Gewißheit, vermittelt durch das objective Evangelium, aber eine von dem Zeugniß, das im Evangelium ist, verschiedene Wirkung, obwohl mit ihm übereinstimmend, denn es erkennt sich der kindliche Geist in dem Evangelium wieder.[2] Würde nicht im Inneren ein Geisteszeugniß geschaffen, in welchem unser Selbstbewußtsein zum Zeugen unserer Gotteskindschaft wird, so bliebe unser Ich und das Zeugniß der Schrift außer einander, die Schrift wäre uns nur Gesetz und wir ohne das neue Bewußtsein.

[1] Luthers Werke von Walch VIII, 1030—1033 sagt er: Auf dem Apostelconcil war Gefahr, daß alle strauchelten, wenn nicht jene drei Männer ritterlich bestanden hätten. Keinem Concil hat Gott den heiligen Geist verheißen, sondern den Herzen der Christen. Hat doch auch Jakobus nicht ganz rein können bleiben und Petrus hat gestrauchelt (Gal. 2.). Darum muß ein Jeder sich selbst vorsehen, daß er der rechtschaffenen Lehre gewiß und sicher sei und stelle es nicht auf anderer Leute Erörtern und Schließen. Wo nicht, so soll dich der heilige Geist bald eine Schlappe sehen lassen. Sollt du selig werden, so mußt du des Worts der Gnaden so gewiß für dich selbst sein, daß, wenn alle Menschen anders sprächen, ja alle Engel Nein sagten, du dennoch könnest allein stehen und sagen: Noch weiß ich, daß dieß Wort recht ist. Die wider uns sind, meinen, wo der meiste Haufe hinfällt, da soll man hinnach. Denen halte entgegen, warum hier (Act. 15) über der Hauptsache des christlichen Glaubens dahinfallen die allerbesten Christen bis auf drei Personen. — Darum habe ich gesagt, daß ein jeglicher Christ der Sache so gewiß müsse sein, daß er in seinem Herzen fühle, was recht oder nicht recht sei (Joh. 10). Das Schaaf muß der Stimme seines Hirten gewiß sein, Augen und Ohren zuthun und nichts hören wollen, wie große, viele fromme weise Leute es seien. Thut es dasselbige nicht und will erst hören, was endlich geschlossen wird, ist es schon verführt hinweg vom Hirten. Gott lässet es zu, daß du deinen Glauben stärkest durch frommer Leute Zufallen, die es mit dir halten; nimm es an, verlaß dich aber nicht darauf.

[2] XII, 435. §. 95.

Aber andererseits straft er auch die falsche Sicherheit, das Afterbild der göttlichen Gewißheit des Heils, die securitas statt der certitudo bei den stolzen Geistern, welche die Schrift verachten.[1] Sie verachten das Wort, wodurch Gott tröstet und stärket. Demgemäß ist das der königliche Weg, zum Bewußtsein der Kindschaft zu gelangen, daß der Glaube des von seiner Sünde geängsteten und vom Heilszweifel bewegten Menschen zuerst sei nehmender Glaube. Was genommen wird, das ist das Evangelium (das dem Glauben seinen Gegenstand, vor allem die Sündenvergebung vorhält und darbietet), womit der heilige Geist sich verbindet, um, wo und wann er will durch Locken und Ziehen des Menschen zum Vater das Annehmen zu bewirken. Der annehmende Glaube ist darum noch nicht der gewisse, sondern nur der vertrauende Glaube, sei es auch mit Zagen. Nun ist es des heiligen Geistes Werk, den angenommenen Inhalt auch kräftig und lebendig wirksam, ja zu eigen zu machen und dem annehmenden Glauben die Gewißheit von Heil, Friede und Freude in dem Bewußtsein der persönlichen Rechtfertigung zu geben und eine neue selbstbewußte Creatur zu pflanzen. So hat das Heil sein Ziel erreicht in dem selbstständigen Gebilde des neuen Menschen, der nun nicht mehr bloß vom Hörensagen, von fremder Autorität her, auch nicht bloß um der Autorität der Schrift willen, noch bloß durch eigenen Beschluß weiß von der eigenen Erlösung und von Christo als Erlöser, sondern aus eigener Erfahrung, der Wirkung des objectiven heiligen Geistes und der Heilskraft des uns Christum bringenden Wortes, wodurch das vorläufig vertrauende, hoffende Annehmen nun zur seligen Gewißheit, zu einem selbstständigen Wissen von Christo, seiner Hoheit und seinem Verdienst geworden ist. Und nun erst ist auch der heiligen Schrift, ihrem **Inhalt** die eigentliche Beglaubigung an unserm Herzen geworden, eine göttliche Gewißheit von der Wahrheit dieses Inhalts angezündet von Gott durch die Erleuchtung seines Geistes und unendlich höher, als ein Schriftglaube, der nur Annahme des kirchlichen Canon und Vertrauen auf die Richtigkeit des Urtheils der Kirche über die Schrift ist.

Von dem annehmenden Glauben gilt, wenn er sagt, er sei ein herzlich, einfältig Vertrauen auf Christus; er gebe Gott seine Ehre, er sei Erfüllung des Grundgebots, keine Abgötterei zu treiben,[2] ja er sei im Keim

[1] XII, 938.
[2] XIII, 2454; IV, 1068 f.; VIII, 2040, vgl. Apologie S. 70 ed. Hase.

die Erfüllung aller Gebote Gottes, er sei der wahre Gottesdienst und das wahre Opfer.[1] Von dem Glauben, der vertrauend genommen hat, aber sagt er, er sei im steten Stande der Besserung; er sei schon fromm und selig, gefalle Gott so wohl, weil er seinen Glanz von Christo erhalte; wie Christus Gott gefalle, so gefallen die Gläubigen Gott; denn die Seele wird durch Christus wieder Gottes Ebenbild,[2] dem Worte gleich, daran sie hänget. Dem nehmenden Glauben wird zu Theil die Befreiung von Schuld und Gesetz, die Wiedergeburt, die Erlösung von Strafe, Sünde, Tod.[3] So ist der Glaube also rechtfertigend,[4] aber nicht eigentlich an ihm selber um seiner Kraft oder Tugend willen, sondern um dessentwillen, der nun zu ihm gehört und gerechnet wird, Christi.[5] Nicht die Kraft des annehmenden Vertrauens ist der Grund der Rechtfertigung, sondern auch ein schwacher Glaube ist Glaube, wenn er zitternd den Inhalt erfaßt, der rechtfertigende Kraft hat. Ebenso besteht Rechtfertigung und Wiedergeburt ihm nicht im Fühlen und Empfinden der Seligkeit, sondern auch wo wir solche Gefühle nicht haben, kann doch eine Gewißheit da sein im Vertrauen auf Christus.[6]

Die Gewißheit, welche der Glaube durch den heiligen Geist und des Wortes Vermittlung erhält, beschränkt aber Luther nicht auf die Gewißheit von der Sündenvergebung, wiewohl ihm diese die Grundlage aller christlichen Erkenntniß ist, sondern das ganze geistige Leben erhält durch sie Halt und Gehalt. Das Reden und Handeln, Meditiren und Lehren, alles soll geschehen in göttlicher Gewißheit.[7] Keiner soll etwas reden als Prediger, er sei denn gewiß, daß er es rede als Gotteswort. „Wir müssen in solcher Sicherheit stehen, daß Gott in uns rede und wirke, daß unser Glaube sagen könne: das ich da geredet und gethan habe, das hat Gott gethan und geredet, also daß ich auch darauf sterbe, sonst, wenn ich meiner Sache nicht gewiß bin, steht sie auf Sand, denn also hat es Gott verordnet, daß unser Gewissen müsse auf eitel Felsen stehen." Der wahre Glaube,

[1] XI, 945. 1018 ff.; 2040.
[2] I, 622; X, 2220 ff.; XI, 1555. 1526.
[3] XI, 853 ff.; 1569 ff.
[4] I, 1140 ff.; VI, 2315 ff.; XII, 644 ff.; 2089; XVI, 1432.
[5] VIII, 1729; XII, 319.
[6] VI, 715 ff.; vgl. Köstlin a. a. O. II, 467 ff.; 508.
[7] IX, 804 über 1. Petr. 4, 11.

sagt er, hat ein sehr scharfes Gesichte;[1] ein blindes und doch helles Erkenntniß,[2] er richtet Alles und, weil er allein wahre Gotteserkenntniß hat,[3] und allein in die Geheimnisse des Reiches Gottes einschaut, so verdunkelt er das Licht der Vernunft.[4] Er ist ein heller Spiegel und ein beständiger Anblick Christi.[5] Der Glaube macht frei von der Unmündigkeit unter den Lehrern, denn die Gläubigen sollen selbst Urtheil haben; der Glaube ist Meister, Richter und Regel aller Lehre und Weissagung.[6]

So bestimmt fordert er also die eigene göttliche Gewißheit durch den heiligen Geist, daß wir nach ihm auch damit nicht sollen befriedigt sein, daß ein Apostel etwas sage (vgl. Gal. 1, 8); der Inhalt des Wortes steht für sich selber ein und macht sich nicht abhängig von dem Ansehen irgend einer Creatur. Daraus ergiebt sich nun die Stellung, die Luther dem Glauben im Verhältniß zur heiligen Schrift beilegt.

Erstens. Der Glaube und er allein legt die heilige Schrift aus. Zwar hat Luther keineswegs eine geistliche Auslegung im Gegensatz zur grammatischen gewollt; im Gegentheil zeigt sich die Schärfe und Einfalt seines wissenschaftlichen Blickes darin, daß er wie Calvin gegen den herrschenden, vierfachen Schriftsinn der Scholastik lehrt: Der grundgute theologus werde nur durch den Buchstabensinn (sensus litteralis) erzeugt, nicht durch den allegorischen, anagogischen und tropologischen, wiewohl er selbst für erbauliche Zwecke auch zu allegorischer Schriftbehandlung nicht selten übergeht. Der heilige Geist sei der allereinfachste Schreiber und Redner, daher auch seine Worte nicht mehr, denn einen einfältigsten Sinn haben können,[7] welchen wir den schriftlichen oder buchstäbischen Zungensinn nennen.[8] Wer einen andern Sinn will, als den Wortsinn, den nennt er einen Spaziergeist und Gemsensteiger. Daher war es für ihn grundsätzliche Nothwendigkeit, der Pflege der Sprachenkunde die größeste Sorgfalt zuzuwenden.

[1] XI, 3083; XII, 12.
[2] III, 323.
[3] VIII, 2066.
[4] VIII, 2353 ff.; X, 19.
[5] XII, 579; VIII, 2353.
[6] XXII, 268 ff.
[7] XVIII, 1602.
[8] I, 2075 ff.; XII. 1111.

Es ist wieder das Glaubensprincip, das mit der Grammatik und Philologie sich zusammenschließt, um gegen Verfälschung des aufzunehmenden Inhaltes sicher zu sein. Gleichwohl aber bleibt es ein Geistliches, was sich im Elemente des Buchstabens zum Ausdruck gebracht hat; darum kann die Schrift nur von verwandtem Sinn und Geist verstanden werden. Das zum Heil Nothwendige ist für Alle, die geistlich gerichtet sind, verständlich und die Ungleichheit an Bildung und philologischer Kunst der Auslegung hebt sich durch diese Deutlichkeit (perspicuitas) der Schrift im Wesentlichen doch wieder zur Gleichheit auf. Aber mehr sieht der schon gegründete Glaube, das Geistliche wird vernommen von geistlichen Menschen. [1] Der Glaube ist gleichsam das Auge, nach welchem die Schrift sucht, um sich darin zu spiegeln, und der Mund, um ihren Inhalt auszusprechen. Der gläubige Mensch ist das Organ, welches die heilige Schrift sich schafft, um durch dasselbe sich selbst auszulegen. In dem Glauben, als einem lebendigen Spiegel ist ein Verstehen des Schriftinhalts als der Wahrheit gesetzt, daher es auch nicht bei einem todten Reflectiren der Strahlen bleibt, die von der Schrift in den Geist hineinfallen; dem Glauben ist ein erkennendes Reproduciren des Wortes möglich, das nicht bloß todtes Echo der Schrift, sondern bewußt und frei, obwohl treu, ist. Ebenso wenig aber soll der Ausleger die heilige Schrift nach der Norm irgend eines menschlichen Inbegriffes der Lehre erklären, nenne man ihn apostolisches Symbolum, oder regula, analogia fidei, oder Kirchenlehre. Wer behauptet, es bedürfe zu richtiger Schrifterklärung einer solchen von Menschen beigegebenen Norm, der leugnet die perspicuitas scripturae sacrae. Vielmehr ist nur eine analogia scripturae sacrae anzunehmen, d. h. Schrift kann der Schrift nicht widersprechen, sondern aus den wirklich canonischen Bestandtheilen des Codex bildet sich dem gläubigen Schriftforscher eine Einheit, ein gleichartiges Ganzes, und dieses ist die Glaubensanalogie (analogia fidei), wonach auch der kirchliche Gemeinglaube zu messen ist. Das Gegentheil wäre ein Herabdrücken der Schrift unter die Kirche, während doch Gottes Wort es ist, was die Kirche macht, nicht umgekehrt. [2]

Noch deutlicher tritt **zweitens** die relative Selbstständigkeit des Glaubens im Verhältniß zur Schrift darin hervor, daß, nachdem der Glaube vom heiligen

[1] III. 21; IX, 857 ff.; 1391; X, 451; XI, 256; XII, 1109.
[2] XIX, 128 ff.; 1319; XX, 1257. 2096.

Geist durch das Wort angezündet ist, dieser zweitens das Recht und die Aufgabe hat, die ihm zu eigen gewordene Erkenntniß zu entfalten und anzuwenden, wobei es nur auf die richtige Ableitung von dem wahren Glauben, nicht aber auf die wörtliche Nachweisbarkeit des Abgeleiteten in der Schrift ankommt. Auch die christliche Predigt, Hymnologie, Kunst wirket als Gottes Wort, muß aber stets an dem kanonischen Wort der Schrift sich messen lassen.

Endlich aber drittens am deutlichsten tritt die relative Selbstständigkeit des Glaubens selbst der Schrift gegenüber in der Kritik hervor, die Luther in Betreff des Kanon dem Glauben zuschreibt, und die er in reichem Maaße geübt hat. Es ist schon oben erwähnt, daß er dem Brief des Jacobus, ohne ihn für unächt zu halten, doch die Kanonicität abspricht, wobei er auch geblieben ist. Aehnlich wenigstens stellt er sich zum Brief an die Hebräer und zur Apokalypse, wenn er auch später (1545) über die letztere etwas günstiger urtheilt. Ja selbst von einem Beweis des Apostels Paulus im Galater-Brief sagt er, daß er zum Stich zu schwach sei. Es macht ihm keine Noth, zuzugestehen, daß in äußeren Dingen nicht nur Stephanus, sondern auch heilige Schriftsteller Ungenaues enthalten. Was das alte Testament betrifft, so fällt ihm seine Geltung nicht durch das Zugeständniß,[1] daß mehrere dieser Schriften durch umarbeitende Hände hindurchgegangen seien; was es thäte, fragt er, in Beziehung auf den Pentateuch, wenn ihn auch Mose nicht selbst geschrieben hätte? und in Beziehung auf die Propheten sagt er, sie haben Moses und einander studirt, daraus sind dann ihre Bücher entstanden, indem sie ihre Gedanken vom heiligen Geist eingegeben aufgeschrieben haben. Ob aber dieselbigen guten und treuen Lehrer und Forscher der Schrift zuweilen auch mitunter viel Heu, Stroh und Holz und nicht eitel Gold, Silber und Edelsteinen baueten, so bleibet doch der Grund da, das Andere verzehret das Feuer des Tages, denn also thun wir auch mit den Schriften Augustini u. s. f. Im alten Testament stellt er die Genesis ganz besonders hoch, sie ist der Brunnen, daraus unter Eingebung des heiligen Geistes alle späteren Propheten geflossen;[2] unter den historischen Büchern sei den Büchern der Könige weit mehr zu glauben, als den

[1] Vgl. Herzog theol. Realencyclop. VIII, 609; Köstlin, Luthers Theol. II, 262. 276 ff.; Erl. Ausg. VIII, 23; LXIII, 970.

[2] Luthers Werke von Walch XIV, 172 ff.

Chronicis; der Ecclesiastes sei verfälscht und stamme nicht von Salomo, gehe auf Socken u. s. w. Auch das Buch Esther sieht er als nicht kanonisch an, er möchte, es wäre wie die Bücher der Maccabäer nicht vorhanden, denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unatt.

Der Kanon ist von der Kirche gebildet, sie kann gefehlt haben in der Aufnahme einer Schrift, und der Glaube darf nicht ohne weiteres oder blindlings auf das kirchliche Urtheil hin etwas für kanonisch halten, sondern er hat erst zu prüfen. Darum werden die Apokryphen alten Testamentes, obwohl die Kirche sie als kanonisch angenommen, aus dem Kanon gewiesen. Und auch in Beziehung auf das neue Testament hängt die von ihm angenommene Reihenfolge der Schriften mit seinem kritischen Urtheil zusammen, ein nicht kleiner Theil derselben erhält eine secundäre, deuterokanonische Stellung, die auch, so lange das kritische Bewußtsein nicht erloschen war, bis in das siebzehnte Jahrhundert hinein fortdauerte. [1]

Jene Prüfung durch den Glauben kann auch zum Resultat haben, daß die eine Schrift höheren Werth als die andere hat und eine höhere Stufe der Inspiration darstellt, womit aufs deutlichste auch seine Anschauung von der Inspiration als eine historische und lebensvolle sich bekundet. Denn das Obige zeigt, daß er nicht bloß Göttliches, sondern auch Menschliches, ja auch solches in der Schrift anerkennt, was nur menschlich ist. So ist von dem deutschen Reformator ein Unterschied zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift nicht bloß in Beziehung auf die Form, sondern auch auf den Inhalt unzweifelhaft angenommen. Im neuen Testament nennt er das Evangelium des Johannes das einzige, zarte Hauptevangelium, den andern drei weit vorzuziehen, wie auch über diesen die Briefe Pauli und Petri hoch stehen. In Summa Johannis Evangelium und erster Brief, Pauli Briefe, sonderlich zu den Römern, Ephesern und Galatern und Petri erste Epistel das sind die Bücher, die Christum zeigen und Alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist.

Bei solcher Auffassung der heiligen Schriften kann er sagen: [2] Also, wenn Einer dich dränget mit Sprüchen, die von den Werken reden, und die du nicht zusammenbringst mit den andern, sollt du sprechen: darum, weil Christus selbst der Schatz ist, darum ich erkauft und erlöst bin, frage ich

[1] **Bleek**, Einleit. in's N. T. 1862, Vorbemerkungen.

[2] Luthers Werke von Walch VIII, 2138 ff. Comm. z. Galat., Erl. A. I, 387.

gar nichts nach allen Sprüchen der Schrift, die Gerechtigkeit der Werke damit aufzurichten und des Glaubens Gerechtigkeit darnieder zu legen. Denn ich habe auf meiner Seiten den Meister und Herrn über die Schrift, mit dem will ich's halten und weiß, er wird nicht lügen, noch mich verführen, und dich immerhin feindlich lassen schreien, daß die Schrift wider einander sei. Wiewohl es unmöglich ist, daß die Schrift wider sich selbst sein sollte, ohne allein daß die unverständigen, groben und verstockten Heuchler also dünket. Darum magst du hernach sehen, wie du die Sprüche mit einander reimest, von denen du sagest, sie stimmen nicht überein; ich halte es mit dem, der der Schrift Herr und Meister ist. Hörest du wohl, fährt er fort, du pochest fast mit der Schrift, welche doch unter Christo als ein Knecht ist, und führest sie dazu nicht ganz noch das beste Theil daraus. — Daran kehre ich mich gar nichts; poche immerhin auf den Knecht, ich aber troße auf Christum, der der rechte Herr und Kaiser ist über die Schrift, der mir Gerechtigkeit und Seligkeit durch seinen Tod und Auferstehung verdient und erworben hat; denselben habe ich und bleibe an ihm.

Aber neben solchen kühnen Sätzen behauptet er ebenso bestimmt

B. Die wesentliche Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der heiligen Schrift gegenüber von dem Glauben und der Kirche.

Die Nothwendigkeit dieser selbstständigen Stellung der Schrift erhellte für ihn einmal besonders aus der Geschichte. Die römische Kirche hatte ein warnendes Beispiel davon gegeben, wie leicht die mündliche Tradition sich verunreinigt und wie dann der fortdauernde Glaube an die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche nur einer Verhüllung und Rechtfertigung des Irrthums dienen muß, indem er zur Gewaltthätigkeit gegen die heilige Schrift ausschlägt, als hätte sie statt der Selbstauslegung ihr Licht von der Kirche zu holen. Diese Gefahren der subjectiven Willkür, die dadurch nicht abnehmen, vielmehr wachsen, daß eine große, collective Person, die Kirche, sich an die Stelle der wahren Objectivität und Gottes setzt, hat Luther auch da erkannt, als der geisttreiberische Subjectivismus sich in protestantisches Gewand hüllte. Er hat aufs klarste die wesentliche Identität des schwärmerischen oder enthusiastischen und des römischen Irrthums durchschaut: „Papatus simpliciter est merus enthusiasmus." Zur Sicherstellung nun der wahren christlichen Objectivität, von der die Kirche wie der Einzelne abhängig

ist, sofern sie christlich sein wollen, ist ihm die heilige Schrift nothwendig; und eben zur Ausschließung der Willkür auch von der Auslegung fordert er die grammatische, nach objectiven allgemeinen Sprachgesetzen verfahrende Auslegung des Glaubens. Es ist sodann besonders merkwürdig, daß er nicht bloß in der Sünde und Schwachheit des Menschen, sondern schon im Wesen des Glaubens, der noch nicht Schauen ist, aber sich an die geschichtliche Offenbarung Gottes hält, den Grund von der Nothwendigkeit heiliger Schrift sieht. Alle wahre Wiedergeburt ist ihm vermittelt und bedingt durch Wort, Sakrament und die christliche Gemeinschaft; diese Alle aber sind Werke des erschienenen Christus und durch sie allein ist die Wiedergeburt mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi in Zusammenhang. Die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die in Christi Person ist, ist eine geschichtliche sich fortsetzende Macht geblieben durch das Wort von Christo. Zwar tritt dieses nicht an die Stelle des Fortwirkens Christi, aber Er handelt durch sein Wort, und die seit Christi Auffahrt verlorene, sinnliche, historische Gegenwart seiner Person hat sich an dem sichtbaren Wort und Sakrament ein sinnlich Denkmal und Surrogat geschaffen. So ist es zu verstehen, wenn er sagt, daß die h. Schrift die σὰρξ Χριστοῦ sei, wenn er von der gegen das äußere Wort gleichgültigen Lehre von dem inneren Wort Auflösung der Christologie fürchtet, sei es in doketischer, oder ebionitischer Weise. Er sagt, daß wir nur durch jene historischen Werke Christi nach so viel Jahrhunderten an den historischen Christus selbst anknüpfen können, daß daher, wer die Schrifturkunde von Christo und das Sakrament verachtet, eigentlich die Grundlagen der Kirche, die Erkennbarkeit Christi aufhebt, was das Christenthum verflüchtigen muß. Nach dieser Seite nennt er das Schriftwort, den rechten Stern, der Christum wahrhaftig zeiget, [1] die Windeln oder die Krippe, darin Jesus gelegt ward, [2] und sagt: In dem apostolischen Munde liegt Christi Leiden und Auferstehung sammt dem Himmel und ewigen Leben; Christus hat es hineingelegt. Unser Herr Jesus Christus hat die Vergebung der Sünden ins Wort gefasset; [3] das ist eine Einfassung des ewigen Wortes, dadurch es dem Menschen nahe kommt (s. o. S. 216 ff.). Und über den inneren Zusammenhang zwischen dem Wort und der Sache, von der es zeuget, sagt

[1] Luthers Werke von Walch XIII, 313.
[2] XXII, 87 ff.
[3] XIII, 1188 ff.; 1198.

er:[1] Glaube und Wort sind bei uns nicht ohne die Sache. Bei den Schwarmgeistern findet er die Verbindung des ewigen Wortes und des Schriftwortes aufgelöst und dadurch die bleibende Offenbarung des ewigen Wortes für die Menschheit bedroht; mit dem Wort, das den Menschen äußerlich nahe gebracht wird, sieht er die Gnade eingegangen in das Gewand der Einzelheit und Endlichkeit, um mit den Menschen zu handeln, sie zu erheben in das göttliche Leben. Er sieht in dieser Einfassung wie in der Darbietung des Wortes eine gnadenreiche, göttliche That und ist daher entrüstet, wenn er die Predigt des Evangeliums einen leeren Schall und Laut nennen höret, oder wenn ein sogenanntes inneres Wort dem äußeren so entgegengestellt wird, als enthielte jenes einen anderen Inhalt, als dieses, oder als wirkte es unabhängig vom äußeren, statt durch dasselbe. Das äußere Wort ist nicht bloß ein Schall, sondern hat einen Sinn. Es ist ihm aber auch nicht bloß Zeichen eines Sinnes, sondern auch Ausdruck der nahenden, gegenwärtigen Gnade, gleichsam der geschichtliche Leib, den die Gnade ihrem geschichtlichen Wesen gemäß sich gab, und so hat die Schrift durch ihren Sinn oder Inhalt auch eine Kraft (efficacia) bei sich. Gott redet durch das Wort, sagt er,[2] das Wort Gottes ist das Instrument, dadurch Gott die Rechtfertigung anfähet. Es ist Gottes Wille und Vorsatz zu den Menschen nicht anders zu reden, als durch das Instrument des äußeren Wortes.[3] Zwar den Unterschied des schöpferischen, wesentlichen, lebendigen Wortes Gottes von dem Wort in der Schrift hält er fest und schließt eine zauberische Wirksamkeit des äußeren Wortes schlagend durch die Erinnerung aus, daß das Schriftwort nicht bei Allen schöpferisch wirkt. Aber das schöpferische Wort will nicht wirken ohne das äußere Instrument. Daß er dabei der h. Schrift Klarheit (perspicuitas, semet ipsam interpretandi facultas) für alle zum Heil nothwendigen Dinge beilegt, ist schon (unter A) besprochen. Seine Meinung ist dabei ferner nicht, daß Gottes Wort allein in der heiligen Schrift sei, so wenig als daß in dem kirchlichen Kanon nichts als Gottes Wort sei. Das Erste ist das wesentliche Wort (λόγος), Gott so gleich, daß in diesem Wort die ganze Gottheit darinnen ist; dieses Wortes Sprecher ist Gott. Das wesentliche Wort ist aber auch selbst sprechendes

[1] XVII, 1908.
[2] XXII, 92 ff.
[3] XXII, 92. Köstlin a. a. O. II, 252. 286 ff.

Wort; alle Creaturen sind eitel lebendige Zeichen des Wortes Gottes.[1] Jedoch ist das göttliche Sprechen in der Welt ein verschiedenes. Immer ist's ein Offenbaren, aber ein Anderes ist, ob Gott mit seinem Sprechen nur seine Macht oder Heiligkeit offenbart, oder auch Gnade und Wahrheit. Erst letzteres ist Offenbarung Gottes im volleren Sinn, denn Gott ist, wie der deutsche Name besagt, der Gute. Darum ist erst in dem Fleisch gewordenen wesentlichen Wort die Offenbarung Gottes nach seinem Herzen, gleichsam das Wort aus der innersten Tiefe seines Herzens gegeben. Die heil. Schrift aber ist das Zeugniß von dieser vollkommenen Offenbarung, und so bringt sie uns das Wort Gottes. Aber doch ist das Wort Gottes nicht in der heiligen Schrift aufgegangen. Christus bleibt das wesentliche Wort, wirkend durch den heiligen Geist, und zu ihm soll das Wort der Schrift führen. Aber auch in den Gedanken und geistlichen Werken des Glaubens will Luther Wort Gottes sehen. (S. oben S. 233 über 1. Petr. 4). Was der Gläubige aus Christi Geist heraus redet und thut, ist ein Wort Gottes, noch mehr, als was die Creatur ist und hervorbringt; denn was vom Geist geboren wird, das ist Geist. Daher nennt er an vielen Stellen die Predigt, die doch durch Menschen geschieht und nicht bloß in Schriftworten, die reine Lehre, die heiligen Lieder und Gebete der Kirche, auch Worte Gottes. Darum kann er auch der christlichen Wissenschaft, Kunst und Predigt eine so hohe und freie Stellung einräumen, und wenn eine spätere Zeit diese ewige Selbsterneuerung und Verjüngung, dieses Fructificiren des Wortes im Geiste der Gläubigen vergessen, ebendamit aber die heilige Schrift leblos als bloßes Gesetz aufgefaßt hat, so hat dagegen Luther den freien Strom des heiligen Geistes in der Kirche, diese wahre Tradition, durch seine Lehre von der Schrift nicht dämpfen wollen.

Aber allerdings ist ihm andererseits die heilige Schrift die einzige Erkenntnißquelle dafür, was die lautere ursprüngliche Verkündigung der Apostel Christi war, die einzige Regel und Norm dafür, was christlich ist. Darum will er,[2] daß Alles gemessen werde an dem Worte Gottes in der Schrift, und obwohl er dem Glauben auch eine eigene Erkenntniß und Gewißheit von der Wahrheit zuschreibt, so will er doch, daß, was aus dem

[1] XI, 217; XXII, 871.
[2] XXII, 87 ff.

Glauben abgeleitet und entwickelt wird, sich dem Richtmaaß der heiligen Schrift unterstelle.[1]

Zwar übt der Glaube die Kritik auch über den Kanon, aber Luther meint nicht, daß er etwas zu Gottes Wort machen könne, was es nicht ist, noch daß er dem, was Gottes Wort ist, diesen Charakter nehmen könne, sondern der Glaube hat nur der heiligen Schrift, die es ist, zur Anerkennung der Einzigkeit ihrer Würde und Autorität zu verhelfen. Freilich liegt da die Frage nahe, wie Luther jene Zugeständnisse an die Kritik, jene Unterschiede im Werth der heiligen Schriften machen und doch das unbedingte Vertrauen auf sie festhalten, ja sie zur Norm auch für den Glauben machen kann, der doch über ihre Kanonicität zu richten Recht und Pflicht haben soll? Dieß führt auf das Dritte.

C. Die innere Zusammengehörigkeit von Schrift und Glauben unbeschadet ihrer relativen Selbstständigkeit.

Zwar findet sich bei Luther keine zusammenhängende und bestimmt ausgeprägte Lehrausbildung darüber; aber doch sind beide Seiten des evangelischen Princips ihm innig zusammengeschlossen durch den Takt einer gesunden Glaubenserkenntniß.

Wort und Glaube, Glaube und Wort sind es, die Luther in entscheidenden Augenblicken und wo es sich um das letzte Princip handelt, immer zusammenstellt.[2] Aber wie geht nun Beides zusammen, daß der Glaube in seiner Gesundheit abhängig ist von der heiligen Schrift, und daß er doch ihr so selbstständig gegenübersteht, daß er selbst ein Wort sprechen muß über die Kanonicität einer Schrift? Wenn zur Glaubensgewißheit auch der Schriftglaube gehört und nicht bloß Glaube an das verkündigte Evangelium, wie reimt sich die Gewißheit des Glaubens mit den offen zu lassenden kritischen Untersuchungen über die heilige Schrift? muß nicht die Glaubensgewißheit suspendirt werden durch die Ungewißheiten, die sich in Betreff einzelner Schriften des Kanon ergeben, die von historisch kritischen Untersuchungen, nicht aber vom Glauben abhängig sind? muß nicht der auf Schrift sich stützen wollende Glaube dadurch, daß keine Schrift von kritischen

[1] Artic. Smalc. Verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. S. 308.

[2] VI, 2371; VIII, 2655; XVII, 1908; XX, 1017. 1138. 1157. 1189. 1385.

Untersuchungen ausgenommen werden darf, sich berührt und erschüttert, oder gar in der Luft schwebend fühlen? Wird ferner nicht das allgemeine Priesterthum der Gläubigen durch das Schriftprincip nothwendig verletzt, indem der Glaube entweder von gelehrten Forschungen, die nur Sache Weniger sind, abhängig gemacht, oder aber blindlings an den von der Kirche aufgestellten Kanon, also auf die kirchliche Autorität verwiesen wird? Einerseits wird dem Glauben als christlichem angemuthet Hingebung an die Schrift als eine zur Autorität berechtigte, andererseits, wenn er über sie urtheilen soll, muß er, scheint es, sich über sie stellen. Zunächst ist hier die Meinung zu beseitigen, als sei der menschliche Geist überhaupt und nicht vielmehr der Glaube zu dem dogmatischen Urtheil befugt, ob eine Schrift als kanonisch gelten könne. Freilich scheint da ein Cirkel zu drohen. Um auf sittliche Weise zum Schriftglauben zu kommen, muß eine gewisse Erkenntniß der Wahrheit vorangehen; andererseits scheint der Glaube, aus welchem die Erkenntniß der christlichen Wahrheit kömmt, eine Unterwerfung unter die Schrift zu involviren, nach welcher die Kritik keine Stelle mehr hat. Die Auflösung wird zu untersuchen haben, ob nicht die heilige Schrift, die es ist, durch ihren Inhalt für den erst zu stiftenden Glauben als Gnadenmittel und Anlockung zum Glauben eine Bedeutung haben könne, ohne schon autoritative Norm so zu sein, wie für den gestifteten Glauben: ferner wie sich mit der inneren Freiheit des Glaubens die Anerkennung einer Norm reime.

Im Allgemeinen ist vorauszuschicken, daß Glaube und Schrift für Luther nicht disparate Größen sind, die einander hindern, oder gar ausschließen; vielmehr gehören sie ihm innig zusammen; Beide haben ja gleichen Ursprung in dem heiligen Geist, der von Christus ausgeht; wie können sie sich stören oder feindlich sein?

Der nähere Verlauf der Vermittlung von Wort und Glauben ist aber dieser: Drei Factoren wirken nach Luther zum Heil des Menschen zusammen und erst durch ihr Zusammenwirken entsteht das lebendige Gebilde der neuen Persönlichkeit. Diese Factoren sind: der heilige Geist, das Wort, der Glaube. Ihr Resultat, das Heil, wirkt nicht das Wort der Kirche, oder der heiligen Schrift für sich ohne den heiligen Geist; Gott ist nicht in das Wort verwandelt, sondern schwebt über ihm als seinem Mittel, und macht das Wort wirksam. Er wirkt aber auch nicht ohne Mittel des Wortes weder mit äußerer, noch innerer Magie. In dem Worte bietet sich dar, was geglaubt

werden soll und damit ist für den Glauben Raum gelassen, ja derselbe erwartet. Aber auch das subjective Nehmen für sich macht nicht das Heil, sondern das Heil giebt sich dem Glauben, der es ergreift, und daraus wird Heilsgewißheit; das Wort hält das Object des Glaubens vor und zieht durch Kraft des heiligen Geistes den Menschen an, daß er bußfertig nehmen will. Hat er angenommen, so läßt der heilige Geist aus dem angeeigneten Inhalt Frieden und Heilsgewißheit sprießen. Hieraus ergiebt sich Luthers Lehre von dem inneren Verhältniß zwischen Schrift und Glauben. Die heilige Schrift weist durch sich selbst auf den Glauben, dessen Entstehung sie als Gnadenmittel dienen will; sie will für ihren Inhalt, die Wahrheit, auch die neue Daseinsform haben im Menschen, als geglaubte, und bedarf des Glaubens für ihre Erhaltung, kritische Feststellung und Auslegung. Wiederum auch der Glaube weiset durch seinen Begriff auf die heilige Schrift und ihre Autorität hin. Betrachten wir Beides.

Erstens: Die heilige Schrift fordert ja nach Luther nicht bloß die gedächtnißmäßige, oder intellectuale, aber unpersönliche Aufnahme (fides historica und assensus); sie will vom Menschen ein eigenes, bejahendes Urtheil ihres Werthes vermittelst persönlicher Glaubenserfahrung, was nur möglich, wenn der Glaube vertrauensvoll sich ihr hingiebt und erschließt. Sie fordert das vertrauende Hinnehmen, die persönliche That, die gläubige Beziehung des von ihr verkündigten Heils auf die Persönlichkeit, damit sie die Glaubensgewißheit durch die Kraft des aufgenommenen Inhaltes wirke. Zu dieser vertrauenden Hingabe nun, deren Frucht erst die Heilserfahrung und Glaubensgewißheit ist, ist nicht etwa blinde, also sittlich zweideutige Hingabe und Unterwerfung erforderlich. Ebenso wenig auch schon die Art der Gewißheit von dem Inhalt oder der Autorität heiliger Schrift möglich, die durch den angeeigneten Inhalt vermittelt wird. Vielmehr erst dem Glauben, der Christum ergriffen hat, wohnt volle, göttliche Gewißheit bei. Aber dennoch kann durch die Macht der vorbereitenden Gnade und die anziehende Wirkung des (als historisch glaubwürdig vorausgesetzten oder nachgewiesenen) Schriftinhaltes, also durch das wenn auch vermittelte Wirken der heiligen Schrift als Gnadenmittel, eine Gewißheit von der Pflicht zu glauben sich bilden, welche jeder andern religiösen, oder sittlichen Gewißheit dieser Stufe gleich, ja insofern ihr überlegen ist, als die Abhängigkeit

alles gedeihlichen Fortschreitens von der Erfüllung der Glaubenspflicht erkannt wird. [1]

Aber vollends mit dem neuen Bewußtsein, das die Heilserfahrung des Glaubens mit sich führt, ist sodann auch das Auge da, dem die heilige Schrift sich erschließt, nachdem der Mensch für sie erschlossen ist. Nun erst vermag der Mensch ihre Größe und Fülle zu würdigen und zu verstehen in freier Lust und Unterwerfung, jetzt erst kann der Glaube als Werkzeug ihr leisten, was sie braucht. Da der Glaube ein Auge hat für das, was christlich ist, unterscheiden kann, was wider Christus und was für ihn, so kann ihm ein Recht der Kritik des kirchlichen Kanon nicht bestritten werden; enthielte eine Schrift nicht Christum, fehlte ihr dieses Centrum, so wäre sie nicht heilige Schrift. Der entscheidende Grundsatz dafür, ob eine Schrift als kanonisch zu gelten habe, liegt Luthern in dogmatischer Beziehung bekanntlich darin, ob sie auch Christum treibe. Eine Kritik nicht aus Willkür, sondern aus objectiven dogmatischen Gründen will er also dem Glauben zugewiesen wissen und zwar abgesehen von historischen Untersuchungen über Echtheit und Integrität. Damit geht er nicht dazu fort, daß die heilige Schrift nichts enthalten dürfe, was nicht im Bewußtsein des Glaubens enthalten sei; dürfte sie nichts weiteres enthalten, oder den empirischen unvollkommenen Glauben nicht läutern, so verbliebe ihr freilich keine Autorität mehr, der Glaube wäre auch das Maaß der heiligen Schrift und aller Wahrheit, also schlechthin sein eigenes Maaß, autonom. Aber wie viel die heilige Schrift auch zur Bereicherung und Läuterung des Glaubensbewußtseins enthalte: die heilige Schrift darf dem Glauben in dem, was ihn constituirt, und wovon ihm göttliche Gewißheit beiwohnt, nicht widersprechen, denn der Glaube, so weit er ist, ist des heiligen Geistes Werk, wie die Schrift. Mithin reducirt sich das kritische Recht des Glaubens auf das Negative: daß nichts dem Heilsglauben Widersprechendes kanonische Autorität haben kann; widerspricht doch das Christenthum nicht einmal dem allgemeinen Gewissen, sondern schließt an dieses sich an; der Glaube aber ist, wie wir sahen, für Luther das christliche Gewissen. Da ferner der Glaube seinerseits, wie wir gleich sehen, mit der Urkunde der heiligen Schrift im Einklang ist, so würde der Widerspruch einer kanonischen Schrift mit dem Glauben auch

[1] Das kann nach Luther, aber auch durch schriftmäßige Predigt u. s. w. geschehen, Auch in ihr wirkt die h. Schrift, s. u. S. 246.

ein Widerspruch sein mit der Schrift, nämlich mit anderen Theilen des Kanon, welche für sich etwas haben, was jener abginge, nämlich die Kraft, der Glaubenserzeugung zu dienen und die Zusammenstimmung mit dem, was dem Glauben göttlich gewiß ist. So sieht man, daß Luthers Kritik des Kanons durch den Glauben eigentlich zur Kritik der heiligen Schrift durch sich selbst wird, und nur ein Messen derselben an sich selbst durch das Organ des gläubigen Individuums ist, das nicht über der Schrift steht, sondern nur den Thatbestand aussprechen, von Heterogenem den Kanon reinigen, und ihn zur Gleichheit mit sich selbst, zur Harmonie in dem Reichthum seiner Gliederung herstellen soll. So erhält Luther auch einen Kanon im Kanon durch das materiale Princip: Der Mittelpunkt der heiligen Schrift, Christus, ist Maaßstab für die Kanonicität; der Selbstauslegung der heiligen Schrift entspricht ihre Selbstkritik.

Zweitens. Wie aber die heilige Schrift den Glauben fordert, ebendamit eine sich bildende „Bibel im Herzen," um mit einem Manne (Cl. Harms) zu reden, der unter allen Späteren am meisten Züge von Luthers Geist zeigen dürfte: so weist auch der Glaube durch seinen Begriff auf die heilige Schrift, sowohl für seine Entstehung, als für seinen Bestand. Obwohl nämlich das Wort Gottes auch in Form mündlicher Predigt den Glauben erwecken kann, so muß doch jede evangelische Predigt auf das apostolische Zeugniß insofern zurückgehen, sei es auch unbewußt, als nur an der heiligen Schrift sich die Christlichkeit einer Predigt, ihre Zusammenstimmung mit dem apostolischen Urzeugniß messen läßt.[1] Wäre doch auch der Heilsglaube selbst nicht christlicher Heilsglaube, wenn in ihm nicht die sichere Voraussetzung mitwirkte, daß die Predigt, der er folgte, zugleich apostolisches Wort sei und Zeugniß von wahren Thatsachen, nicht aber auf Gedicht von Menschen beruhe.[2] Die Probe, ob die Einstimmung mit der Schrift vorhanden sei, muß erforderlichen Falls in jedem Augenblick gemacht werden können, damit jeder Einzelne seinen Glauben und die Predigt mit der heiligen Schrift vergleiche. Das Bewußtsein dieser Zusammenstimmung des Glaubens und der Glauben weckenden Predigt mit der heiligen Schrift gehört zu der Schärfe des protestantischen Bewußtseins, daher Luther den

[1] II, 287.
[2] XI, 1633.

Laien die Bibel will in die Hand gegeben wissen. Allerdings für den, der zum Glauben an Christus erst kommen soll, ihn noch nicht erfahren hat als seinen Erlöser, kann auch die Autorität heiliger Schrift noch nicht wirklich feststehen, denn eine auf Empfehlung der Kirche beruhende Autorität ist nur erst eine äußere. Aber als Gnadenmittel wird sie doch wirken, damit Glaube werde in dem, der ihr näher tritt. Ja, da der Glaube nicht entstehen kann ohne etwas, woran er glaubt, dieser Gegenstand aber, wie wir so eben sahen, nur durch die heilige Schrift gesichert ist, der mögliche Regreß zu ihr uns allein sicher auch den apostolischen Glaubensinhalt, also Christum selbst, historisch vermittelt, so folgt die Unentbehrlichkeit der heiligen Schrift schon, damit die Kirche durch ihr Zeugniß Glauben erwecken könne. Ihre Predigt muß ihre Schriftgemäßheit voraussetzen dürfen und documentiren können.

Ist nun aber der Glaube gestiftet an das, was Inhalt evangelischer Predigt und Kern der heiligen Schrift ist, so bekommt die heilige Schrift um dieses Inhaltes willen, der sich dem Geiste erfahrungsmäßig beglaubigt hat, und von ihm als Wahrheit, Geist und Leben erkannt ist, auch eine neue Stellung und den Werth des größesten Schatzes; nun wird sie eine um ihrer selbst willen anerkannte Autorität, die sie nicht den Menschen, sondern sich selbst verdankt, [1] und der Glaube ist nur das Auge für ihren göttlichen Inhalt. Der Glaube spürt nun, was aus dem Geist geredet ist, und schreibt den heiligen Männern, die sie verfaßten, Eingebung zu. Aber Luther ist nicht der Meinung, daß die Worte der Schrift ihnen vom heiligen Geiste dictirt seien, sondern vom heiligen Geist und seiner Erleuchtung stammt die Erkenntniß des christlichen Heils und seiner Oekonomie, die den Aposteln als auserwählten Rüstzeugen und überhaupt den heiligen Schriftstellern zu Theil ward (S. 236); und damit ist schon die göttliche Wahrheit in menschliche Form eingegangen und Gottes Wissen zum innersten eigenen Wissen des Menschen geworden. Diese Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die nach der Seite des Erkennens nicht ausschließlich an die sittliche und religiöse Stufe der heiligen Schriftsteller gebunden ist, setzt sich nun allerdings auch während des Schreibens fort, aber bei diesem menschlichen und nicht göttlichen Akt haben die heiligen Schriftsteller den historischen Stoff

[1] IV, 1425; VII, 1786; XII, 926.

nicht aus der Geisteserleuchtung, sondern auf historischem Wege erhalten, aber ihn durch die Kraft des in ihnen wirkenden, erleuchtenden Geistes und nach dem Maaße dieser Kraft gesichtet, geordnet und in die wahre göttliche Beleuchtung gestellt.[1] Ferner darf man den Vorzug der heiligen Schrift nach Luther nicht darauf gründen, daß sie allein Geist habe; denn ihre Würde und Kraft besteht ihm eben darin, daß sie durch ihr Zeugniß fort und fort Geist zeugt. Wie Ein Glaube ist und Eine Taufe in den Aposteln und den durch sie Glaubenden, so ist auch einerlei Geist, der sie und die Christenheit erleuchtet und nicht zweierlei; was ihm aber die normative Autorität der heiligen Schrift nicht aufhebt, sondern erkennbar macht.

Wenn nun gerade der Glaube erst vermag die Hoheit der heiligen Schrift zu würdigen, so steht Beides fest: für den Glauben ist das apostolische Wort und durch dieses auch das prophetische normativ und Autorität wie nichts Anderes; denn der Glaube will christlich und mit dem apostolischen eins sein; und doch versetzt die Anerkennung dieser Autorität nicht wieder unter das Gesetz, sondern die Autorität ist eine innere geworden, und die Anerkennung eine freie; der Glaube schließt sich mit der Schrift als mit Dem zusammen, was ihn als Wahrheit constituirt, und was ihm kraft eigener Erkenntniß und Erfahrung durch seine Hoheit Norm und Antrieb zum gesunden Wachsthum wird. Die Mittel, die der Erzeugung des Glaubens gedient haben, Wort und Sakrament werden nicht müßig, nachdem er erzeugt ist. Was geboren ist, das muß wachsen, der Glaube im Kampf mit dem alten Menschen. Das Wachsthum geschieht durch Nahrung, die Nahrung bedarf derselben Mittel, die ihn in's Dasein riefen. Ferner:[2] der Glaube ist zwar reich, denn er hat wirklich Christum und damit die Totalität, und alle Entwicklung in Weisheit, in christlichem Erkennen und heiligem Leben ist nur Entfaltung dessen, was er dem Princip nach (s. o. S. 233 f.) schon besitzt; das Christenthum ist eine Einheit und daher die Entwicklung des Glaubens eine stetige und innere, so daß nicht als von außen Zusätze ihm nöthig sind und seine Vollkommenheit eine zusammengestückte sein müßte. Aber was dem Princip nach schon des Glaubens Besitz ist, das ist darum doch noch nicht actuell hervorgebildet, ist noch nicht sein bestimmter und bewußter Besitz, denn es bleibt die Möglichkeit

[1] Vgl. Köstlin a. a. O. II, 278 ff.; vgl. Comment. zu Galat. Erl. A. 26, 100.
[2] XI, 1526.

des Irrthums, ja eines Zusammenhanges von Irrthümern auch für den Gläubigen noch übrig. Da nun andererseits die Schrift einen unendlichen Reichthum enthält, von welchem die Christenheit zehren kann bis zur Vollendung, zumal in dem historischen Bilde von Christus, das sie vor Augen stellt; so ist es die heilige Schrift, welche durch ihre Schätze sowohl als fortwährender Anreiz wirkt, daß der Glaube sich mehr und mehr ausgestalte, als auch der gesunden, normalen Glaubensentwicklung die Wege weist und sie vor den falschen Bahnen behütet, die an jedem Entwicklungspunkt des inneren Lebens sich wieder aufthun und gemieden sein wollen. Darum bedarf der Glaube für seinen Bestand und seine Entwicklung der heiligen Schrift als der sichern Regel und Richtschnur, wornach er seine Reinheit und christliche Gesundheit zu bemessen hat. Nicht trotz, sondern kraft Dessen, was er schon hat, giebt sich der Glaube in die Schule Christi und der Apostel. Was diese ihm weiter geben, das hat er mit demjenigen, was er als Glaube schon besitzt, so zusammen zu schließen, daß jene Gabe heiliger Schrift nur zur Entwicklung des keimweise in ihm schon Vorhandenen wird. Der Proceß der Einigung zwischen Glauben und Wort Gottes muß also ein fortgehender sein in religiöser, intellectualer und sittlicher Beziehung, immer gilt dabei der Grundsatz: Es kommt darauf an, „daß wir die Schrift und das (christliche) Gewissen vergleichen,“ [1] d. h. zur Ausgleichung bringen, damit wir die volle, zweifellose Gewißheit erreichen, die in der Einigung des Persönlichen, Subjectiven und der objectiven heiligen Schrift besteht.

Wenn daher auch Luther nicht auf alle hier aufsteigenden Fragen schon ausdrückliche Antwort giebt, so viel ist klar: des Glaubens Gewißheit und Freudigkeit suspendirt sich ihm nicht durch Belassung der Kritik in ihren Rechten. Umgekehrt verliert ihm die heilige Schrift durch seine Betonung des

[1] XI, 1888. 1526: „Die einmal den Hirten ergriffen haben, die halten sich mit aller Zuversicht an ihn und hören keine andere Lehre, denn sie haben sehr feine Oehrlein und sind fast gelernig, des Hirten Stimme zu erkennen und zu unterscheiden von allen andern. Denn sie haben nun ihres Gewissens Erfahrung und des heiligen Geistes Zeugniß im Herzen.“ XI, 1636: „Wir müssen den rechten, einfältigen Verstand des Wortes ergreifen, daß wir unser Gewissen darauf können gründen, daß wir nicht schwanken und schlottern und mit klarer, gewisser Schrift gerüstet seien. Durch ungewissen Verstand der Schrift kriegt uns der Teufel auf die Gabel und wirft uns hin und her wie ein dürres Blatt.“

Glaubens nicht an Werth oder Autorität, sondern sie gewinnt, indem sie nun eine innere Autorität geworden ist, von der der Glaube nicht lassen kann, der durch seine enge Verbindung mit der heiligen Schrift an Selbstgewißheit wächst, weil er, sich einswissend mit ihrer von ihm unabhängigen ja ihm überlegenen und doch mit ihm harmonischen Objectivität, für sich selbst auch die innere Objectivität gewinnt. Unerledigt bleibt hierbei vornehmlich noch die Frage: ob nicht, wenn die Kritik unbeschränkt alle heiligen Schriften bezweifeln kann, die Bedeutung der heiligen Schrift für die Entstehung und den Bestand des Glaubens wieder in Frage gestellt ist, so daß sie einen integrirenden Faktor für das Glaubensleben selbst nicht bilden kann? Diese und ähnliche Punkte konnten ihre Erledigung erst durch Bildung einer wissenschaftlichen Kritik finden, indem sich da zeigen muß, daß es innere Gesetze und Schranken giebt, an welche die historische Kritik gebunden bleibt, da sie ohne historische Quellen selbst nicht mehr bestehen könnte. Der Mangel einer solchen Wissenschaft, welche etwaige Ausschreitungen nach einem inneren Maaße richtet und überwindet, suchte freilich einstweilen einen Ersatz im folgenden Jahrhundert, der mit dem protestantischen Princip nicht stimmt.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die praktische Tragweite und Fruchtbarkeit des dargestellten reformatorischen Princips. Ausfluß des mit der heiligen Schrift einigen Glaubensprincips war Luthern zunächst das allgemeine Priesterthum der Gläubigen, worin, wie wir sahen, schon auch eine Verwerfung der römischen Lehre vom Priesterthum und des Sakraments der Ordination, der katholischen Basis aller Sakramente, lag. Durch die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott im Glauben war auch alle kreatürliche oder menschliche Herrschaft über den Glauben ausgeschlossen, also das Vertrauen auf die Heiligen und ihre Verehrung; die Mittlerschaft einer himmlischen Hierarchie wie der irdischen. Eine dingliche Mittlerschaft aber durch die römischen Sakramente, oder andere heilige Handlungen war von selbst durch das Glaubensprincip verurtheilt, weil ein Wirken ex opere operato den Glauben entbehrlich machen würde, durch den sich die Gnade vermittelt. Namentlich wurde aber das praktisch so eingreifende Bußsakrament vom Glauben aus völlig umgewandelt, ja aufgehoben; das erste Moment desselben, die Ohrenbeichte, wurde hinfällig, theils weil die wahre Demuth und Buße, die zum Glauben gehört, die Unmöglichkeit

erkennt, alle einzelne Sünden zu beichten, theils weil es zu oberflächlich wäre, nur bei den einzelnen Werken stehen zu bleiben, statt den Glauben zu prüfen und den Unglauben; endlich aber fällt die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Priester dahin mit seiner mittlerischen Stellung. Die genugthuenden Leistungen (Satisfactiones) fielen durch das Glaubensprincip, weil die Gnade als freie, nicht um der Werke, auch nicht der künftigen willen sich mittheilende erkannt war. Endlich auch die judicielle Stellung des Priesters bei dem Erlassen oder Behalten der Sünden wich der Erkenntniß, daß Gott durch das Evangelium, das allerdings die Kirche geordnet zu verwalten hat, dem Menschen zuvorkommend die Gnade darbiete und zuspreche, ohne dabei einer menschlichen Stellvertretung zu bedürfen, und durch diese die Gültigkeit der Darbietung unsicher zu machen, oder die Unmittelbarkeit des Verhältnisses aufzuheben. Ebenso ist es der Glaube, durch welchen, wie wir oben sahen, die einzelnen Gelübde aufgehoben werden, indem Alles auf das Eine Lebensgelübde der vollkommenen Hingabe an Gott in Christo zurückgeführt wird.

* * *

Wenden wir uns noch dem Verhältniß des reformatorischen Princips zu den verschiedenen geistigen und besonders sittlichen Gebieten zu, um zu erkennen, wie eine ganze neue Weltanschauung und Stellung mit demselben gegeben ist.

Zunächst für die Wissenschaft ist durch die Reformation eine neue, weite Bahn gemacht nicht bloß negativ durch Zerbrechung des Joches fremder, äußerer Autorität, sondern auch positiv. Der Glaube mit seiner religiösen Gewißheit stellt im Innersten des Menschen gleichsam das Urbild, den Prototyp der Gewißheit auf, die auch die Wissenschaft erstreben soll, die Ausgleichung des Erkennens und des Seins, die Hereinnahme dieses in jenes und seine Durchleuchtung, die Versetzung des Denkens, das noch außerhalb der Realität steht, in das Gebiet des Realen. Um so fruchtbarer ist jenes Urbild der Gewißheit, da der Glaube der centralen Wahrheit inne und gewiß geworden ist, an die alles übrige Wissen anwächst, an der in Beziehung auf Anfang und Ziel die ganze Welt des Wissens einen festen, erleuchtenden Mittelpunkt besitzt, so daß von da aus in Einheit mit dem obersten, göttlichen Princip ein zusammenhängendes Wissen sich ausgestalten kann. Was die Philosophie anlangt, so ist ihr durch das reformatorische Princip

ein, wenn auch nicht sofort wirkender, mächtiger Impuls gegeben, und es wird nicht zufällig heißen können, daß erst in Deutschland nach der Reformation dieselbe zu einer selbstständigen, kräftigen Entwicklung gekommen ist; denn während die römische und griechische Kirche gar nicht auf die persönliche Gewißheit dringen, daher in der Welt bloß äußerer Autorität und Empirie hängen bleiben, wobei der christliche Gehalt selbst nicht zu wahrer Assimilation gedeiht, so ist dagegen das Streben nach voller Gewißheit von der Wahrheit, oder danach, daß sie persönliches Eigenthum des Menschen werde, und seinem Selbstbewußtsein sich innigst vermähle, ein echt protestantischer Zug. Und neben diesem Formalen ist auch das nicht zu vergessen, wie das Glaubensprincip für die höchste Stufe, die religiöse Gewißheit, die Harmonie zwischen der ersten und zweiten Schöpfung bestätigt, ja für das Recht der ersteren einsteht und dadurch die Einheit des Menschen und des Christen verbürgt. Denn an das Gewissen schließt sich der evangelische Glaube an, an das Gesetz das Evangelium; und nicht um ein anderes, neues Gesetz handelt es sich in diesem, sondern um die Befriedigung und Erfüllung des einen, ewigen, alten. Und wie das Sittengesetz und das Gewissen im Evangelium bestätigt wird, so auch die Denkgesetze, die Logik, und die natürliche Gotteserkenntniß. Mit einem Wort: das ganze Gebiet der ewigen Wahrheiten wird von dem evangelischen Glauben nicht verachtet, nicht übersprungen oder verletzt, aber es bildet den Anknüpfungspunkt, um das Bewußtsein auf die höhere Stufe des Glaubens zu führen. Diese ist an ihr selbst nur die höchste Stufe des Selbstbewußtseins, diejenige, wo das Ich sich in seiner Wahrheit oder so, wie es von Gott gedacht und gewollt ist, in der hergestellten Einheit mit Gott erkennt. Ist auch zunächst in dem Glauben nur religiöse Erfahrung, Wissen von dem persönlichen Gnadenstand bei Gott, so ist doch unmittelbar auch ein Wissen von objectivem Inhalt damit gegeben, einmal (da nur die geglaubte Verkündigung von Christus jene Gnade brachte) ein Wissen von Christus, als dem Erlöser; nicht minder ein Wissen von Gott als dem in Christus versöhnten Vater, und endlich, da im Glauben göttliche Gewißheit ist, ein Wissen von Gott als im Geiste des Menschen wirkendem und zeugendem, oder von Gott als heiligem Geist, so daß der Glaube durch seinen Inhalt sich fähig erweist, auch eine objective christliche Gotteslehre, wenn die wissenschaftliche Begabung vorhanden ist, ja eine christliche Philosophie zu gestalten.

Die Ahnung davon zeigt sich schon in der Reformationszeit.[1] In Luthers Glauben ist schon ein Wissen, ja ein Grundwissen enthalten, und er vergleicht dasselbe an unmittelbarer axiomatischer Evidenz mit den ewigen Wahrheiten (den *κοιναὶ ἔννοιαι*);[2] und nach der Seite des Inhaltes hat er das lebendigste Bedürfniß principieller Zusammenschließung des Einzelnen, wie schon sein Urtheil über das sogenannte materiale Princip zeigt,[3] das wir bald kennen lernen (S. 254 f.). So sehr die unwiedergeborne Vernunft von Luther zur Ruhe verwiesen wird, wenn sie, ohne geistlich zu sein, in Dingen des Heils das entscheidende Wort führen möchte, so will er doch nicht bloß auf dem ganzen weltlichen Gebiet sie leuchten lassen in Künsten und Wissenschaften, Recht und Gesetz sie gründen lassen zum Frieden und zur Ordnung der Welt, sondern die Vernunft, wenn sie erleuchtet ist, dienet auch dem Glauben, erkennet und lehrt, daß, was thöricht schien, göttliche Weisheit ist. Demgemäß hat Melanchthon eine Dialectik geschrieben und eine philosophia moralis, nach aristotelischem Muster, wie er der Schöpfer einer evangelischen Glaubenslehre geworden ist. Seine Loci stellen bereits einen zusammenhängenden, dogmatischen Entwurf dar, der aus dem Glaubensbewußtsein, aber in Einheit mit der Schrift, geschöpft ist; es ist der Gegensatz von Sünde und Gnade, der zu fruchtbarer und zusammenhängender Entfaltung kommt. Wenn gleich der subjective Ausgangspunkt im Anfang die objectiven Dogmen von Gott, Schöpfung, Christus noch nicht zur Entfaltung bringt, so ist doch die Beziehung des Menschen auf Gott von der Voraussetzung getragen, daß ihr eine Beziehung Gottes zum Menschen vorangeht; und daß diese Beziehungen oder Thaten Gottes auch einen Zusammenhang mit seinem Wesen haben, bleibt vorbehalten, wie das die späteren Ausgaben dieser Loci, ja Melanchthons Constructionsversuche der Trinitätslehre aus dem göttlichen Selbstbewußtsein bezeugen.

Aber auch für die historische Wissenschaft, Philologie mit eingerechnet, ist die Reformation von größester Bedeutung gewesen, und da hat wieder Melanchthon die größten Verdienste. Jenes Streben nach wahrer Gewißheit trieb in historischen Dingen zu den letzten Gründen, zur Quellen-

[1] Schwarz, Thom. Venatorius u. s. w., Studien und Kritiken 1850, I; vgl. 1855, IV. 1853, I.

[2] Luthers Werke von Walch XIX, 129. S. o. S. 228.

[3] Artic. Smalc. 305; vgl. VIII, 2655.

forschung zurück, das vornehmlich dem Melanchthon von frühe auf angelegen war, das aber auch Luther und nach ihm besonders die magdeburger Centuriatoren trieben. Diese Richtung kam vor Allem dem Studium heiliger Schrift zu Gute, aber Luther und Melanchthon sind auch eins in Empfehlung und eifriger Förderung der classischen Studien; sie haben die Gründung von Gymnasien empfohlen, Melanchthon ist weithin der Berather für deren Besetzung gewesen und hat selbst manches Jahr hindurch eine Schola privata gehalten, ebenso wie Luther fleißigen Unterricht in der Geschichte, Mathematik und Musik, verlangt.[1] Melanchthon hat wie über zahlreiche römische oder griechische Classiker, so über Weltgeschichte Vorlesungen gehalten. So hoch stellt Luther die Gesetze der Sprache, daß er bekennt, so oft Melanchthon einer Auslegung widerspreche, gebe er diesem Grammaticus nach. Ueberhaupt aber wurde für classische und orientalische Philologie innerhalb der evangelischen Kirche ein wichtiger und dauernder Stützpunkt durch das Interesse gefunden, das diese Studien der Schriftauslegung wegen für ihr eigenthümliches Wesen haben.

Aber noch ein für die Gestaltung der Wissenschaft wichtiger Punkt ist in seinem Zusammenhang mit dem reformatorischen Princip zu betrachten. Die christliche Kirche hatte eine ganze Reihe von Dogmen aufgestellt oder gestaltet, ohne daß ihr innerer Zusammenhang und ihr beziehungsweiser Werth wäre zur Erkenntniß gekommen, geschweige denn, daß ein Unterschied zwischen der Substanz und der Form des Dogma wäre gemacht worden. Frug man aber nach der Begründung derselben in dieser ihrer Vereinzelung, so war nur auf ihr Enthaltensein in der heiligen Schrift und kirchlichen Tradition, d. h. auf die formale Autorität der heiligen Schrift oder Kirche verwiesen. Haben sie aber ihre Beglaubigung nur durch diese Autoritäten und nicht durch ihren inneren Gehalt, so stehen alle Dogmen sich schlechthin gleich, sofern sie nur von jenen formalen Autoritäten gleichmäßig umschlossen sind. So sind dann die Dogmen Glaubensgesetze, die heilige Schrift und Tradition wird zu einem dogmatischen und ethischen Codex, die Abweichung aber auch vom geringsten sanctionirten Dogma wie von dem fundamentalsten ist eine Verletzung jener formalen Autoritäten, welche allein allen Dogmen ihre Autorität verleihen sollen. Ganz anders stellt sich jetzt die Sache vom reformatorischen

[1] Koch, Melanchthons Schola privata 1860. Schäfer, Luthers Verdienste um das Schulwesen. Raumer, Geschichte der Pädagogik.

Princip aus. Nicht bloß werden die Dogmen der Kirche an der heiligen Schrift gemessen, sondern auch innerhalb der heiligen Schrift hat nicht Alles denselben Werth. Der Glaube ist das von Gott gebildete Auge, welches, auf den Inhalt der heiligen Schrift gerichtet, in ihm zwar eine sich selbst gleiche Einheit und Totalität, aber eine gegliederte Einheit erkennt. Und so ist ihm die heilige Schrift nicht mehr bloß ein Gegenstand allgemeiner, aber unbestimmter Verehrung, sondern sie wird bestimmter erkannt und angewendet, als das, was sie ist und als was sie im Einzelnen gelten will; es wird also in ihr unterschieden, gleichsam als an einem Leibe, das, was in ihr Haupt und Herz ist, von den übrigen Gliederungen, die durch Haupt und Herz erst bedingt sind. Der Glaube aber hat in seinem Werden nun nicht sofort und auf einmal sich nur gleichmäßig auf Alles in der Schrift zu richten, sondern er hat zu achten auf Das, was der lebendige Kern und Mittelpunkt der heiligen Schrift oder das Licht ist, von dem alles Andere beleuchtet wird, d. h. auf Christus. Er hat zuerst mit diesem Mittelpunkt sich zusammenzuschließen, damit ihm allmählig auch das Uebrige klar und leicht werde, je nach dem näheren und entfernteren Zusammenhang; das Heil aber liegt nicht in dem Annehmen dieses Entfernteren oder Abgeleiteten für sich, sondern in dem Glauben an jenen lebendigen Mittelpunkt. So ist der lebendige Heilsglaube auch das wissenschaftlich wichtige Princip der Werthung und Gliederung der verschiedenen Theile des Schriftgehaltes und es kann nun nicht mehr gesagt werden, daß für die reine Heilslehre alle dogmatischen Sätze gleiche Wichtigkeit haben, Alles gleich, nämlich fundamental sei, was zur Kehrseite hätte, daß das, was allein der Mittelpunkt ist, diese seine einzige Stellung mit allem Anderen theilte, Christus und der Glaube also nicht mehr der einzige Mittelpunkt der Heilslehre wäre. Die Tiefe und Gründlichkeit seiner religiösen Erfahrung ist so offenbar für Luther auch zur Quelle höherer, wissenschaftlicher Anforderung und zur Möglichkeit ihrer Befriedigung geworden. In der That erhellt aus zahlreichen Proben, wie Luther über jene gesetzliche Gleichstellung aller Dogmen weit hinaus ist. Das erhellt vor Allem aus der einzigen Stellung, die er dem rechtfertigenden Glauben an Christus giebt. Diesem und nichts Anderem legt er Alles das bei, was dem Princip des Ganzen zukömmt. Während er in den schmalkaldischen Artikeln (Pars III) bekennt, daß über eine ganze Anzahl von Lehren und deren Fassung mit frommen

und gelehrten Männern der römischen Kirche, oder auch innerhalb der evangelischen noch könne verhandelt werden — worunter gar nicht bloß unbedeutende Lehren sich finden — so sagt er von der Rechtfertigung durch den Glauben,[1] daß sie der Artikel sei, mit dem die Kirche stehe und falle. In ihm sei Alles enthalten, was er gegen Welt und Teufel in seinem ganzen Leben lehre und treibe (articulus stantis et cadentis ecclesiae. De hoc articulo cedere, aut aliquid contra illum largiri nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra et omnia corruant. Nam in hoc articulo sita sunt omnia, quae contra diabolum et mundum universum in tota vita nostra testamur et agimus). Ferner hält Luther die Artikel höher, welche die gesammte Christenheit stets festgehalten, wie das apostolische Symbolum. Er spricht einer Gemeinschaft den christlichen Charakter oder Brudernamen noch nicht ab, die den Mittelpunkt bewahrt, wenn auch wichtige andere Lehren in ihr verdunkelt sind.[2] „Christlich, heilig Volk ist dabei zu erkennen, wo es hat das heilige Gotteswort, wiewohl dasselb' ungleich zugehet. Etliche haben es ganz rein, Etliche nicht. Wo nämlich Gottes Wort noch im Schwange ist, da finden sich immer auch noch Gläubige. Ferner:[3] sehe ich, daß sie Christum predigen und bekennen, als von Gott dem Vater gesandt, daß er uns durch seinen Tod gegen ihn versöhnen und Gnade erlangen soll, so sind wir der Sachen eins, und halten sie für liebe Brüder in Christo und Glieder der christlichen Kirche, wie denn auch unter dem Papstthum diese Predigt ist blieben und Manche auf dem Todbett gerettet hat, wenn sie Alles wegwarfen und Christo vertraueten." Aehnlich hat er sich auch ausgesprochen über Abweichungen der Waldenser in einzelnen Punkten der Lehre — sowie in dem berühmten Brief an die Züricher nach der wittenberger Concordie 1537.[4] Das Alles ruht darauf, daß ihm keine der sichtbaren christlichen Gemeinschaften sammt ihren Bekenntnissen mit der wahren Kirche identisch ist; denn nicht das wahre Bekenntniß, nicht einmal Wort und Sakrament macht ihm schon die Kirche aus, sondern zur Kirche gehören

[1] Artic. Smalc. 305. Dem stimmt auch noch die F. C. zu, wenn sie unter Berufung auf Luther sagt, daß wenn dieser Eine Artikel unversehrt bleibe, die Reinheit aller Lehre verbürgt sei, weil alle Häresen mit demselben können überwunden werden. Vgl. F. C. 683.

[2] Von den Concilien und Kirchen, Luthers Werke von Walch XVI, 2615 ff.

[3] VIII, 486 ff.; zu Joh. XVI, 1. 2.

[4] Luthers Werke von Walch XVII, 2594 ff. v. 1. Dec. 1537 u. 2617 f. v. J. 1538.

Gläubige und erst der wahre Glaube kann ein wahres Bekenntniß thun. Und hätte auch eine Kirche das vollkommene Bekenntniß, so sind mit ihr doch allezeit auch Ungläubige und Heuchler äußerlich verbunden, und umgekehrt in jeder christlichen Gemeinschaft finden sich noch Glieder der wahren Kirche.

Allerdings ist Luther in dieser Betrachtungsweise sich nicht immer gleich geblieben; z. B. im Streit mit den Schweizern. Er hat auch wieder selbst auf die dogmatische Form der reinen Lehre ein unverhältnißmäßiges Gewicht gelegt. Wir sagen auch nicht, daß er den Unterschied zwischen dogmatischer Form und Substanz schon gemacht habe. Aber unbestreitbar ist doch die Unterscheidung des Princips und des Abgeleiteten, des Fundamentes und des darauf Gebauten bei ihm bewußt vorhanden, ja sie gehört zu den wesentlichsten Zügen der reformatorischen Physiognomie. Als das Bedeutendste und Eigenthümlichste wird auch hier nicht das anzusehen sein, worin sich noch unwillkürlich Nachwirkungen vorreformatorischer Anschauungen zeigen, sondern als das Reformatorische wird das Neue zu gelten haben, das er dem Alten entgegensetzt, wenn auch noch nicht nach allen Seiten durchführt.

Dieses reformatorische Princip, wie es am reinsten Luther geltend macht, und wie es der evangelischen Kirche eingepflanzt ist, eröffnet auch für die sittlichen Sphären die Möglichkeit einer Regeneration, ja bahnt dieselbe von innen heraus schon an.

Das Gebiet des christlich Sittlichen unter dem Gesichtspunkt des reformatorischen Princips.

Wie der rechtfertigende Glaube nach seinem Wesen das fruchtbare Princip der Heiligung oder des christlich sittlichen Lebens ist, haben wir, besonders aus der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, erkannt. Die uneigennützige Lauterkeit gottähnlicher Liebe entzündet sich an der beschämenden, umsonst und aus lauterer Gnade verzeihenden Liebe Gottes gegen die Sünder, ihre zuvorkommende Art zerstreut die Furcht, aber auch die Neigung, Christo und sich selbst die Sünde abzuleugnen, denn das hieße Christo seine unverdiente Wohlthat ableugnen. Zwar die Rechtfertigung als göttlicher Akt um Christi willen geht allen inneren Veränderungen zum

Besseren im Menschen voran, und bezeichnet lediglich das versöhnte Vaterherz Gottes, den realen Versöhnungswillen in Gott, gleichsam in seinem inneren Forum. Die Liebe oder das neue Leben des Menschen hat weder als Verdienst noch auch nur als Bedingung eine Stelle vor diesem lebendigen Willen Gottes, die Menschen seinerseits um Christi willen als versöhnt oder gerechtfertigt anzusehen. Andererseits bleibt diese neue göttliche Anschauung von den Menschen, die nicht um ihrer Verbindung mit Christus im Glauben willen, sondern kraft der Gemeinschaft Christi mit den Menschen, auch da sie noch Sünder sind, stattfindet, und lediglich auf Gottes unverdienter freier Gnade ruht, in Gott nicht verschlossen noch ein müßiges Urtheil. Vielmehr das Evangelium ist hievon die frohe Botschaft und diese Offenbarung ist mächtig genug, eine Umwandlung in der ganzen, inneren Welt mit sich zu führen, was sie dadurch bewirkt, daß sie das beschämte Gewissen des unwürdigen Sünders lockt, die zuvorkommende Liebesthat des leidenden Mittlers anzuerkennen und mit gläubiger Hingabe zu erwidern. Da der Glaube Christus in der Fülle seiner selbstmittheilsamen Huld, von ihm ergriffen, ergreift, so ist nothwendig in solchem Glauben auch der Antheil am neuen Leben wie an der Seligkeit Christi gesetzt, ohne daß die Sündenvergebung, d. h. die Versöhnung Gottes mit dem Sünder irgendwie zu ihrer Ursache dieses neue Leben oder auch nur die Hingabe des Menschen an Christus im Glauben hätte, weil vielmehr umgekehrt, lediglich durch die Gemeinschaft Christi mit den Menschen Sündenvergebung und alles Heil erworben und gesichert ist.

Aber ebenso fest, wie diese objective Gültigkeit der dargebotenen Sündenvergebung von Gottes Seite vor dem Glauben steht das Andere, daß nur durch den Glauben diese an sich gültige Vergebung kann persönlich angeeignet und genossen werden. Sie findet statt vor dem Glauben und wird kund den noch nicht Glaubenden, damit sie glauben. Verschmähen sie diese Botschaft, in welcher die innerste, lautere Liebe gegen Unwürdige sich offenbart, so giebt es hinfort keine Rettung mehr für sie, sie bleiben im Tod und seiner unaufhaltsamen Entwicklung. So vereiteln sie den auch ihnen geltenden Gnadenwillen, und werden verloren, nicht um ihrer früheren Sünden an sich willen, sondern weil sie ihre Sünde zu der Spitze der Verachtung auch der für sie leidenden Liebe Christi haben fortschreiten lassen. Die Gläubigen dagegen sind gläubig nur dadurch, daß sie das Evangelium

als Gnade, als zuvorkommende Liebesbeweisung gegen Sünder, also mit Erkenntniß und Empfindung ihrer Unwürdigkeit annehmen, denn sonst wüßten sie in ihrem Annehmen nicht, was sie angenommen, hätten also in der That die Gnade als solche nicht angenommen, obwohl sie ihnen galt. Wenn diese Betrachtung zeigt, daß zur gläubigen Annahme der Gnade nothwendig Bußfertigkeit gehört, also eine beginnende sittliche Aenderung, die aber bewirkt ist durch die Darbietung des Heiles, so liegt die Kraft der positiven sittlichen Erneuerung zu jenem Negativen (der Buße) in dem Glauben, der mit Christus und all seinen Gütern in Gemeinschaft setzt, und in welchem die rechtschaffene Buße sich vollendet. Zum Impuls des eigenen neuen Lebens und Strebens in Heiligung wird aber die Kraft Christi, an welcher der Glaube Antheil erhält, vor Allem durch die Erkenntniß und Erfahrung der Liebesgabe, welche nicht eine nur stückweise, oder erst von Leistungen und Stufen des inneren Wachsthums abhängige ist, sondern welche ganz und voll dem Menschen schon jetzt in all seiner Unvollkommenheit gilt. Das ist die Erfahrung des inneren Zeugnisses des heiligen Geistes von der Vergebung der Sünden und dem Frieden mit Gott, kraft dessen auch unser eigenes Herz uns Zeugniß geben kann, daß wir Gottes Kinder sind. Das ist der fröhliche, selige Hintergrund unseres zeitlichen, wachsenden und doch immer unvollkommenen Lebens, die ewige Ergänzung unserer Unvollkommenheit zur Gerechtigkeit vor Gott, so wir nur im Glauben bleiben. Das ist die ideale Anticipation unserer Vollendung, und der stete Genuß unserer persönlichen Wiederbringung, schon in das zeitliche Bewußtsein fallend, damit das Ideal durch die Realität der heilskräftigen Gemeinschaft mit Christus zur Wirklichkeit werde.

Die Heiligung nun, oder die sittliche Lebensgestaltung des Christen, ist so für Luther nur die nothwendige Erscheinung und Manifestation der im Glauben gesetzten Kraft, der Glaube ist der Thäter, die Liebe die That, der Glaube entspricht der göttlichen Natur in Christo (dem πνεῦμα), die Liebe der menschlichen Natur, wie er sie auch die Incarnation des Glaubens nennt (fides incarnata). Der Fortgang zu der Liebe ist so sehr eine Nothwendigkeit der höheren Natur, vergleichbar der Nothwendigkeit, nach welcher ein guter Baum gute Früchte bringt, daß wo diese Früchte ausblieben, der Glaube entweder nicht da war, oder eine krankhafte Stockung der Säfte, eine rückläufige Bewegung und Wiederauflösung des

begonnenen Gotteswerkes stattfinden müßte. Daher scheut er sich nicht, das sich gestaltende neue Liebesleben als Kennzeichen des Glaubens nicht nur für Andere, sondern auch für das eigene Bewußtsein und die eigene Heilsgewißheit zu behandeln, natürlich nicht so, als ob wir auf die Güte unseres doch stets unvollkommenen Liebeslebens statt auf Christus unser Vertrauen zu setzen hätten, wohl aber so, daß wir an dem im Wachsthum begriffenen Liebesleben in uns, ähnlich wie an den Sakramenten ein Glauben stärkendes Unterpfand des fortdauernden Gnadenstandes besitzen. [1]

Was nun die weitere Ausführung der Welt des Ethischen betrifft, so bleibt Luther allerdings mehr bei dem Glauben als dem Princip der Heiligung stehen; ihn stellt er dar in seiner ganzen Fülle und Kraft, in seiner Seligkeit, aus welcher heraus Lust und freierer Trieb zu allem Guten entspringt. Melanchthon ohne diesen natürlichen freien Trieb des Glaubens, der Liebe werden will, zu leugnen, achtet mehr auf den Weg und die Vermittlungen, die zum Thun des Guten gehören. Neben der Dankbarkeit für das in Christus empfangene Heil als dem steten Impuls, den göttlichen Willen zu thun, achtet er auch auf die sittliche Erkenntniß oder die Weisheit, durch welche allein es nicht bloß bei dem guten Willen im Allgemeinen bleibt, sondern zum Wollen des bestimmten Guten, das an der Reihe ist, kömmt, vermöge deren ferner der Christ erst zu einer nicht bloß abrupten oder stoßweisen Bethätigung des dankbaren Glaubens, sondern zu einer zusammenhängenden Gestaltung des sittlichen Lebens gelangt. Melanchthon sieht klar, daß es zu solcher zusammenhängenden Gestaltung nicht von selbst durch den Glauben, der ja auf Gott und nicht auf die Welt sich bezieht, kömmt, daß vielmehr dazu der Erwerb einer zusammenhängenden sittlichen Erkenntniß unser selbst und der Welt nöthig ist. Daher ist Melanchthon, dem Mann der Wissenschaft, ganz besonders auch die Ethik angelegen gewesen, er hat für die sittliche Erkenntniß ein großes Gewicht auf das Gesetz auch im Wiedergebornen gelegt und dafür einerseits zur antiken Ethik, besonders zu Aristoteles zurückgegriffen, andererseits die Ethik Alten Testamentes verwerthet und mit besonderer Liebe die Sprüchwörter behandelt. Und da die richtige, sittliche Behandlung irdischer Dinge und Verhältnisse durch deren Beschaffenheit und Lebensgesetze bedingt ist, so hat er die Welt der ersten Schöpfung,

[1] Die Stellen vgl. bei Köstlin a. a. O. II, 458 ff.

die Physik, die Psychologie, die Jurisprudenz durchforscht als Quellen theils für Voraussetzungen der Ethik, theils für sittliche Erkenntniß selbst. Alles aber hat er immer wieder unter den Gesichtspunkt des Glaubens gestellt, weil nur so das Centralethische, die Religion, Seele des ganzen menschlichen Lebens bleiben, der schiefe Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Religion beseitigt, und die Quelle der Kraft zur Vollbringung des erkannten Guten offen erhalten werden kann. Luther, der oft, z. B. in der Vorrede zum Römerbrief spricht, als träfe der Glaube von selbst ohne Weiteres mit sicherem Takte das sittlich Richtige, hat andererseits wohl gewußt, was er an dieser ethischen Gabe Melanchthons besitze, er hat ihn so einsichtsvoll als tapfer gegen Diejenigen vertheidigt, die den Glauben gefährdet meinten, wenn er nicht exclusiv Alles wäre (S. u. Agricola); denn er hat wohl erkannt, daß gerade dann der Glaube wieder aufhörte, die Würde des Princips zu haben, wenn er nicht Princip für Etwas wäre. „Der Glaube allein rechtfertigt, aber der Glaube bleibt nicht allein.“ (Fides sola justificat, sed fides non est solitaria).

Wenn auch nicht in wissenschaftlich zusammenhängender Weise hat übrigens Luther auch die sittlichen Gemeinschaften, wie wir zum Theil schon früher sahen, in ihrer guten göttlichen Ordnung, in ihrer natürlichen Begründung und in ihrer Harmonie mit dem Glaubensleben erkannt und mit gesundem Takt, wie mit Sinn für den in einandergreifenden Organismus der Kräfte Jeden auf seinen Beruf, „auf seine Lektion“ ernstlich verwiesen, und in seiner Haustafel mit bündiger Volksthümlichkeit die Lectionen vertheilt.

Betrachten wir denn die sittlichen Gemeinschaften im Einzelnen nach ihrem Verhältniß zum reformatorischen Princip. Ehe, Familie und Staat unterscheidet er zwar von dem Himmelreich, das geistig und ewig ist, wie jene weltlich, sichtbar und zeitlich. Damit sollen jedoch diese nicht als profan bezeichnet werden; in all ihren Ordnungen ist vielmehr ein göttlich, heilig Regiment, in allem kämpft göttliches Regiment gegen den Teufel, alle haben so ihr Recht von Gott und göttliche Einsetzung.[1] Sie bilden zusammen mit der Kirche die wahre Hierarchie und er nennt die wahren heiligen drei Orden 1) die Kirche mit dem Unterschied von Hörern und Lehrern;

[1] Luthers Werke von Walch VI, 3316 ff. v. J. 1528.

2) den Staat, die Einheit von Obrigkeit und Unterthanen; 3) den Hausstand, der Eltern und Kinder, Herrschaft und Dienende umschließt.[1]

Was zuerst die Ehe betrifft,[2] so hat Luther ihren Begriff von aller Verachtung des Natürlichen gereinigt, der sich im Katholicismus theils durch den Cölibat als angeblichen höheren Tugendstand, theils durch die Lehre eingeschlichen hatte, daß die Ehe erst durch einen besonderen sakramentlichen Akt Gottes zu einer sittlichen Gemeinschaft werde, der sie vom profanen Charakter befreie. Diese gute, heilige Naturbasis der Ehe[3] führt ihn auch zur Verwerfung der Künstlichkeit römischer Lehre in Beziehung auf die verbotenen Grade und zur Prüfung der alttestamentlichen eherechtlichen Bestimmungen. Als göttlichen Zweck bei Einsetzung der Ehe bezeichnet er zunächst die Nachkommenschaft (procreatio sobolis), die ein herrlichstes Gotteswerk, plenissimum admirationis, sei. Aber obwohl ihm um dieses Zweckes willen auch die Ehe unter schlechten Gatten Ehe ist, so fügt er doch zu der Erzeugung sofort auch die Erziehung dem Zweck der Ehe bei. Erzogen werden die Kinder für Staat und Kirche, die Ehe ist Quelle des Staats (fons reipublicae) und dienet zur Ausbreitung der Kirche (paratio ecclesiae). In der Lust sieht er immer noch Etwas von Sünde und daher in der wahren Keuschheit und Jungfräulichkeit eine wiewohl sehr seltene Gottesgabe, aber doch ist ihm die Ehe auch in dieser Hinsicht eine wohlthätige, die sündhaften Ausbrüche der Lust eindämmende Stiftung, auf der andern Seite durch das Kreuz des Hausstandes eine Uebung im Gebet und Glauben.

Obwohl ihm daher die Ehe, weil an sich unabhängig von dem sittlichen Gesammtwerth der Gatten und gültig auch, wo der eine Gatte ungläubig ist, nach ihrem sie constituirenden Grundwesen nur ein bürgerliches, der justitia civilis zugehöriges, und in diesem Sinn äußerliches Ding ist, so soll doch auf dieser Grundlage eine christlich sittliche Führung und Gestaltung der Ehe stattfinden und schon der Eintritt in sie soll durch Wort Gottes und Glauben geheiligt werden. 1522 hat er die Ehe auch mit Heiden oder Juden als möglich

[1] VIII, 1086. Vgl. von Concil. und Kirchen 1539.

[2] Luthers Werke von Walch XIX, 896 ff. VIII, 1069 ff. X, 693 ff. III, 64. II, 776. Vgl. Köstlin a. a. O. II, 482 ff. Nitzsch, Vertheid. d. luth. Lehre v. Ehestand Stud. u. Kr. 1846, 3.

[3] VIII, 1086 v. J. 1523.

zeichnet, nämlich sofern ihm hier dialectisch das Grundwesen des Verhältnisses allein in Betracht kommt. Wenn er auch nicht kirchliche Einsegnung als unerläßlich zur Gültigkeit der Ehe fordert, so will er doch, daß sie als öffentlichen Stand sich darstelle. Sie ist ihm aber auch schon abgesehen vom Christenthum ein nicht bloß physisches, sondern sittliches Verhältniß, ein heiliger Orden auch ohne Sakrament, eine unauflösliche Verbindung, die nur durch Sünde vor dem Tode getrennt werden kann. Doch weil sie ihm nicht Sakrament ist, so verwehrt er die Ehescheidung nicht absolut, sondern schlägt einen der Herzenshärtigkeit Rechnung tragenden Weg ein, indem er neben der πορνεία die bösliche Verlassung (desertio malitiosa), zu der auch die denegatio debiti gerechnet wird, als Scheidungsgrund gelten läßt.

Die Familie schafft der Glaube in eine Hauskirche um, in der der Vater der Priester ist, während Unterricht und Erziehung dem Glaubensprincip gemäß ihr Ziel in der christlichen Mündigung haben müssen. Damit ist der Werth der einzelnen Persönlichkeit noch höher gestellt als durch die beibehaltene, gemeinchristliche Kindertaufe. Der Jugendunterricht auch des weiblichen Geschlechts wird aufs Dringendste empfohlen. An die Rathsherren aller Städte deutschen Landes richtete er 1525 eine Schrift: daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollten. Er war für einen Schulplan besorgt und ein Abschnitt der chursächsischen Visitationsartikel beschäftigt sich mit den Schulen. Dabei gedachte Luther ausdrücklich auch deutscher Volksschulen, während Melanchthon, wie noch mehr der herrschende Humanismus vornehmlich nur gelehrte Schulen ins Auge faßte.

Was die Kunst betrifft, so hat Luther nicht bloß im Interesse der Kirche, sondern auch der Geistesbildung überhaupt alle Künste hochgehalten und seinen lebendigen frischen Sinn auch für diese Gottesgabe hat er sich nicht durch die Enge eines unpoetischen oder nur auf das Nützliche gerichteten Verstandes, noch durch eine düstere Weltansicht verkümmern lassen, welche darin nur Eitelkeit sieht, und um der Befleckung durch Sünde willen dem ganzen Gebiete des Schönen abhold ist. Er hat durch geistliche Liederdichtung, Musik, besonders Choral, auch productiv die Kunst gepflegt und den Gemeindegesang zu einem Hauptbestandtheil des evangelischen Cultus gemacht. Ebenso pflegte Luther gern die Gemeinschaft mit Freunden in freier, frischer Geselligkeit, wobei seiner Rede nicht das Salz, der volksthümliche Witz und plastische Ausdruck fehlte.

Luthers Grundanschauung von dem Verhältniß des Glaubenslebens zu dem Aeußeren läßt allen weltlichen Gebieten eine Selbstständigkeit, und so ist es besonders der Staat, der durch die reformatorischen Grundsätze zu seiner Selbstständigkeit und zu höherer Würde gelangt ist. Wenn er die Obrigkeit der kirchlichen Bevormundung entzog, den Unterschied zwischen Kirche und Staat immer stark hervorhebt, weil jene mit geistlichen, himmlischen Dingen und mit dem Gewissen zu thun habe, über welches Gott das Regiment sich selbst vorbehalten hat, der Staat aber mit irdischen, weltlichen Dingen, so war ihm dieser darum doch nicht ein Gebiet profan menschlicher Art, nicht ein Werk bloßer List oder Gewalt, sondern er sah in dem Staat an seinem Ort gleichfalls eine heilige göttliche Ordnung. Aber das Recht des Staates erstreckt sich nicht auf die Gewissen und auf das Innere der Kirche. „Leib, Geld, Gut hat Gott dem Kaiser übergeben; das Herz aber ist das Größte und Beste am Menschen, das hat Gott sich vorbehalten.“ Die Kirche soll nicht den Staat beherrschen, so wenig als der Staat die Kirche: die beiden Regimente sollen bis ans Ende der Welt nicht in einander gemenget werden wie zur Zeit des alten Testamentes geschah, soll man anders das Evangelium und den rechten Glauben erhalten.[1] „Wer ein Prediger ist, der lasse das weltliche Regiment zufrieden, auf daß er nicht ein Gemenge und Unordnung anrichte; denn wir sollen die Kirche regieren mit dem Wort oder mündlichen Schwert und die Ruthe des Mundes führen, die schlägt allein die Gewissen. Dagegen so hat die weltliche Obrigkeit kein ander Schwert als ein Faustschwert und hölzerne Ruthe, damit der Leib geschlagen wird.[2] „Endzweck der Kirche ist der ewige Friede, Endzweck der Politik der zeitliche.“ (Finis ecclesiae est pax aeterna, finis politiae est pax mundi.) In Dingen, die Gott und der Seele Seligkeit angehen,[3] hat daher die Obrigkeit der Seele nicht Gesetze zu geben, dagegen unbedingtes Recht, in Dingen, die Leib und Gut betreffen, Gehorsam zu fordern.[4] Daher hat er mit der größten Entschiedenheit gegen die aufrührerischen Bauern das göttliche Recht der Obrigkeit wider die Empörer gewahrt.

[1] Briefe von de Wette IV, 105. Luthers Werke von Walch IV, 2890. XIII, 207. 210.

[2] Aehnlich die Augustana, S. 38. 39. ed. Hase.

[3] XIII, 210.

[4] Luthers Werke von Walch X, 426. Von weltl. Obrigkeit 1523.

Anfangs suchte er auf die Bauern begütigend einzuwirken,[1] zumal die schwäbischen und fränkischen Bauern sich in ihren Sätzen nicht über das Wort Gottes wegsetzten, sondern unter ihre Artikel auch die Forderung evangelischer Predigt aufnahmen; er hob aber den Unterschied der Freiheit eines Christenmenschen, die auch in äußerer Knechtschaft bestehen könne, von der äußeren Freiheit hervor, warnte vor eigenmächtigen Eingriffen in die Rechte der Obrigkeit und forderte, lieber Unrecht zu leiden, als zu thun. Das Recht, evangelische Prediger zu wählen, schrieb er ihnen zu, sowie das Recht zu fliehen, wenn es ihnen wolle genommen werden. Zugleich wandte er sich mit den stärksten Worten auch an die Fürsten und Herren, die den gemeinen Mann schinden und forderte sie auf, hievon zu lassen. Als aber die Bauern, ohne hierauf zu hören, mit Feuer und Schwert hausten, raubten und mordeten, so hieß er die Fürsten in Gottes Namen das Teufelswesen mit Gewalt niederschlagen.[2] Das reformatorische Princip, das so oft desorganisatorisch genannt, ja mit dem Geiste der Revolution vermischt worden ist, hat mit einer zuvor nicht dagewesenen Kraft das göttliche Recht der Obrigkeit und die Gewissenspflicht, ihr, auch wo sie wunderlich sei, nicht zu widerstehen, geltend gemacht; das hat sie um so mehr zu thun vermocht, weil durch die Reformation dem Menschen das absolut höchste Gut wieder gegeben ist, das die Menschen fähig macht, untergeordnete Güter zu missen und die Leiden in diesen Gebieten zu tragen.[3] Die innere Gleichstellung der Menschen vor Gott im Besitze des höchsten Guts macht jeden gewaltsamen, unrechtmäßigen Schritt zur Erlangung äußerer Freiheit um so unentschuldbarer.

Aber über der einen Seite der Sache vergißt er auch die andere nicht. Das zeigt sich theils schon in dem Bisherigen, theils besonders in seiner Stellung zu der später herantretenden Frage nach dem Rechte eines bewaffneten Widerstandes wider den Kaiser, wenn er das Evangelium unterdrücken und den friedlichen Genuß desselben nicht lassen wolle. Allerdings ist er in diese Fragen erst allmälig gründlicher eingegangen; er hat lange, zumal so lange es sich nur um seine Person handelte, auf Fürstenschutz für das Evangelium verzichtet, und vor Unglauben und Furcht, wie vor Vertrauen

[1] XVI, 58. Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft 1525.
[2] XVI, 90 ff. Wider die räuberischen und mörderischen Bauern.
[3] VII, 689—700.

auf Fleischesarm kräftig gewarnt.[1] Aber die eingehendere Erörterung um die Zeit des schmalkaldischen Bundes, nach 1530, führte eine neue Seite der Sache ins Bewußtsein, womit auch die Pflicht einer positiven Betheiligung am Staatswesen eingeleitet war. Die Einsicht, daß das Evangelium nicht gekommen ist, um irgend eine bestimmte Staatsverfassung einzuführen, daß aber die zu Recht bestehenden Gesetze des Staates von Gotteswegen Autorität haben, führte ihn zu dem wichtigen Satz: „Das Evangelium hebt das natürliche oder positive Gesetz nicht auf, sondern bestätigt es" (Evangelium non tollit leges naturales aut positivas, sed affirmat). Damit war gegeben, daß die obrigkeitlichen Personen nicht in Allem und Jedem, sondern in ihrem Amt Gehorsam zu fordern berechtigt sind, und in den Grenzen der Gesetze, auf welchen ihr amtliches Recht beruht. Sonach hat die weltliche Obrigkeit kein Recht, in Dingen, die das Heil der Seele angehen, Gehorsam für sich, also z. B. Abfall vom Evangelium zu verlangen. Ferner: „Die Obrigkeit ist kein Wehrwolf und nicht dazu da, in toller Tyrannei Land und Leute zu verderben; ein Wehrwolf darf und soll unschädlich gemacht werden." Endlich aber, was den Kaiser anlangt, wenn die Reichsgesetze ihm eine nur beschränkte Gewalt geben, also die Stände des Reichs nach bestehendem Reichsrecht Land und Leute vor ungerechter Vergewaltigung zu schützen haben (worüber als über ein Factum des positiven Rechts die Juristen zu entscheiden haben), so bilden die Reichsstände einen wesentlichen Theil der Obrigkeit selbst, und so wenig Luther auch da einen ungeordneten Widerstand einzelner gegen den Kaiser sich Auflehnender gut heißt, so erklärt er doch: gestatte, ja gebiete das Reichsrecht den Widerstand, so müsse auch der Theolog dessen Rechtmäßigkeit zugestehen, wenn er auch stets noch vor dem fleischlichen Vertrauen auf Bündnisse warnen zu müssen glaubte.[2] In seiner Warnung an die lieben Deutschen erklärt er daher, Aufruhr sei nur, wenn einer wolle selbst Herr sein und Recht stellen; Nothwehr sei berechtigt, und 1539 sagt er: wie das Evangelium der Obrigkeit Amt bestätigt, also bestätigt es auch natürliche und gesetzte Rechte. Es sei kein Zweifel, jeder Vater sei schuldig Weib und Kind wider öffentlichen

[1] De Wette III, 561 (v. J. 1530); IV, 337 (v. J. 1532).

[2] Vgl. Hortleder, Handl. u. Ausschr. von Rechtmäßigkeit u. s. w. des teutschen Kriegs, Theil II, Buch II. Cap. 9. Erl. Ausg. v. Luthers Werken XXXV, 382. Walchs X. 622—691. Ratzeberger, handschr. Gesch. über Luther und seine Zeit ed. Neudecker 1850.

Mord zu schützen; und sei kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so dieser außer seinem Amt besonders öffentlich oder notorie Unrecht und Gewalt vornimmt. Denn öffentliche Gewalt hebt auf alle Pflichten zwischen den Unterthanen und Oberherren jure naturae. Noch früher haben Bugenhagen, der Reformator Dänemarks, und Melanchthon diese Grundsätze anerkannt, weil der Kaiser nach deutschem Recht nicht unumschränkt sei, sondern, wenn er es breche, auch abgesetzt werden könne. Kaiserliches Recht oder der Kaiser in seinem kaiserlichen Recht sei selbst für die Zulässigkeit eines Widerstandes der Fürsten gegen den Kaiser zur Vertheidigung ihrer Unterthanen und des Evangeliums, wenn der Kaiser notorisch das Reichsrecht breche.

Schon im Bisherigen liegt, daß nach Luther und der evangelischen Anschauung die Obrigkeit, wenn sie auch in geistlichen Dingen (spiritualia) nicht zu entscheiden hat, doch einen göttlichen Beruf besitzt. Sie ist ihm Gottes Dienerin und hat eine Beziehung zu allem Guten, weil sie Frieden und Ordnung zu erhalten und gegen das Böse, das Willkür ist, zu schützen hat. Sie ist ihm ein christlicher Ehrenstand und weil ihr Werk ein gutes gottgefälliges ist, so heißt er ein negatives Verhalten gegen den Staat, wie es die den Eid, den Staats- und Kriegsdienst weigernden Parteien von Christen fordern, nicht gut, sondern fordert eine Betheiligung an dem Staat.[1]

Noch weiter führte aber Folgendes im Zusammenhang mit der Weigerung der Bischöfe, zu reformiren. Er fordert von der Obrigkeit, zumal als christlicher, daß sie, wie alles Gute, so auch das Evangelium schütze und fördere, nur daß sie nicht wolle Gewalt über die Herzen üben; sie hat so Recht und Pflicht, sich auch um die Kirche zu kümmern, für die äußere Ordnung, Ruhe und Frieden in ihr zu sorgen. Mit ihrem zeitlichen weltlichen Dienst ist sie Gott und seiner Ehre zu dienen verpflichtet, wie sie wissen soll, daß sie ihr Regiment von Gott hat. Sie habe daher die Pflicht (und er nennt deren Erfüllung die erste Tugend des Fürsten),[2] Gottes Wort vor allen Dingen zu ehren und dessen Lehre zu fördern. Die Obrigkeit, die er wie die Unterthanen als christliche voraussetzt, darf und soll nach ihm, wenn gleich nicht mit Todesstrafe, einschreiten wider die Leugnung gemeinchristlicher Artikel oder des Gesetzes, sie darf auch keine Gräuel (Aergernisse) öffentlich dulden,

[1] VII, 691—700.
[2] Ausleg. d. Ps. 82 v. J. 1530.

wie z. B. abgöttische Messe, Bilderdienst, höchstens geheim, wo sie weder zum Aergerniß noch zur Verführung dienen, darf sie sie zulassen. Jedoch auch hiebei wird der Gesichtspunkt vor Allem geltend gemacht, daß die Obrigkeit Rotten, Aufruhr und öffentliches Aergerniß abzuwehren verpflichtet sei, weil ihr Amt überhaupt ist, Ordnung und Frieden zu erhalten; sie entscheidet damit noch nicht über die Wahrheit und über das christliche Recht. Aber da sie das Gesetz für das ganze äußere Leben in letzter Beziehung zu handhaben hat, so kann sie Gehorsam fordern für Alles, was äußerlich weltlich Ding ist. [1]

Dieß führt zu noch positiveren Aussagen über die Zulässigkeit von Functionen der Obrigkeit in der Kirche, auf seine Lehre von dem jus reformandi derselben. Da die Bischöfe nicht reformiren wollen, eine Organisirung der Kirche aus sich nicht da ist, noch sofort erreichbar scheint, so wird der Obrigkeit als christlicher das Recht zugestanden, aus christlicher Liebe zu gemeinsamen Ordnungen, zum Ausdruck eines Gemeinwillens zu helfen. Denn sie ist doch der Rahmen allgemein menschlicher Ordnung, von dem auch die Kirche umhegt ist. Dabei will er immer noch die geistlichen Functionen selbst von denen der Obrigkeit unterschieden wissen; sie ist nicht Bischof, denn sie predigt nicht, darf auch nicht zum Glauben zwingen, mit Faust oder Schwert. Aber ein Anderes ist Predigen, ein Anderes Prediger bestellen, und evangelische Predigt befehlen. Schon 1522 fordert er von den Fürsten und Herren, mit Gewalt darob zu halten, daß Nichts wider das Evangelium getrieben werde; wenn in demselben Land verschiedene Predigt aufkommt, evangelische und römische Lehrer mit einander streiten, so soll nach ihm, weil es nicht gut sei, daß man in Einer Pfarre widerwärtige Predigt lässet in's Volk gehen, die Obrigkeit beide Theile verhören und welcher Theil nicht mit der Schrift besteht, dem gebiete man Stillschweigen. Aber wenn so die Obrigkeit zur Entscheidung aufgerufen wird, so folgt freilich ebenso bestimmt: wenn die Obrigkeit Gottes Ehre mit Unterdrückung der evangelischen Lehre zu dienen glaubt, so hat sie sie zu unterdrücken Recht und Pflicht. Und so ist nach diesen Grundsätzen, die offenbar noch nicht so, wie seine Heilslehre durchgearbeitet sind, [2] für jedes Territorium auf so lange ein gewaltsamer Zustand bei Religionsdifferenzen nothwendig,

[1] De Wette, Briefe IV, 107 v. J. 1530.

[2] Vgl. Köstlin a. a. O. II, 555 ff. 488.

bis der eine Theil unterlegen ist. Denn daß in demselben Land und Volk verschiedene staatlich gleichberechtigte Confessionen zulässig sind, das geht noch über den Gesichtskreis der Zeit hinaus. Erst der große Kurfürst führt die Einsicht, daß die Gewissen Gottes seien, practisch durch, nicht bloß dahin, daß Keiner zum Glauben oder Bekennen dürfe gezwungen werden, worauf Luther sich beschränkt, sondern auch so, daß die Zugehörigkeit zu einer andern Confession nicht bürgerlichen Nachtheil bringt.

Was dagegen die Kirche anlangt, zu der wir nun übergehen, so nimmt er nie zurück, daß sie gar nicht Gewalt zu gebrauchen, sondern nur mit dem Wort zu arbeiten hat; der Glaube ist ein frei Ding, wobei Zwang Nichts hilft, sondern nur schadet, Gottes Wort soll hie streiten, Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen.[1] Im Anfang hat Luther auch nicht Einschreiten weltlicher Gewalt mit Strafen gegen Irrlehrer gewollt; als er von der Wartburg kömmt, erbittet er vom Kurfürsten Nichts, denn daß man nicht wehre dem Amt des Wortes. „Man lasse sie (die Münzerischen) nur getrost und frisch predigen, was sie können und wider wen sie wollen, denn es müssen Sekten sein und das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen. Man lasse die Geister auf einander platzen und treffen, werden Etliche indeß verführt, wohlan so geht's nach rechtem Kriegslauf. Wir, die das Wort Gottes führen, sollen nicht mit der Faust streiten, es ist ein geistlicher Streit." Aber freilich hat er dagegen dem Staat mehr beigelegt, nicht bloß aus dem Gesichtspunkt der Ordnung, sondern auch der Ehre Gottes, der er zu dienen habe, womit ein sehr unbestimmter, leicht zu mißbrauchender Begriff von dessen Aufgabe aufgestellt war. Dazu kommt, daß der staatlichen Obrigkeit wenngleich nur nothweise auch die Regierung der Kirche anheimfiel, wodurch diese schönen Sätze von einem geistigen Kampf doch wieder großentheils illusorisch wurden. Doch Letzteres nicht nach seinem Sinn. Er ist bis zu seinem Ende einer Vermischung des Staatlichen und Kirchlichen entgegen; auch die christliche Obrigkeit habe keinen geistlichen Beruf, er wünscht die administrationes et personas in staatlichen und kirchlichen Dingen unvermischt.[2] Er giebt zu, daß der Fürst könne in doppelter Qualität handeln (duplicem personam gerere) und nach der einen

[1] De Wette II, 135 v. J. 1522. 151. 549. III, 51. Von weltlicher Obrigkeit X, 426 ff. Köstlin I, 339; II, 485 ff.

[2] De Wette IV, 106. v J. 1530.

an der Spitze des kirchlichen Regimentes stehen, aber die aula, d. h. die staatliche Regierung des Fürsten soll in dasselbe nicht eingreifen. In der Praxis freilich wurde von der Theorie der duplex persona nur die fürstliche Oberleitung auch der kirchlichen Dinge acceptirt, aber nicht die geforderte Selbstständigkeit der Kirchenleitung dem staatlichen Regiment gegenüber, und aus dem provisorischen Nothbisthum ist ein Definitivum, bald in territorialistischer Weise, geworden. Schon Luther hat sich häufig über die Eingriffe der aulici, d. h. der Staatsregierung, in die kirchlichen Angelegenheiten beschwert. [1]

Daß Luther ein festes Predigtamt wollte und begründete, ist (S. 165 ff.) gezeigt. Aber warum hat er für Heraussetzung einer Kirchenleitung, überhaupt für eine kirchliche Organisation, nicht wie die Waldenser oder Reformirten Sorge getragen, während er doch erkannte, daß der Begriff der Sache es fordere? Man wird ein Doppeltes als Grund ansehen müssen: einmal und vornehmlich, weil ihm die Kirche im eigentlichen Sinne nur aus den wahrhaft Gläubigen vere credentes besteht; diese aber können ohne donatistische Verirrung nicht ausgesondert, also organisirt werden wollen. Könnte doch selbst Kirchenzucht nicht gegen heuchlerische Mitglieder sicher stellen. Luthern aber ist nicht einmal die Kirchenzucht durch die Kirche in dem beschränkteren, antidonatistischen Sinn, wie er sie wünschte, für seine Zeit als möglich erschienen; er hat daher gern, um die Reinheit des Evangeliums zu sichern, dem Staate eine ausgedehnte Sorge für gute Sitten beigelegt.

Wenn man die Kirche nur in den vere credentes sieht, so ist allerdings gar Vieles von dem zur äußeren Kirchengemeinschaft Gehörigen nicht Kirche, und das Recht scheint benommen, die Organisirung dieser äußeren Gemeinschaft Organisirung der Kirche zu nennen, indem nicht einmal die Träger der Aemter sicher Gläubige sein werden. Aber andererseits ist die äußere Kirchengemeinschaft doch in einem gewissen Zusammenhang mit dem Glauben und mit den Gläubigen; die Gläubigen sind auch sichtbare Personen, wenngleich ihr Glaube unsichtbar ist, und ohne den Glauben der Gläubigen würde auch die äußere Gemeinschaft bald hinfällig, während

[1] De Wette V, 591. Wollen die Aulici in der Kirche herrschen, so wird das Letzte ärger als das Erste. S. 551: „Die Centauri et Harpyiae aulicae wollen nichts von Kirchenzucht." S. 675: Das Kirchenregiment des Hofes sei Krebs oder Schnecken; vgl. III, 538. 551.

Luther daran festhält, daß die Kirche auch als Gemeinschaft des Glaubens (societas fidei) nie ausgestorben gewesen sei. Dazu kommt der Besitz der doch auch äußerlichen Gnadenmittel, den die äußere Kirchengemeinschaft noch hat, und der nie ganz unfruchtbar bleibt, so daß, Alles zusammengenommen, Luther doch auch in der äußeren Kirchengemeinschaft bei allem Unterschied von dem eigentlichen Begriff der Kirche hätte eine das Christenthum als Norm anerkennende Gemeinschaft, ein dem Christenthum und seiner Idee zugewendetes Gemeinwesen erblicken, also auf seine Ordnung nach der Norm des Wortes Gottes Bedacht nehmen können, wie er es auch in Beziehung auf den Cultus gethan hat. Allein allerdings hätte damit diese äußere Gemeinschaft großentheils einen pädagogischen und gesetzlichen Charakter anziehen müssen, wovor Luther damals um so mehr sich scheuen mochte, als damit leicht der ganze Begriff der Kirche in das Gesetzliche hätte zurückgezogen werden können. Dazu kam, daß Luther in Beziehung auf die Organisirung auch die Grenze seiner Begabung erkannte. So griff er denn hier entscheidend noch nicht ein, obwohl, wenn man sich ausschließend an die unsichtbare Seite des Kirchenbegriffes, was die Personen angeht, hält, überhaupt keine Ordnung auch nicht die des Amtes und Dienstes am Wort eingeführt werden könnte, und der Satz, daß die Schlüssel der Kirche gehören, von ihm doch nicht als ein müßiger, unpractischer Satz gemeint war, vielmehr der historischen, äußeren Kirchengemeinschaft um der Gläubigen willen, die ihr den Charakter einer christlichen geben, die Schlüssel anvertraut sind.

Um so wichtiger ist es nun, daß Melanchthon auch hier Luther ergänzt und einen förderndern, weiteren Schritt gethan hat. Zwar auch ihm ist, wie die C. A. und die Apologie sagt, die Kirche im eigentlichen Sinn (proprie) die Gemeinschaft der Gläubigen, die auf der Erde zerstreut mit Christo durch den heiligen Geist verbunden und um Wort und Sakrament gesammelt sind. Und diese Bestimmung war aus früher betrachteten Gründen unentbehrlich. Aber er betont weit mehr auch die Seite der Sichtbarkeit im Kirchenbegriff und hat für die äußere Kirchengemeinschaft den Ausdruck „Kirche im weiteren Sinn" (ecclesia large dicta) neben der ecclesia proprie dicta geschaffen. So gewinnt er ein Object der kirchlichen Organisirung und will keineswegs Alles, was nicht zur unsichtbaren Kirche gehört, dem Staate oder der Willkür der Subjecte und dem Zufall überlassen. Jene „Kirche im weiteren Sinn," bestehend aus denen, die um Wort und

Sakrament sich sammeln, also das Evangelium als Glaubens- und Lebensgesetz, sei es auch zum Theil heuchlerisch, anerkennen, kann zwar nicht Anspruch darauf machen, die Organisation der wahrhaft Gläubigen zu sein: sie hat aber doch dieselbe zu ihrem Ziel und ihre Idee zum Princip, ja auch an den Gläubigen in ihr, wer sie auch seien, eine wirksame Seele, daher es für sie eine Organisation geben kann und muß, die diesem Ziele dient, und diese wird dann auch immer vollständiger zu einer Kirchenzucht kommen können, zumal schon die Predigt eine solche übt. Melanchthon, dem in diesem Gebiet Luther die Hauptsache überließ, hat in hohem Maaß die Gabe der Organisation besessen. Er ist der ordnende Geist der deutschen Reformation geworden, er hat die äußere Kirche mit Kirchenordnungen versehen, durch Gutachten voll Weisheit eingegriffen, die Schulen und überhaupt die geistliche Vorbildung bis zur Prüfung der zu Ordinirenden (examen ordinandorum) hin geordnet und so das für die Zeit Nöthigste den von Luther geschaffenen Gottesdienstordnungen hinzugefügt. Aber doch bringen jene Kirchenordnungen nicht bis zur Organisation der Gemeinden vor. Es steht Melanchthon im Wege, daß er nicht ein Volksmann nach Luthers Art gewesen ist. Er geht mehr von der Kirche als Einheit aus, denn von den Gemeinden, und hat theils vermöge seines historischen Sinnes für Continuität, theils vermöge seiner so zu sagen aristokratischen Natur eine Vorliebe für den Episcopat gehabt. Es wurden auch Versuche in dieser Richtung gemacht, die aber nach schwachen Anfängen, vornehmlich wohl durch die aulici, hinfällig geworden sind und nur in den scandinavischen Ländern hat das Institut Wurzel geschlagen, aber ohne Rückwirkung auf Deutschland und ohne daß damit eine lebensvollere Verfassung wäre gewonnen worden; vielmehr sank der Episcopat dieser Länder in ähnliche Abhängigkeit vom Staat, wie die Kirchenleitung in Deutschland, wo die Consistorien eingeführt wurden, in denen die drei Stände (S. 261) vertreten gedacht werden sollten: Klerus, Fürst, Laien.

* * *

Der Lehrtypus, den wir in der gegebenen principiellen Erörterung gefunden haben, ist nun in allen wesentlichen Punkten mit der Confessio Augustana 1530 zur officiellen Darlegung in dem Bekenntniß der protestantischen Stände vor Kaiser und Reich gekommen und in der Apologia

der Confession weiter erläutert. Mit diesen Schriften Melanchthons sind in wesentlicher Einigkeit des Geistes der große und kleine Katechismus Luthers und die Schmalkaldischen Artikel. Diese fünf stellen zusammen die erste Formation des lutherischen Lehrbegriffes dar. Wir geben einen Abriß von dem Bau der wichtigsten dieser Schriften, der Augustana, weil in ihr trotz ihrer friedlichen und rücksichtsvollen Sprache sich bereits klar zeigt, wie die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als gestaltendes Princip für eine neue, ganze und harmonische Lehrbildung gehandhabt wird.

Der Plan der C. A. ist dieser. Den Mittelpunkt des Ganzen bildet der vierte Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben, welcher die ganze Anordnung dirigirt. In den drei ersten Artikeln werden ihm vorangestellt seine theologischen, anthropologischen und christologischen Voraussetzungen (de Deo, de peccato originali, de filio Dei). Von ihm, in welchem auf den Zusammenschluß der freien Gnade Gottes mit dem Glauben das Gewicht fällt, wird nun analytisch fortgegangen zu der Lehre von der Entstehung des Glaubens mit ihren objectiven Bedingungen und zu der Lehre von dem Bestande des gewordenen Glaubens, von beiden aber gezeigt, daß die christliche Gemeinschaft oder die Kirche durch die evangelische Lehre nicht aufgehoben, sondern festgestellt wird.

Erstens: der Glaube entsteht durch den kirchlichen Dienst, der uns Wort und Sakrament überliefert, sowie durch den heiligen Geist. Artikel V.

Zweitens: der gewordene Glaube treibt die Früchte der Liebe hervor VI.

Drittens: ist dieß das Wesen des entstehenden und bestehenden Glaubens, so treibt der evangelische Glaube durch seinen Begriff zur Kirche, indem er sie theils voraussetzt, theils erhält. Daher wird nun Artikel VII bis XVII ausführlich von der Kirche geredet. Ihr Begriff (VII) ist principaliter Gemeinschaft der Heiligen oder Gläubigen. Sie ist unvergänglich, erkennbar an der rechten Verwaltung von Wort und Sakrament, bewahrt aber auch in der Ungleichheit menschlicher Traditionen ihre Einheit. Mit ihrem Begriff ist (VIII) die Wirklichkeit in theilweisem Widerspruch, weil ihr Heuchler und Schlechte beigemischt sind; aber doch heben diese die Kraft und Wirksamkeit von Wort und Sakrament nicht auf. Hierauf wird im

Einzelnen die Sakramentenlehre positiv und mit stillschweigender Kritik der römischkatholischen Lehre vorgetragen, von Taufe, Abendmahl, Beichte und Buße IX bis XII geredet und das Verhältniß des Glaubens zum Sakrament im Gegensatz zum opus operatum Artikel XIII dargelegt. Artikel XIV stellt den evangelischen Begriff der Ordination als rechtmäßiger Berufung zur öffentlichen Verwaltung der Gnadenmittel fest und sichert damit der kirchlichen Ordnung ihr Recht gegen Anarchie, aber so daß das Recht der evangelischen Freiheit gegenüber von den kirchlichen Gebräuchen gewahrt bleiben müsse. Das Glaubensprincip entscheidet wieder über die Nothwendigkeit oder Freiheit derselben (XV). Alles ist aus den Traditionen auszuscheiden, was der freien Gnade zuwider und dem Wahn verdienstlicher Werke förderlich ist. Artikel XVI weist das freundliche Verhältniß der evangelischen Lehre zum Staate als einer göttlichen Ordnung nach, sie fordert den Gehorsam und die aktive Theilnahme am Staatsleben; weil aus dem Glauben die Liebe kommt. Endlich Artikel XVII behandelt die Vollendung der Kirche. Die nun noch folgenden vier Artikel beschäftigen sich mit der Abwehr von kursirenden Vorwürfen. Eingehend wird widerlegt a) daß die Evangelischen die Freiheit des Willens überhaupt leugnen (XVIII), die sie doch für die justitia civilis zulassen, b) daß sie die Ursache des Bösen auf Gott wälzen (XIX); c) daß ihre Lehre gute Werke hindere (XX) oder das Gesetz verachte. Ebenso wird d) die angebliche Geringschätzung der Heiligen abgelehnt (XXI). Der Artikel XXII bildet dann den Uebergang zu den Mißbräuchen, die evangelischerseits verworfen werden. Sieben Punkte werden hier aufgezählt: Kelchentziehung, Priestercölibat, Meßopfer, Ohrenbeichte, Speisegesetze, Mönchsgelübde und mehrere Mißbräuche der bischöflichen und päpstlichen Kirchengewalt auf Kosten des Evangeliums und des Staates.

Zweite Abtheilung.

Die schweizerische Reformation bis zu ihrer ersten Symbolbildung und ihr Verhältniß zu der deutschen.

Erstes Kapitel.

Zwingli's reformatorische Grundgedanken.

Unabhängig von Luther trat eine ähnliche Reformbewegung auch in der Schweiz durch Ulrich Zwingli und seine Freunde ein, vorbereitet in eigenthümlicher Weise durch die freiere staatliche Entwicklung und den größeren Einfluß des Humanismus. In verwandten Verhältnissen mit der Schweiz waren die im südwestlichen Deutschland sehr zahlreichen freien Reichsstädte, Heerde eines kräftigen, kunstfertigen und dem Humanismus zugewandten Bürgerthums, daher in dem Verhältniß zwischen Luther und den Schweizern diese Theile Deutschlands eine vermittelnde Stellung einnahmen. In Schwaben insbesondere war der südliche Theil anfangs bis zum Abendmahlsstreit mit den Schweizern eins und vielfach durch sie bestimmt.

Eine Differenz zwischen den beiden Reformationen wurde beiderseits im Anfang gar nicht bemerkt. Ihre Einheit bestand nicht bloß in dem gemeinsamen Gegensatz gegen Rom, sondern auch in wesentlicher positiver Zusammenstimmung über die wichtigsten Grundsätze von der obersten Autorität heiliger Schrift und von der freien Gnade Gottes in Christo. Und diese wesentliche Einheit mehrte sich, seitdem die Schweizer sich auch gegen die schwärmerischen Bewegungen eines Hyperprotestantismus abzugrenzen hatten, der dort in Gestalt nicht bloß des Anabaptismus sondern auch antitrinitarischer Lehren auftrat. Neben der einheitlichen Grundlage, dem Gegensatz gegen Pelagianismus und magisches opus operatum, gegen Spiritualismus und anarchische Tendenzen war aber allerdings auch eine verschiedene geistige Richtung da, die sich in der verschiedenen Kampfesweise gegen die genannten Verirrungen noch schärfer als in eigentlich dogmatischer Formulirung ausprägte. Das zeigt sich nach verschiedenen Seiten. War in Norddeutschland Fürstenthum und Adel entscheidend, so stand in Oberdeutschland, dem Elsaß und der deutschen Schweiz das freie kräftige Bürgerthum mit

seinen reichsstädtischen Mittelpunkten Augsburg, Ulm, Straßburg und das republikanische Volk der Schweiz an der Spitze. Die bürgerliche Freiheit für sich hätte freilich die Reformation nicht gebracht, das zeigen die katholisch gebliebenen Urkantone, aber wo ein durch freie Bildung erweiterter Blick mit bürgerlicher Freiheit zusammentraf, da mußte Sinn und Lust für die Reform sich ergeben, wenn auch nur zunächst eine Reform der Mißbräuche päpstlicher Nuntiaturen, der Gräuel des Ablasses und der abergläubischen Seiten des mittelalterlichen Katholicismus. Was dieser Knechtendes oder Widersinniges an sich hatte, das mußte fast noch stärkeren Gegensatz in diesen Gegenden erwecken, wo das freie Selbstgefühl mehr erwacht war, als in dem übrigen Deutschland. Diese kräftigere Ausbildung der natürlichen Persönlichkeit hatte aber auch eine andere Wirkung. Je verbreiteter hier das eigene Denken und das persönliche Selbstgefühl war, desto weniger vermochte hier Eine Individualität für die ganze Bewegung die Führerschaft zu erlangen, und es ist überhaupt für die reformirte Kirche charakteristisch geblieben, es hängt mit Mängeln und Vorzügen derselben zusammen, daß sie keinen so einzig hervorragenden Mann an ihrer Spitze hat, der dem fürstlichen Geiste Luthers gleichkäme. In der reformirten Kirche ist die Reformation mehr Volkswille und Volksthat gewesen, in der deutschen Reformation hat der hegemonische Geist Eines Mannes unter freier Anerkennung seiner Zeitgenossen alles geleitet, so allerdings, daß dieses Mannes Feuergeist durch die Besonnenheit und die stille Kraft der Milde des einzigartigen Freundes gesänftigt und geläutert ward. Dagegen hat die reformirte Kirche gleichsam zwei Schichten der Reformation, eine unreifere und eine reifere und erst durch beide zusammen ist sie geworden was sie ist, der römischen Kirche gegenüber die ebenbürtige Schwester der lutherischen Kirche, die im Westen Mitteleuropas von Genf durch Frankreich und den Rhein entlang nach Holland, England, Schottland sich verbreitete, später auch die nördliche Hälfte der neuen Welt für sich erobernd. In der ersten jener beiden Schichten nimmt Zwingli allerdings die erste Stelle ein, aber neben ihm hat jeder Canton seinen eigenen Reformator, von welchem fast Keiner (einige Züricher ausgenommen) so sein Gepräge trägt, wie in Deutschland so viele Mitarbeiter Luthers durch ihn bestimmt sind; daher auch wie die Bekenntnisse der reformirten Kirche zeigen, Zwingli's Geist und Lehrweise, was seine Eigenthümlichkeiten anlangt, wieder nur Zürich

theilweise ausgenommen, nirgends zu symbolischer Ausprägung und Geltung gekommen ist.

Huldreich Zwingli, geboren den 1. Januar 1484, humanistisch gebildet in Wien und besonders durch Thomas Whyttenbach in Basel, wirkte schon in Glarus von 1512 an auf Reinigung der Sitten und Entfernung von Mißbräuchen in patriotischem Sinn. 1517 nach Einsiedeln berufen hatte er die beste Gelegenheit, einen tieferen Blick in das kirchliche Verderben zu thun, die Wirkungen des Aberglaubens der um das schwarze Muttergottesbild zusammenströmenden Menge zu erkennen und die Verdienstlichkeit des Mönchslebens, Wallfahrens u. dgl. zu bekämpfen. Im December 1518 an den Münster zu Zürich berufen machte er sich zur ersten Aufgabe, das Volk tiefer in die Schriftkenntniß einzuführen. Er predigte zusammenhängend auch in der Woche über das neue Testament, die Predigt trat in den Vordergrund statt der Messe. Seine lichtvolle, verständige und practisch kräftige Predigtweise fand großen Beifall und er schuf sich einen wohl vorbereiteten Boden in der Bürgerschaft für die Kämpfe, die bald beginnen sollten. Als nun Bernhardin Samson, der schweizerische Tezel, auf seinem beutereichen Ablaßzuge von den alten Cantonen her auch gegen Zürich kam, so predigte Zwingli, der schon in Einsiedeln gegen ihn gekämpft, gegen den Ablaß mit solchem Erfolg, daß der Rath in Zürich dem Samson den Einlaß in die Stadt versagte. Schon 1520 erließ der Züricher Rath eine Reformverordnung, wornach alle Pfarrer gleichförmig über das neue Testament predigen, ihre Lehre aus der Bibel beweisen, von allen neuen, menschlichen Erfindungen aber lassen sollten. Als nun aber das Volk von der Reform der Lehre rasch zu der des Cultus und kirchlichen Lebens fortschreiten wollte, Manche sich an die Fastengebote und ähnliches nicht mehr banden, Andere an eine unabhängigere Stellung vom Bischof und Papst dachten, wieder Andere bürgerliche Aenderungen im Gefolge der kirchlichen Reform erstrebten, so drohten innere Unordnungen in Zürich, von außen aber das Einschreiten des Bischofs von Constanz, Hugo von Landsberg, eines übrigens gebildeten, bisher ziemlich freundlich gesinnten Mannes. Verfolgungen begannen, Freunde Zwingli's wurden abgesetzt, er selbst kam in Lebensgefahr. Die Reformsache wurde in die Mitte von zwei Feinden genommen, den römisch Gesinnten und den anarchischen fanatischen Geistern. Bilderstürmerei, Abschaffung der Messe und auch der Kindertaufe wurde von

Ludwig Hetzer und Anderen empfohlen. Eine große Gährung bemächtigte sich der Gemüther, und ein zerstörender Eifer gegen die „Götzen." Um die Bewegung in den Ufern eines geordneten Laufes zu erhalten, griff immer mehr die Regierung zu den Zügeln des Kirchenregiments. Der Rath veranstaltete den 29. Januar 1523 auf dem Rathhaus eine Disputation zwischen der Reformpartei und den Katholiken. Da der abgeordnete Generalvicar von Constanz sich zuerst schriftscheu zeigte, dann aber, genöthigt sich auf die heilige Schrift einzulassen, dem Rathe entschieden den Eindruck des Unterliegenden machte, so bestätigte der Rath das Recht evangelischer Predigt, ja begann auch mit Aenderungen im Cultus, z. B. mit Einführung der deutschen Sprache. Nur Messe und Bilder blieben. Den Anarchisten gegenüber wurde zuerst die äußere Ordnung hergestellt durch Gefangensetzung der Häupter, darauf eine zweite Disputation im October 1523 in Zürich gehalten, um aus Gottes Wort zu entscheiden, was von Bildern zu halten sei. Konrad Schmidt, der ehrwürdige Comthur von Küßnacht, forderte, Luthern ähnlich: den Schwachen solle man nicht den Stab aus der Hand reißen, damit sie nicht gar zu Boden fallen. Man lasse den Blöden die äußerlichen Bilder stehen, richte aber daneben den starken Stab Jesum Christ auf, so werden sie von selbst der Bilder nicht mehr bedürfen und Christum ergreifen. Wer das wahre Bild Christi im Herzen hat, dem kann das Bild außen nicht mehr schaden. — Zwingli mit Sebastian Hoffmeister von Schaffhausen ließ es aber nicht gelten, daß Bilder Stecken oder Stäbe der Blöden seien. Christen sollten das besser wissen und darum dürfe man Mißbrauch bei ihnen nicht dulden. Wolle man warten mit Abschaffung der Mißbräuche, bis sie kein Aergerniß mehr hervorbringen und von innen heraus der Sieg komme, so werde nie etwas aus der Abschaffung werden. Da nun auch Schmidt den Rath aufforderte, die Sache christlich und tapfer zur Hand zu nehmen, so schritt der Rath jetzt sofort zu einem Reformationsmandat (1524), schaffte mit den Bildern die Messen ab, und führte die Predigt und das Abendmahl unter zweierlei Gestalt ein. Ostern 1525 fand die erste deutsche Abendmahlsfeier in Zürich statt. Keiner, hieß es, soll zum Glauben gezwungen werden, aber der Rath werde darob wachen, daß nur das christliche Wort verkündigt werde, wie einer christlichen Obrigkeit zustehe.[1]

[1] Vgl. Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation, 2 Thle., 1857, Aufl. 3. H. Bullinger, Geschichte der Reform. v. 1519 bis 1531,

In ähnlichem Geist drang, zum Theil unabhängig von Zwingli, die Reform auch in anderen Cantonen durch. In Basel standen Kaspar Hedio und Kapito; aber erst seit Oecolampadius (Hausschein) aus Weinsberg dahin kam (1523), erhielt die Reformbewegung kräftigeren Schwung. 1524 wurde er Professor daselbst, wo auch Erasmus, mit Zwingli ihm befreundet, lebte. In demselben Jahr kam der Genfer Farel nach Basel und gewann den Rath für seine Sache. Aber da Basel Bischofssitz war und mit Oesterreich in nahen Beziehungen stand, so war die Bürgerschaft getheilt und der Sieg der Reform verzögerte sich bis 1529. In Bern arbeiteten Berthold Haller und Sebastian Mayer mit Erfolg. Zwar die Disputation in Baden 1526 war ohne günstigen Erfolg; um so siegreicher fiel die Berner Disputation 1527 für die Evangelischen aus, die durch Zwingli, Haller, Kolb, Kapito, Bucer unterstützt waren. Das Jahr darauf wurde die Reform in Bern in's Werk gesetzt.

Mehrere Jahre hindurch hatte aber die Reform in der Schweiz mit schwärmerischen besonders wiedertäuferischen Bewegungen zu kämpfen; vor Angriffen des Katholicismus sicherte die größere politische Freiheit. Vor jener subjectivistischen Form des Reformirens ist Zwingli nicht bloß durch seine Nüchternheit und seinen practischkirchlichen Takt bewahrt gewesen, er hat den schwärmerischen Bewegungen auch kraft seines Princips widerstehen müssen. Die tiefe Ehrfurcht vor Gottes Majestät, der alles schlechthin unterworfen ist, ist jeder menschlichen Ungebundenheit entgegen; der ernste sittliche Geist Zwingli's verlangt nach einer Norm des menschlichen Willens, und diese Norm oder Gottes Wille ist ihm in der kanonischen Schrift verzeichnet, welche lehrt, wie wir „Ruhe in Gott finden" und „Gott ehren" sollen. Die heilige Schrift, von Gott eingegeben, steht ihm als eine gegen allen Subjectivismus und Spiritualismus gewaffnete göttliche Autorität da, die gleichwohl nicht bloß ein äußeres Gesetz bleibt, sondern auch dem Gläubigen „klar und gewiß" wird.

Seine Stellung zur heiligen Schrift erhellt besonders deutlich aus seinen eigenen Angaben über seine innere Entwicklung. Eifrig dem Humanismus ergeben hatte er sich einen Schüler Platos und der Stoiker

3 Bde. Füßli, Beiträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformationsgeschichte des Schweizerlandes 1741, 5 Thle. J. Heinr. Hottinger, hist. eccl. T. VI—IX, 1665. J. J. Hottinger, helv. Kirchengeschichten, 1698 ff; Thl. 3.

genannt. Durch eine Schrift des Erasmus angeregt, faßte er aber den Entschluß, ein Schüler Christi zu werden. Die Philosophie und Scholastik ließ ihn nicht aus Zweifeln heraus und zur Gewißheit kommen.[1] In der Schrift fand er nun eine sein Herz zur Ruhe bringende Erleuchtung. Daher gibt er nun auch der Schrift eine einzige Stellung. „Die Gschrift ist von Gott nit von Menschen herkommend und eben der Gott, der erleuchtet, wird auch dir zu verstan geben, daß die Rede von Gott kommt. Gottes Wort soll in höchsten Ehren gehalten werden und keinem Wort solcher Glaube geschenkt wie ihm. Es mag nicht fehlen, es ist heiter, es lehret sich selbst, thut sich selbst auf und bescheinet die Seel mit allem Heil und Gnaden, macht sie in Gott vertröst, demüthiget sie, daß sie sich selb verliert ja verwirkt und fasset Gott in sich.[2] In dem lebt sie, danach sieht sie, verzweiflet an allem Trost aller Kreaturen und ist Gott allein ihr Trost und Zuversicht; on den hat sie nit Ruh, in dem ruhet sie einig. Jo es hebt die Seligkeit hie noch in disem Zyt an, nit nach der wesentlichen Gestalt, sondern nach der Gwüsse der tröstlichen Hoffnung.“[3] Hieraus erhellt, daß es unrichtig ist, Zwingli so aufzufassen, als hätte er in einer Philosophie, etwa der des Grafen Piko von Mirandola, Ruhe und Gewißheit gefunden, oder als wäre Zwingli's primitives Lebensinteresse nur intellectualistischer, nicht religiössittlicher Art gewesen, woraus folgen würde, daß seine Reformation nur eine Art der Aufklärung hätte sein wollen. Die Wahrheit, die er sucht und findet, ist ihm eine practische Wahrheit. Gott ist ihm allerdings wie dem Grafen Piko auch das wahre Sein, aber ebendaher auch das höchste Gut, in dem allein die Seele Ruhe findet, er ist ihm zugleich intelligenter Wille; und von diesem Willen Gottes beseelt und seiner Ehre

[1] Zwinglii Opp. ed. Schuler et Schulthess. Von der Klarheit und Gewüsse des Wortes Gottes v. J. 1522; I, 79: „Als ich vor jetz 7 oder 8 Jar vergangen mich anhüb ganz an die hl. Gschrifft (zu) lassen, wollt' mir die Philosophy und Theology der Zanggeren (Zänker) immerdar ynwerfen. Do kam ich zum letzten dohin, daß ich gedacht: Du mußt das Alles lassen ligen und die Meynung Gottes luter us synem eignen einfaltigen Wort lernen. Do hub ich an, Gott zu bitten um sin Licht und fing mir an die Gschrift vil lychter werden, wiewol ich sy bloß las.“ — So habe er „unbetrogenlich Verständniß gewonnen, wohin er nach Kleine seines Verstandes nienen hätte kummen mögen.“

[2] Ebend. S. 81.

[3] II, 2. S. 20.

dienend finden wir nach ihm das menschenwürdige Dasein, welches aus der Ruhe in Gott heraus lebendig und werkthätig ist.

Bei dem innigen Verhältniß, das er zwischen Gott und der Welt setzt, ist ihm alles Wahre in der Menschheit Gottes Werk und Offenbarung; wo irgend religiöse Wahrheit in Schrift verfaßt ist, da sei heilige Schrift, aber nicht alle heiligen Schriftsteller sind unfehlbar, sondern nur die, durch welche Gott sein Wort unverfälscht vorgetragen hat. Das ist die eigentliche heilige Schrift, die „gottsgeistliche." [1] Doch erkennt er in historischen Dingen unbefangen Ungenauigkeiten an. Daß die heilige Schrift inspirirt ist, glauben wir nicht um der Kirche willen, aber die Kirche hat kraft des ihr inwohnenden Geistes das Unächte auszuscheiden. Dahin gehören ihm neben den Apokryphen auch die Apokalypse. Da in der Schrift der Wille, die Meinung des höchsten Herrn ausgesprochen ist, so muß alles irdische Recht und Gesetz nach der Schrift sich richten, doch so, daß nicht der einzelne Fall, sondern nur die Regel darin, abgesehen von den Zeitverhältnissen, ewige Bedeutung hat. [2] Obwohl ihm daher das Alte Testament an sich und formal als Gottes Wort und Offenbarung dieselbe Dignität hat wie das Neue, so ist doch das Ceremoniale nur für lokale und zeitliche Bedeutung gemeint gewesen. Wie ihm die heilige Schrift die alleinige Quelle des Wortes Gottes ist, so auch die zureichende. Sünde ist Alles, was Gott nicht durch Wort oder That gelehrt hat. (Peccatum est, quidquid Deus nec verbo nec facto docuit.) Hienach wäre jede Tradition, die sich nicht auf ausdrückliche Schriftworte gründet, verwerflich, was für den Cultus und namentlich die Kindertaufe die Nothwendigkeit auferlegen würde, überall zu den Formen der apostolischen Zeit zurückzukehren. Aber im Kampf mit den Wiedertäufern ist er hierin freier geworden, wenn er auch stets eine Scheu vor der sinnlichen Pracht und Fülle des Cultus behalten hat. Zu Marburg 1529 erkannte er den Artikel von der Tradition an, nach welchem, was nicht offenbar gegen das Wort Gottes sei, zuläßig bleibe. Wenn er aber so auch zugab, daß die heilige Schrift für die Praxis nicht alle Fälle des kirchlichen Lebens ausdrücklich regele, so bleibt er doch mit Luther dabei, [3] daß sie in Sachen des Glaubens ganz zureiche zur Seligkeit und keiner Ergänzung durch Tradition

[1] Ebend.
[2] VII, 316; III, 367.
[3] I, 194. 209.

bedürfe. Ihr sich unterwerfen ist nicht sklavische Pflicht, sondern das köstliche Recht, nur Gott den Herrn und die absolute Wahrheit als verpflichtend anzuerkennen. Aber die Schrift muß auch ausgelegt werden. Die Wiedertäufer nun trotzen auf den Buchstaben; aber dieser offenbart Gott noch nicht ohne Gottes Erleuchtung. Der das Wort geredet hat, kann allein sicher wissen, was er gemeint hat.[1] Darum muß derselbige Geist, der der heiligen Schrift Quelle ist, auch ihr Erleuchter und Ausleger sein. Doch zeigt diese Erleuchtung nur, was wirklich in dem Worte ausgedrückt ist; der Sinn der heiligen Schrift ist einfach, allegorische Erklärung Willkür. Scheint eine Stelle einer anderen zu widersprechen, so ist eine Schrift gegen die andere zu erwägen, damit das Helle das Dunkle erleuchte. So hat also auch er eine Selbstauslegung heiliger Schrift, doch die Glaubensanalogie, wornach die Schrift zu erklären, ist ihm nicht sowohl Christus, die Rechtfertigung durch den Glauben an ihn, sondern Prüfstein ist ihm die Ehre Gottes; als den rechten Wegweiser in die Schrift stellt er den Satz auf: is spiritus ex deo est, qui illi solam gloriam tribuit. Das wendet sich schon bestimmter dahin, daß die Schrift ihm überwiegend Offenbarung oder Denkmal des Willens Gottes ist, allerdings auch dessen, was Gottes Wille für uns gethan hat, aber besonders dessen, was er von uns will gethan haben.

Was die Kraft und Wirksamkeit der heiligen Schrift anlangt, so kann der äußere Buchstabe freilich auch nach Zwingli keinen Glauben gründen, es gehört dazu noch das innere Erleuchten und Ziehen des Geistes. So lehrte auch Luther und die Augustana (Art. V) im Interesse der Freiheit Gottes, zu wirken wo er will. Bei Zwingli ist dabei noch das Motiv dieses, daß nicht dem Buchstaben, der Creatur, zugeschrieben werde was Gottes ist. Gleichwohl hat auch ihm der Buchstabe seine Bedeutung im Gegensatz zu einem bloß inneren Wirken des Geistes wie die Schwärmer es wollen. Die Schrift ist nöthig, einmal damit die falsche Lehre kann erkannt, gemessen und widerlegt werden. Es bedarf zwar, wer aus dem Geist schon geboren ist, keines Buchs mehr, aber den Zänkischen muß man gründlich den Sinn anzeigen.[2] Doch fügt er auch hinzu, der Glaube, ob er recht sei, müsse bewährt werden mit und an der Schrift, damit erkannt werde, daß er nicht

[1] I, 231.
[2] II, 2. S. 250.

bloß heuchlerisch oder eigenwillige Einbildung sei.[1] Anderwärts fügt er dazu, daß die Schrift zum Glauben reize oder wieder anfrische, demgemäß sagt er:[2] „Seitdem ich dem göttlichen Wort mich gänzlich hingegeben, hab ich all meine Lehre dahin gerichtet, daß die rechte wahre Ehre Gottes, seine Wahrheit, christliches Leben und Frieden herfürgebracht werde." Dafür sorge ich, sagt er später, daß Christus, dem wir alles verdanken, verherrlicht werde. Christo gehorchen, Christum und seine Wohlthat kennen, lieben und wirklich benutzen, ist Seligkeit, für Gottes Ehre aber sorgen und für das Heil der Seelen ist eins.

Zwingli's materiales Princip, kann man hienach sagen, ist die Ehre Gottes, indem er alles auf sie bezieht. Das wäre dann wesentlich von Luther verschieden, nicht aber bloß theologischer Ausdruck dessen, was Luther mit der Rechtfertigung durch den Glauben anthropologisch bezeichnet, wenn ihm Gottes Ehre nur in seiner Macht und Machtvollkommenheit läge, nicht auch in der freien Gnade und Liebe Gottes, die sich den Menschen zum Zwecke setzt, oder wenn der Mensch Gottes Ehre durch sittliche Leistungen nach dem göttlichen Gesetz, nicht auch durch Annahme seiner freien Gnade im Glaubensgehorsam zu dienen hätte. Das ist aber nicht der Fall. Es ist wahr, bei Zwingli ist nicht ein rascher Umschwung oder entschiedener Wendepunkt seines inneren Lebens von innerem Zwiespalt zum frohen Bewußtsein der Versöhnung wie bei Luther oder Calvin zu bemerken. Er hat nie lebendig und wahrhaft gliedlich in der römischen Kirche gestanden, und z. B. die Transsubstantiation nie geglaubt. Er hat daher auch innerlich nicht dieselben Kämpfe gehabt, vielmehr schritt er von dem Negativen zum Positiven, ausgehend vom Humanismus, fort, indem er immer tiefer in die Schrift eindrang. Die wachsende Erkenntniß wirkte bei ihm zunächst sittlich reinigend, so zwar, daß ihm bald das Uebel nicht bloß in einzelnen sittlichen Gebrechen, sondern in einem Allgemeineren lag, dem Mangel an Liebe zu Gott und Gottesfurcht. Er hat frühe erkannt, daß die Religion, der Glaube, die Basis der Werke ist. Es fehlt auch bei ihm das Heilsbedürfniß nicht, das seine Befriedigung und Ruhe gefunden hat in Gott, dem Vater Jesu Christi, den die Schrift ihm verkündet. Dabei mag immerhin richtig sein, daß bei Zwingli mehr das Elend und die Unseligkeit der

[1] II, 2. S. 2. III, 550.
[2] II, 1. S. 422.

Sünde, als die Schuld und Strafwürdigkeit in Betracht kommt.[1] Aber es wäre irrig zu meinen, Zwingli habe Gott als ewig versöhnt mit dem Bösen, Christum nur als Offenbarer der göttlichen Güte, nicht als Versöhner, Tilger der Schuld und als Genugthuung für die strafende Gerechtigkeit angesehen.[2] Das Object des Heilsglaubens ist ihm wie Luthern die Versöhnung als durch Christus erworbene. Freilich hat man daraus eine Gleichgültigkeit gegen den historischen Christus und sein Werk erschließen wollen, daß er auch von Heiden sagt: sie seien selig geworden; was die Heiden Weisheit nennen, das nennen die Christen Glauben. Allein er sieht in allem Wahren vor Christo mit manchen Kirchenvätern eine Wirkung und Offenbarung des Logos, ohne jedoch soweit zu gehen, mit Justin die Weisen des Alterthums, welche nach dem Logos gelebt haben, Christen zu nennen. Er sagt nur, sie seien nach dem Tode selig geworden, ähnlich wie auch die Kirche dasselbe von den Vätern des Alten Testamentes annimmt. Er konnte dabei wohl diese Seligkeit als durch Christus gewirkt und erworben denken und hat dieselbe jedenfalls nur als in der Gemeinschaft mit Christus bestehend gedacht. Ist ihm doch durch den ewigen Rathschluß der Versöhnung Christus nicht bloß ewig gewiß sondern auch gegenwärtig für alle Zeiten.[3] So sind ihm jene Heiden doch selig nur durch Christus. Freilich das sagt er nicht, daß sie erst im Jenseits sich bekehren; auch er schneidet mit dem Diesseits die Bekehrung ab. Er läßt ihre im Diesseits bewährte Treue gegen das ihnen vom Logos anvertraute Pfund wahrer Erkenntniß die Stelle des Glaubens vertreten. Aber es ist wohl kein Zweifel, daß er sie im Jenseits zur Erkenntniß und Gemeinschaft Christi gelangend denkt. Bei den Frommen Alten Testamentes fordert auch die Kirche zu ihrem Heil nicht eine bestimmtere Erkenntniß Christi im Diesseits, die sie höchstens den Propheten zuschreiben könnte. Eben so wenig ist richtig, daß dem Zwingli der christliche Glaube bloßes absolutes Abhängigkeitsgefühl ist und der Determinismus ihm die

[1] Vgl. Schneckenburger, vergleichende Darstellung des luth. u. reform. Lehrbegriffs 1855.

[2] Zeller sowie Ritschl (Jahrb. für deutsche Theol. 1860 S. 619) haben Recht gegen A. Schweizer, Gesch. der reform. Dogm. II, 291. 356. 371 ff.; was aus Stellen Zwingli's wie I, 34. 75. 95. 261; II, 1. 551 erhellt. I, 76: Setz all deinen Trost in den Herrn Jesum Christ und bis gewiß, daß er, so er für uns gelitten hat, die Versöhnung für uns ist in alle Ewigkeit.

[3] VIII, 20.

Stelle des materialen Princips vertritt. Vielmehr wie die Gerechtigkeit Christi des Versöhners ihm zum Glaubensinhalt gehört,[1] so fordert er nach der subjectiven Seite zum Glauben auch Verleugnung seiner selbst, Verzicht auf Selbstvertrauen und Selbstgerechtigkeit, positiv aber im Gegensatz zu bloß historischem Glauben, die gewisse Zuversicht, womit der Mensch sich verläßt auf Christi Verdienst.[2] Ja der Glaube ist ihm nicht ein Werk, sondern eine von Gott stammende Ruhe und Sicherheit in dem Verdienst Christi, der Zustand des Vereintseins mit Gott und des Lebens in Gott. Auch auf die persönliche Gewißheit von dem Heil legt er, wie unbestritten ist, das größte Gewicht. Sein Grundsatz ist: nur in dem höchsten Gott selbst können wir Wahrheit, Ruhe und Leben finden. Nichts Mittlerisches, Creatürliches, heiße es Kirche oder Buchstabe heiliger Schrift und Sakrament, kann dieses ersetzen oder darf uns davon trennen. Das wäre nicht bloß Herabsetzung unseres Zieles, sondern Raub an Gottes Ehre. Die göttliche Wahrheit will nicht ruhen auf einem Zeugniß, das geringer wäre als sie selbst, sie ruht auf sich selbst, zeugt für sich selbst. Nicht minder ist seine Lehre vom Glauben im innigen Zusammenhang mit der werkthätigen Liebe. Der Glaube empfängt nicht bloß die vergebende Gnade, sondern auch Christum und den heiligen Geist.[3]

Fassen wir Alles zusammen, so ist also zwischen beiden Reformationen wesentliche Zusammenstimmung im Bekenntniß zu der normativen alleinigen Autorität heiliger Schrift wie zu der freien, versöhnenden aber auch heiligenden Gnade Gottes in Christus, und diese wird allein dem Glauben zu Theil.

Doch findet auch eine verschiedene Färbung in der Auffassung des evangelischen Princips statt. Man hat diesen Unterschied beider diagnostisch

[1] I, 229 ff.

[2] I, 277.

[3] III, 176 (de vera et falsa religione): Die Rechtwerdung (justificatio) ist nichts Anderes, denn daß sich der Mensch in die Gnade Gottes gelegt und ergeben. I, 551: Daß der Fromme lebt, das ist nichts Anderes, denn daß er in das Vertrauen auf Jesum Christ all seinen Trost gesetzt hat. Er lebt jetzt in Christus und Christus in ihm. Solch ein Gläubiger bedarf keines Gesetzes. I, 155: Der Gläubige fragt nicht nach Lohn. — Auch die Hoffnung der künftigen Seligkeit ist ihm nicht Motiv, sondern die Gegenwart des göttlichen Lebens und die Gewißheit davon ist ihm die Triebkraft im Christen. IV, 63; I, 81.

nach ihrem verschiedenen Verhältniß zum Katholicismus bezeichnet.[1] Zwingli ist mehr gegen das Heidnische im Katholicismus, gegen alle Vergötterung der Creatur gerichtet, will daher auch keiner Creatur Heils-Kraft und Wirkung zuschreiben, um nicht Göttliches und Menschliches zu vermischen. Ja damit Gott allein die Ehre bleibe, kommt er nicht dazu, die neue Persönlichkeit als einen eigenen freien Lebensherd bestimmter zu fixiren, sondern der Mensch bleibt ihm mehr nur Durchgangspunkt der göttlichen That, während Luther obwohl die Freiheit leugnend doch die persönliche Sünde und Schuld mehr betont, den Gläubigen aber als eine freie Ursächlichkeit denkt, die sich aus innerem Trieb und eigener Erkenntniß regt.[2] Dieß hängt aber zusammen mit dem Gang ihrer inneren Entwicklung. Das nämlich ist Beiden gemeinsam, daß sie gegen Das, worin sie früher gelebt, besonders scharf sprechen, und Dasjenige vor allem überschreiten wollen, dessen Ungenügen sie am Lebendigsten erfahren hatten. Zwingli hatte besonders den Fluch und die Unruhe der falschen Freiheit und Lust, also das Princip der heidnischen Sünde erfahren, und hat nun besonders gegen alles Heidnische, das Gott seine Ehre raubt, und menschliche Willkür an Gottes Stelle setzt, eifrigst gekämpft, Luther aber war durch die Pein des römischen Gesetzthums hindurchgegangen und weiß nun die freie Gnade, die Freiheit vom Gesetze zu preisen. Hievon ist keine Widerlegung sondern eine Bestätigung, daß Zwingli auch noch als Reformator vom classischen Alterthum höher denkt als Luther, und Luther sich zur römischen Kirche conservativer verhält als Zwingli. Denn nicht das eigentlich Heidnische, das Verderbte im Heidenthum hat Zwingli gelobt, wenn er Sokrates, Plato, Aristoteles hoch hält, sondern das ächt Menschliche an ihnen, das vom Heidenthum noch nicht überwuchert war. Und so ist auch Luther nicht gegen das Pelagianische und Magische in der Kirche conservativ gewesen, sondern gegen Schätze, die er als wahres christliches Erbe behaupten wollte, z. B. in Dogmenbildung, Cultus und christlicher Sitte. Damit ist

[1] So zuerst Herzog in Tholucks lit. Anz., 1840, Nr. 27. Studien und Krit., 1847, S. 953. Aehnlich Schweizer, die Glaubensl. der evang. ref. K., 1844. Bd. I, 7—52, und Theol. Jahrb. v. Baur und Zeller, 1848, I. S. 47 ff.; 1856, I. S. 152. Vgl. Hundeshagen a. a. O. I, 304 ff. Thomas, la Confession helvetique, 1853. S. 118 ff.

[2] Luther hat keinen abstract theologischen Determinismus, so daß Gott nur wie von außen her den Menschen bestimmte, sondern jener ist ihm psychisch und physisch vermittelt. S. o. S. 200.

aber schon auch gesagt, daß Zwingli das Gesetz nicht so wie Luther durchlebt hat. Von jenen Schrecken des Gewissens (terrores conscientiae) bei Luther, von jener ethischen Vertiefung der vorreformatorischen Mystik zum Schuldbewußtsein nehmen wir bei Zwingli wenig wahr. Die Sünde ist ihm, wie Schenkel richtig sieht, nicht sosehr als das Widergöttliche, zum Dämonischen Neigende kund geworden, sondern mehr als das Schändliche, des Menschen Unwürdige, Thierische, Unseligkeit mit sich Führende. Eine gewisse Neigung zu einer ästhetischen Betrachtung des Bösen ist ihm vom Humanismus her geblieben, weil er die Stufe des Gesetzes nicht so gründlich durchlaufen hat. Dadurch wird die beiderseitige Auffassung von der Erlösung etwas verschieden gefärbt, indem bei Luther das Hauptgewicht auf die Tilgung der Schuld, die Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes fällt, bei Zwingli nach Tilgung der Unseligkeit auf die Herstellung eines würdigen menschlichen Daseins des Einzelnen und des Volkes zu Gottes Ehre.[1] Während Luthers Leugnung der Freiheit rein antipelagianische Wurzel hatte und nicht zur Verringerung der Schuld und Verdammlichkeit verwandt wird, so mag es wohl sein, daß bei Zwingli logisch folgerichtiger der absolute Prädestinatianismus auch ungebührlichen Einfluß auf seinen Begriff von Sünde und Schuld gewann. Die hellere Erkenntniß des Gesetzes, das bei Luther schon bestimmter gewirkt hatte, um zu Christi Versöhnung zu ziehen, wurde dem Zwingli erst durch den Glauben, daher er innerhalb des Glaubensstandes dem Gesetz eine wichtigere Stellung zuschreibt. Das Evangelium ist ihm bestimmter darauf gerichtet, das Recht des Gesetzes auf Erfüllung und damit Gottes Ehre zu verwirklichen. Doch ist ihm Gottes Ehre nicht so das höchste Princip, als dächte er ihn egoistisch unmittheilsam, sondern dem Glauben giebt sich Gott zu genießen. Sein Lieblingsspruch war Matth. 11, 27. In keinem geringeren Gute als Gott können wir ruhen. Gott das höchste Gut ist auch höchste Güte (summa bonitas). Daß die Welt ihn genieße, an ihm Theil habe, das ist seine Freude und Ehre; er freut sich, genossen, besessen zu werden (distrahi amat, possideri gaudet) Aber ebendaher ist umgekehrt auch des gottebenbildlichen Menschen höchste Aufgabe, daß Gott sein Zweck sei oder sein Wille. So ist eine Gegenseitigkeit: der Mensch ist

[1] Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus, Bd. 1. 1864.

Gottes Zweck, Gott des Menschen, keineswegs [1] jenes so, als ob Gott erst im Menschen ethisch seine Wirklichkeit fände. Aber allerdings tritt Gott und der unerlöste Mensch dem Zwingli ethisch nicht so weit aus einander als Luthern, und so zieht sich, da er vor dem Glauben die Gerechtigkeit Gottes und das Gesetz nicht so wie Luther durchlebt, eine Gefahr des Pantheistischen in seine christliche Denkweise. Jedoch diese Gefahr verschwindet wieder dadurch für ihn, daß ihm Gott persönlicher Wille ist, und daß ihm auch nach dem Glauben Gottes Gesetz, des Menschen Gehorsam und die Ehrfurcht vor Gott eine so große Stelle einnimmt.

Die Bethätigung des göttlichen Lebens, das er im Glauben empfieng, tritt bei Zwingli in den Vordergrund vor der inneren besonders religiösen Selbstbildung. Luther hat mehr bei der inneren Sphäre des durch Gott erneuten Selbstbewußtseins verweilt, in der der Mensch sich als Kind Gottes weiß, also mehr das Sittliche im absoluten Verhältniß betont, Zwingli dagegen mehr das Gewicht darauf gelegt, daß der Mensch da sei, die Ehre Gottes auf Erden zu mehren, was durch Erfüllung seines Willens, durch reinigende Gestaltung des Lebens und des Gemeinwesens geschieht. Hier hat der patriotische Sinn Zwingli's seine religiöse Wurzel. Die lebendige Sorge für das Gemeinwesen hat ihn durch sein Leben begleitet und in den Tod geführt, er hat das Zeugniß mit sich genommen, daß er bis zu seinem Ende ein „redlicher Eidgenosse“ gewesen sei.

Die Richtung auf darstellendes Handeln in den sittlichen Lebensverhältnissen läßt ihn aber keineswegs in unruhiger Geschäftigkeit erscheinen; Zwingli, der ein Handeln aus der Ruhe in Gott heraus verlangt, macht den Eindruck einer festgegründeten sicheren Persönlichkeit. Aber jene Richtung auf das sittliche Handeln ist bei Zwingli ursprünglicher als in der lutherischen Reform, daher auch der raschere, durchgreifende Charakter seines reformatorischen Thuns. Er verlangt nicht so sorgfältig und geduldig einen inneren Proceß, bis das Irrthümliche abfalle; ihm ist auch schon etwas Gutes geschehen, wenn nur das Gemeinwesen nicht mehr mit Gottes Wort in offenbarem Widerspruch ist, oder nicht mehr das Schriftwidrige durch Duldung anzuerkennen scheint. Von der Befleckung des Gemeinwesens durch geduldete Sünde hat er einen tiefen Eindruck, während Luther mehr der Einzelpersönlichkeit zugewandt nichts

[1] Wie Sigwart will: Ulr. Zwingli, 1855. S. 229 ff.; vgl. S. 57 ff. 69.

Nennenswerthes erreicht meint, wenn nicht das Innere wahrhaft zum Glauben gebracht ist, womit ihm das Hauptwerk gethan ist. [1]

Zwingli schreibt der christlichen Gemeinde Recht und Pflicht des Bannes und der Zucht zu, so freilich, daß er bald nach dem Auftreten der Wiedertäufer der bürgerlichen Obrigkeit diese Funktion überläßt, wie ihm auch die bürgerliche und kirchliche Volksgemeinde wesentlich Eine ist. Strenge Sittenmandate wurden erlassen, eine Art von Censoramt aufgestellt, Presbyterien aber, wie sie Oecolampad wollte und Calvin später durchführte, wurden in Zürich und Bern nicht eingeführt. Mehr thaten für eine Kirchenverfassung Basel, Straßburg und die befreundeten schwäbischen Städte. Straßburg ließ die Kirchenzucht gleichfalls der weltlichen Obrigkeit, führte aber Presbyterien ein.

Ein anderer Unterschied in der Färbung der Principienlehre betrifft mehr die formale Seite. Einmal Zwingli's Lehre von dem inneren Wort neben dem äußeren. Wir sahen, daß er auf unmittelbare Erleuchtung und Gottesgemeinschaft ein großes Gewicht legt. Dem Menschen muß durch den heiligen Geist die Gewißheit von der Wahrheit unmittelbar zu Theil werden. [2] Vertrauten wir nur auf das äußere Wort ohne Zeugniß des Geistes in uns, so verließen wir uns wieder auf eine Creatur, die uns nicht helfen noch die Gottesgemeinschaft ersetzen kann. Eben so wenig dürfen wir nach ihm dem

[1] Stahl, das Lutherthum und die Union, S. 61 u. s. w. drückt das so aus: in der lutherischen Kirche sei mehr ein Zug zur Beschaulichkeit, in der reformirten zur Gesetzlichkeit. Treffender ist Schneckenburgers Formel (vergl. Darst. I, 158 f.): in der reformirten Kirche herrschen die thätigen Momente vor, in der lutherischen das ruhende zuständliche Bewußtseyn; daher dort frühe auch die Wissenschaft der Moral eifrige Pflege findet. Für die weiteren Sätze Schneckenburgers, die er hieraus entwickelt, z. B. von größerer Verwandtschaft der reformirten Frömmigkeit mit der katholischen und besonders von der Abhängigkeit der Heilsgewißheit bei den Reformirten von der Heiligung und den Werken, will ich jedoch nicht einstehen (die Fr. 86 des Heidelb. Catech. hat ihre symbolische Analogie an der Apol. 116), obwohl ich auch Güder's Verbesserungsversuch, ebendas. S. XXXVIII, nicht erschöpfend finde: „Die lutherische Doctrin stelle den Glauben in seiner Bestimmtheit unmittelbar nach der Bekehrung, die reformirte in der Bestimmtheit der nächstfolgenden Stufe der Heiligung dar." Denn da bleibt die Frage unerörtert, ob die Basis der Heiligung dieselbe sei und nicht vielmehr die Heiligung schon in die Rechtfertigung eingemischt werde. Nur das ist richtig, der Reichthum und die innere Selbstständigkeit des Glaubenslebens kommt bei Zwingli weniger zu ihrem Recht, während er die äußere sittliche Welt energischer anfaßt. Das hat auch Hundeshagen mit treffendem Blick erkannt a. a. O., z. B. I, 332. Aehnlich Tholuck: Das kirchliche Leben des 17ten Jahrhunderts an vielen Stellen.

[2] Opp. I, 77 81.

äußeren Wort oder den Sakramenten heilwirkende Kraft zuschreiben. Das lebendige Wort soll uns nur antreiben, Christum zu suchen, damit er durch seinen Geist in uns spreche, wirke und uns die Empfindung seines Trostes und seiner Gemeinschaft gebe. Das nennt er das innere Wort, das im Gemüth der Gläubigen haftet (quod in mentibus fidelium insidet). Es ist der innere Lehrer (internus doctor),[1] mit der Macht das Innere zu erneuern. Wenn dieser innere Lehrer gewirkt (d. h. sein Wirken angefangen) hat, dann werden wir uns mit Nutzen auch der Buchstaben, der äußeren Worte und Zeichen erinnern. Ihr Zweck ist zu ermuntern, die Wahrheit inwendig zu suchen. Worte sind Zeichen, ein Sporn, der treibet, nicht läuft. Auch erhält erst durch das innere Wort das äußere seine Sicherheit und Befestigung. Wie die Erwählung frei ist, so weht auch der Geist, wo er will, wiewohl die Ordnung ist, daß Gott nicht ohne Predigt Glauben gibt.[2]

Auch diese Sätze, welche von dem äußeren Wort ein inneres unterscheidend nur dem letzteren Heilskraft beilegen, hängen mit der früher erörterten Grundanschauung zusammen, daß in Gott ausschließlich das Heil sei, also mit der Scheu vor aller und jeder Vergötterung. Nach Luther faßt sich das innere Wort, das Heil, Christus, in das äußere und in die Sakramente, um sich so uns nahe zu bringen und sich äußerlich darzubieten zur inneren Aneignung. Zwingli wie Oecolampad scheuen sich vor solcher Lehre als einer Vergötterung des äußeren Worts und einer Verunehrung Christi. Das äußere ist ihnen nur Zeichen nicht Vehikel der Gnade, nicht heilwirkend. Zwar der durch die Zeichen beschriebene oder angedeutete Inhalt ist wesentlich derselbe auch bei Zwingli, aber die Verbindung zwischen dem Aeußeren und Inneren ist bei den Schweizern lockerer gedacht. Und selbst, wenn Luther zugiebt, daß dem Aeußeren für sich keine Heilscausalität zukomme, sondern dem mit dem Aeußeren fest verbundenen göttlichen Inhalt, auf daß mit dem Aeußeren Jeder die Gnade oder Christus dargeboten erhalte, so ist für Zwingli auch dieses unannehmbar, weil ihm da die Freiheit Gottes und seiner Gnade an die äußeren Zeichen gefesselt schiene, was sich freilich für Luther anders ausnimmt, der darin nur die

[1] I, 82. 79. II, 2. S. 442. Ausleg. der 39 Artikel I, 363. Aehnlich Oecolampad. in s. Antisyngramma.

[2] IV, 184; VIII, 179.

Treue Gottes gegen die freie Verheißung der Mittheilung der inneren Gnade mit dem äußeren Zeichen und eine göttliche Accommodation an die Lebensgesetze menschlicher Natur sieht, welche der äußeren Mittel zum Empfangen der inneren Gnade bedarf.

Diesen Grundsatz, daß die Creatur keine Heilscausalität haben dürfe, und diese Unabhängigkeit des inneren Wortes von dem äußeren hat Zwingli nicht auf die historische menschliche Erscheinung Christi, aber auf die ganze Lehre von den Gnadenmitteln angewendet und als Ausfluß des von allen Evangelischen anerkannten Satzes betrachtet, daß das Heil nur in Gott selber und Christo sei.

Eine sehr unglückliche wie ungerechte Bezeichnung dieses Punktes ist es aber, wenn Stahl von einem „antimysterischen Motive" der ganzen reformirten Kirchenbildung geredet, ja den antimysterischen Grundsatz als Centraldogma reformirter Kirche bezeichnet hat. Ein nur negativer Satz kann nicht Centraldogma einer Gemeinschaft sein. Sodann hieße antimysterisch das Leugnen des Geheimnisses, was nur ein modernerer Ersatz für „spiritualistisch," „rationalistisch" wie Rudelbach zu sagen liebte, scheint sein zu sollen. Aber wenn doch unter dem Mysterium nicht Naturgeheimnisse, sondern göttliche zu verstehen sind, so kann Niemand leugnen, daß auch Zwingli mit seiner Ruhe in Gott, und der Vermählung der Seele mit ihm im Glauben das Mystische der wahren Frömmigkeit kennt, wenn er auch weniger mit Phantasie und Anschauung darin lebt. Seine Lehre von des Menschen Ohnmacht und Elend und der hülfreichen christlichen Gnade, von der absoluten Abhängigkeit, von Gottes Erwählung ist nichts weniger als rationalistisch oder pelagianisch, läßt eher zuviel im Geheimniß als zu wenig. Gerade die lutherische Kirche hat einen energischeren Begriff von Offenbarung, Enthüllung Gottes durch Wort und Sakrament, so daß nach dieser Seite eher könnte gesagt werden, Zwingli sei zu sehr mysterisch. Hat Luther eine innigere Verbindung des Göttlichen mit dem Creatürlichen in den Gnadenmitteln angenommen als Zwingli, so ist zwar auch dieß ein Gebiet des Geheimnisses, doch darf man nicht so reden, als wären alle Geheimnisse nur dieß Eine Geheimniß, als leugnete Der jede Verbindung des Göttlichen und Creatürlichen, der dem Creatürlichen eine Heilscausalität beizulegen sich scheut. Eher könnte man denken, jene lockere Verbindung der Gnade mit den äußeren Zeichen halte die Gnade in einer Ferne, wodurch sie bloß gezeigt, gelehrt, aber nicht

dargeboten werde, und von hier aus käme man auf den Unterschied, daß es sich bei Zwingli nur um die Lehre, um einen intellectualen Proceß, in der lutherischen Kirche um Thaten Gottes, um einen realen in die Zeitlichkeit übergreifenden Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen handele. Davon müßte dann die Folge sein, daß es nach Zwingli nur der Erweckung der im Menschen schon ruhenden Kräfte, nicht aber der Mittheilung göttlicher wiedergebärender Heilskräfte bedürfe. Und das ist auch der pelagianische Irrthum der Schwärmer gewesen, welche noch immer nicht selten mit Zwingli's Lehre identificirt werden und nach welchen das Aeußere nur die Bestimmung hat, uns an das innere schon von Natur in uns ruhende Wort Gottes zu erinnern, d. h. unser wahres Wesen uns zum Bewußtsein zu bringen. Allein Zwingli hat wie gezeigt eine Mittheilung göttlicher Kräfte an den Menschen und einen Lebensverkehr Gottes mit ihm weder für entbehrlich noch für unmöglich gehalten, so daß die Differenz nicht formulirt werden darf: dort göttliche That, hier göttliche Lehre, sondern nur: bei Zwingli göttliche That, die neben den lehrenden, anregenden, äußeren Gnadenmitteln einhergeht, bei Luther göttliche That durch Vermittlung der äußeren Gnadenmittel, welche darbietende Träger der Gnade sind. Daß ebenso ungerecht auch der reformirte Vorwurf gegen die lutherische Anschauung wäre, Gott sei an die äußeren Zeichen gefesselt, oder gar, die äußeren Zeichen wirken ohne Gott, also die Heilskraft sei an sie abgetreten, so daß sie magisch jeden sie Berührenden ergreifen, ist oben gezeigt.

Wie entfernt Zwingli von einer schwärmerischen Richtung war, die allerdings um der loseren Stellung des Aeußeren zum Inneren willen einen Anknüpfungspunkt bei ihm suchte, das Aeußere ganz entleerte und verächtlich als bloße Schale behandeln wollte, sieht man aufs klarste aus dem ernsten Kampf, den er mit ihr führte.

Zweites Kapitel.

Kampf Zwingli's mit den Schwärmern, besonders den Anabaptisten.

Auch Zwingli wie Luther ist durch das Hervortreten schwärmerischer, besonders anabaptistischer und donatistischer Bewegungen, die von innen und von außen herantraten, gemahnt worden, die Schneide des Wortes Gottes

auch gegen scheinbar eifrigere Reformfreunde zu führen. So neben L. Hetzer gegen Konrad Grebel, Simon Stumpf, Felix Manz, Balthasar Hubmaier, Thomas Münzer und Andere, welche, mit buchstäbischer Auffassung der Schrift als eines Codex zur Herstellung einer reinen apostolischen Gemeinde beginnend, die geschichtliche Entwicklung der Kirche verachtend, bald in spiritualistische Geringschätzung der Schrift übergingen, besonders aber gegen die Kindertaufe sich kehrten.

Zwingli, wie er später selbst bekennt,[1] meinte Anfangs auch, es wäre besser, wenn die Kinder erst in einem geziemenden Alter, wo sie glauben könnten, getauft würden; denn Glauben vor der Taufe meinte er wie Luther im Gegensatz gegen äußere Magie Anfangs als unerläßlich fordern zu müssen. Aber er wollte, wie er beifügt, nicht so unbescheidentlich und freventlich zufahren, wie diese Neuerer, sondern suchte für diese Frühtaufe eine Begründung, obwohl er heilbringende Kraft und Wirkung ihr als äußerer Handlung nicht zuschreiben konnte. Er bezog daher die Taufe ganz auf die Zukunft,[2] sie wird ihm ein Pflichtzeichen auf Christum zur Buße und zum neuen Leben im Glauben, sinnbildliche Uebernahme eines Lebensgelübdes, wozu freilich eben sowohl Bewußtsein und Wille erforderlich scheint wie zum Glauben. Die christliche Taufe war ihm so von der johanneischen nicht unterschieden, die Beschneidung eben so gut ein Sakrament wie die Taufe.[3] Als nun die anabaptistischen Theorien in Praxis übergingen, so stellte er sich ihnen immer bewußter entgegen. Zwar nicht wie Calvin durch tiefere Erfassung des Sakramentes nach der Seite, wornach es zuvorkommende Gabe ist. Im Gegentheil kann man sagen:[4] er hat die Wiedertäufer dadurch entwaffnen wollen, daß er zu zeigen suchte, die Taufe habe nicht die dogmatische Wichtigkeit, die sie ihr beilegen. Aber andererseits sind es auch nicht bloß äußere Gründe, die ihn in seinem Kampfe gegen sie leiten. Vielmehr, er will keine donatistische Kirche, die aus lauter Heiligen bestünde, was er als innerste Tendenz der wiedertäuferischen Bewegung erkannte. Er ist eine Natur, die lebendigen Sinn für öffentliches, nationales Christenthum hat und er sieht, daß das Fallenlassen der Kindertaufe so viel wäre,

[1] II, 1. S. 245.
[2] II, 2. 242. 358.
[3] II, 1. 357 ff.; III, 232—234.
[4] Erbkam a. a. O., S. 540.

als die Volkskirche, die bisherige nationale Kirchenform gegen eine mehr oder minder donatistische eintauschen. Denn gab man die Kindertaufe auf, weil der Glaube noch nicht da sei, so blieb als richtiger Zeitpunkt für sie nur übrig der Moment, wo der lebendige Glaube und die Wiedergeburt gewiß wäre. Da würde denn die Taufe zum Zeichen der Gemeinschaft der Wiedergeborenen, Heiligen, die sich als Atome aus der Welt zusammenthun. Das Verkehrte der Wiedertäuferei hat sich also Zwingli zwar nicht durch eine höhere dogmatische Vorstellung von der Taufe, wohl aber von der ethischen Seite her aufgeschlossen, indem er ein lebendiges Bewußtsein von der auch die Völker umfassenden Aufgabe der Kirche trotz seiner Erwählungslehre hatte, und weil ihm alles separatistische Wesen zuwider war. Und hieran schloß sich nun auch eine neue Bedeutung der Kindertaufe. Sie ist ihm nicht bloß Pflichtzeichen für des Täuflings Zukunft, sondern auch ein symbolischer Akt der Kirche, wodurch sie in die Gemeinschaft des Volkes Gottes, in den Bund der Gnade ähnlich aufnimmt, wie das im Alten Testament durch die Beschneidung geschah. Sie ist zugleich seitens der Kirche ein Pflichtzeichen, sinnbildliche Uebernahme der Pflicht, die Kinder zur Gnade zu führen. Berechtigt ist daher die Kindertaufe bei Kindern der Christen. Sie sind Gottes und gehören, wie die Kinder Israels, welche auf die Beschneidung ein Recht haben, zum „Volk Gottes," daher ist ihnen auch das Bundeszeichen zu ertheilen. Er nennt die Taufe auch ein Zeichen der Erwählung, das Allen gebührt, die nach menschlichem Ansehn zu den Erwählten gehören. Hieran schloß sich aber leicht auch eine Rückkehr zu sakramentlicher Bedeutung der Taufe, denn die Aufnahme in das Volk Gottes ist ein Segen und gewährt Antheil an den göttlichen Verheißungen, auch kann die Gnade des Neuen Testaments nicht geringer sein als die des Alten. Daß nach ihm die Kinder der Christen als Erwählte zu behandeln sind, mag immerhin zu seiner Erwählungslehre nicht ganz stimmen, und das Reich der Gnade dabei unter das Gesetz der Geburt gestellt sein, während er doch sonst an einer particularen Erwählungslehre auch innerhalb der Christenheit festhält. Aber wie Luther neben seiner Erwählungslehre eine universale Gnade verkündigt, weil ihm Gott die Liebe ist, so verfährt Zwingli im Interesse der Kirche, als wüßte er von keiner particularen Erwählung. Sie, diese sichtbare, ist ihm das Volk Gottes, das als Einheit durch öffentliche Anstalten und Ordnungen schon da ist vor

den einzelnen Gläubigen, die Sphäre worin, und das Organ wodurch sich Erwählung und Glaube verwirklichen, und man kann sagen, daß er so wenig als Luther seinen Kirchenbegriff nur auf die Einzelnen wiedergeborenen Subjectivitäten stellt, vielmehr an dem ethischen aber dogmatisch begründeten Organismus der Kirche als volksthümlicher Anstalt die objective Sphäre besitzt, die bei ihm das leistet, was für Luther der objectivere Begriff von Wort und Sakrament. Später[1] hat er sich noch mehr Luthern genähert, indem er dem Sakrament mehr Kraft des Antriebes zuschreibt, die Rechtfertigung zu suchen als dem Worte für sich. Er nennt ferner die Taufe ein Zeugniß für den Getauften, daß in Christi Blut seine Sünden abgewaschen seien und ihm Gerechtigkeit und Sündenvergebung aus reiner Gnade, ohne Werk oder Verdienst zu Theil geworden. Da ist ihm die Taufe auch ein Pfand der Sündenvergebung geworden.[2] Ebenso, was die Schrift betrifft, so ist er vor dem Standpunkt der Schwärmer nicht bloß durch seine Ethik, sondern auch durch die dogmatische Autorität gesichert gewesen, die er ihr als der Urkunde des Willens Gottes gab. Dieselbe Ehrfurcht vor Gottes Majestät, derselbe Eifer für Gottes Ehre im Gegensatz gegen alle Creatur, der ihn hinderte, Luthers Lehre von der Herablassung Gottes in Wort und Sakrament zuzustimmen, setzte sich auch den eigenwilligen spiritualistischen schriftverachtenden Bewegungen entgegen. Gottes Ehre muß der Christ dienen nach Gottes Anweisung, nicht nach eigenem Einfall, daher das Wort Gottes in der Schrift alle Willkür zurückweist.

Seine schweizerischen Mitarbeiter schlossen sich ihm hierin an. Nach Versuchen glimpflichen Verfahrens gegen die Schwärmer, die sie durch Wortbrüchigkeit vereitelten, und nach mehrfachen Disputationen mit ihnen, besonders den 6. November 1526,[3] wurden sie als überwiesen angesehen und nun schritt die Obrigkeit mit Gewalt gegen sie ein. So wurde das wiedertäuferische Wesen auch aus der schweizerischen Reform ausgeschieden, freilich um den Preis, daß die Züricher Kirche in bleibende Abhängigkeit vom Staat gerieth.

[1] III, 358. 563. Baptismus initiatio ecclesiæ.
[2] Vgl. Schenkel, Wesen des Protestantismus 1847. II., 400 ff.
[3] II, 1. S. 345. Erbkam a. a. O. 527.

Drittes Kapitel.

Verhältniß der schweizerischen und deutschen Reform; ihre anfängliche Eintracht, ihr Streit und vorläufiger Friede.

1. Die ursprüngliche Eintracht.

Die anfängliche Einheit zwischen der schweizerischen und der deutschen Reform hatte nach dem Bisherigen nicht bloß negativen, sondern auch positiven Grund, und griff weit über den Standpunkt des Erasmus hinaus. Aber sie wurde gestört durch den Abendmahlsstreit 1526.

Die politisch selbstständige Stellung der vom deutschen Reich losgerissenen Schweiz, die im Verhältniß zum Kaiser die Reform erleichterte, erschwerte doch auch das Zusammenwachsen zu Einer Reform mit der deutschen und erleichterte die Trennung. Aber die Anfänge waren einträchtig und ungetrübt. Die oberdeutschen Städte, von Straßburg bis Regensburg, von Nürnberg bis Kostnitz nahmen eine mittlere Stellung zwischen dem evangelischen Norden und Süden ein. Luthers Schriften wurden auch in der Schweiz eifrig gelesen, eine eigene Baseler Buchhandlung beschäftigte sich mit deren Verbreitung. Zwingli selbst machte sich erst nach 1518 mit ihnen bekannt. Den Vorwurf der Katholiken, daß er Lutheraner sei, beantwortete er unter wärmster Anerkennung der Verdienste Luthers mit der Behauptung seiner Selbstständigkeit. Schon 1516 habe er das Evangelium zu predigen begonnen und Luthers Name sei ihm noch zwei Jahre unbekannt geblieben. Durch Paulus sei Luther und er, unabhängig von einander, zu derselben Erkenntniß gekommen. Diese freie Zusammenstimmung sei den Gegnern unbequem. Aber er predige das Wort Christi, warum man ihn also nicht lieber einen Paulisten oder Christen nenne?[1] Sie galten auch für Eine Partei, die evangelische.

[1] Ueber Luther sagt er Opp. I, Uslegen und Gründ der Schlußreden S. 253 ff. „Meines Erachtens ist Luther ein trefflicher Streiter Gottes, der da mit so viel Ernst die Schrift durchforscht, als seit 1000 Jahren keiner auf Erden gewesen. Mit dem mannlichen, unbewegten Gemüth, womit er den Papst zu Rom hat angegriffen, ist ihm Keiner nie gleich worden, so lange das Papstthum gewähret hat, alle Andern ungescholten. Wessen aber ist solche That? Gottes oder Luthers? Frage Luther selbst, gewiß sagt er dir: Gottes. — Ich will keinen Namen tragen als meines Hauptmannes

Bei der principiellen Zusammenstimmung Zwingli's mit Luther zeigt sich allerdings auch eine Selbstständigkeit und Besonderheit des Standpunktes. Aber die Grundzüge waren wie gezeigt, gemeinsam.

Sie schließen sich gemeinsam an die altchristlichen Bekenntnisse von der Trinität und Person Christi an, sie stehen Beide auf dem evangelischen Princip nach seiner formalen und materialen Seite und theilen die Lehre von der göttlichen Erwählung. Sie verwerfen Beide das Heidnische und das Jüdische in dem Katholicismus. Ist doch der reformirte Gegensatz gegen das Heidnische erst dann vollkommen durchgeführt, wenn er nicht bloß gegen Weltvergötterung, sondern auch gegen jüdische Selbstvergötterung gerichtet ist, ebenso der antipelagianische, lutherische Gegensatz zwischen Natur und Gnade erst, wenn er auch gegen das Magische, gegen Verwandlung der göttlichen Gnade in ein Physisches oder physisch Wirkendes sich kehrt. Jenes erkennt Zwingli grundsätzlich an, indem ihm der Glaube Verzicht auf Selbstgerechtigkeit und Selbstvertrauen ist, wie umgekehrt Luther das Magische abstößt, auch wohl sieht, daß der Gegensatz gegen das Judaisirende gerade der Gnade und freien Liebe zu nahe träte, wenn das Gesetz, also auch Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht unverletzt bewahrt bliebe. Und wie das Heidnische und Jüdische, so scheiden sie auch Beide das Anarchische und Donatistische aus. Beiderseits wurde ferner Christus als der einige Mittler in die Mitte gestellt, mit welchem unmittelbare Lebensgemeinschaft und dadurch Heilsgewißheit möglich ist. Was die ethische Seite anlangt, so wurde beiderseits der Staat nicht mehr als profan betrachtet, sondern als Gottes Ordnung zur Handhabung des Rechts, daher auch zum Schutze des Evangeliums bestimmt. Auch über die christliche Ehe, über kirchliche Armenpflege

Jesu Christi, dessen Reiser bin ich. Den Luther acht ich so hoch als ein Lebender. Dennoch bezeuge ich vor Gott und allen Menschen, daß ich nie einen Buchstaben an ihn geschrieben habe noch er an mich." Er habe unterlassen, Gemeinschaft anzuknüpfen, weil er damit habe zeigen wollen, wie gleichförmig der Geist Gottes sei, da sie, so weit von einander entfernt, doch einhellig seien ohne alle Verabredung. „Wiewol ich ihm nit zuzezählen bin, dann Jeder thut sovil in Gott weyst." Guericke freilich, Rudelbach u. A. wollen diese Unabhängigkeit beider Reformationen von einander, die so bestimmt auf eine höhere Nothwendigkeit der Reformation zurückweist, nicht gelten lassen; alles Gute und Wahre hat nach ihnen Zwingli und Calvin von Luther genommen und da sie diesem Alles verdanken sollen, so gilt ihnen ihre Abweichung von Luther als Sünde und sie allein sind an der Spaltung schuld, da sie von dem gottgesandten Reformator abweichen.

und das Recht der Gemeinde, sich an dem kirchlichen Leben aktiv zu betheiligen, dachten Beide gleich, und wenn die Schweizerreform der Kunst besonders in ihrer Anwendung auf den Gottesdienst fremder war, so ist sie dagegen in dem bürgerlichen und socialen Leben fruchtbarer gewesen; so daß beide Reformen, als zur Ergänzung bestimmt, wie verschiedene Individualitäten Einer Familie auftraten.

Der Kampf mit den schwärmerischen Bewegungen des Hyperprotestantismus war geeignet, beide Reformationen auch in dem Punkt, worin sich am bestimmtesten eine Differenz ankündigte, nämlich den Gnadenmitteln, einander näher zu bringen. In der That haben auch die oberländischen Theologen sich des äußeren Wortes gegen Schwenckfeld angenommen, wie Zwingli der Kindertaufe. Aber doch hat der Conflict mit den Schwärmern auch eine andere Seite gehabt, wodurch er zum Sakramentsstreit zwischen den Schweizern und Lutheranern wurde. In der Bekämpfung nämlich drückte sich doch wieder die zugrundliegende Differenz aus; es kam zu Tage, daß die Gnadenmittel bei Zwingli mehr ethisch oder im Interesse der Gemeinschaft, bei Luther mehr dogmatisch aufgefaßt wurden. Persönliches kam noch hinzu, da Carlstadt in der Schweiz eine gute Aufnahme fand und gegen Luther einzunehmen suchte.

2. Der Abendmahlsstreit.

Es ist eine merkwürdige Gesetzmäßigkeit, die wieder die wesentliche Gleichartigkeit beider Reformationen beweist, darin zu erkennen, daß seit es sich um Durchführung einer verbesserten kirchlichen Ordnung handelt, beiderseits zuerst die Gnadenmittel, das Wort Gottes, dann die heilige Taufe, dann das heilige Abendmahl in Verhandlung kommen. Gewiß ist nun bei jener reichen Einheit im Dogma und der Gleichheit des Lebensgesetzes in beiden Bewegungen um so mehr zu beklagen, daß die Verhandlungen über das heilige Abendmahl zum Zwiespalt geführt haben. Denn durch diesen Streit, von welchem bald die ganze Reform ergriffen wurde, ist sie selbst mehr als durch irgend etwas dem Katholicismus verdächtig geworden und ihm als ein nur menschliches, nicht göttliches Werk erschienen. Der Streit der Reformatoren schien zu bestätigen, daß Eintracht nur möglich sei in der Einheit unter Rom. Andererseits muß man bekennen: wenn einmal über diese

Fragen differente Grundanschauungen vorhanden waren, wenn es den Evangelischen beiderseits nicht gegeben war, wie mit Einem Schlag sich der vollen Wahrheit zu bemächtigen und sie mit siegender Kraft auszusprechen, so konnte es nicht fördern, den Gegensatz zu verstecken, sondern es war offen der Eine Standpunkt dem anderen gegenüberzustellen, damit eine fruchtbare Verhandlung und schließliche Einigung wenigstens auf diesem längeren Wege erreichbar werde. Freilich ist darum noch nicht die leidenschaftliche Art des Kampfes und die Erbitterung, die zu dauernder Spaltung ja zum Theil zur Unfähigkeit sich zu verstehen führte, gerechtfertigt. Aber andererseits sind die Evangelischen in ihrer Zweitheiligkeit, innerhalb deren jede Confession diejenige Seite stärker vertrat, die bei der anderen zurücktritt, sich gegenseitig zur Bewahrung und Warnung vor Abwegen beigegeben, ja durch die Trennung vor der Gefahr behütet worden, der die römische und griechische Kirche erlegen ist, nämlich daß eine einbrechende Krankheit sich des ganzen Körpers der evangelischen Christenheit bemächtigen könne. Die göttliche Leitung der Kirche hat die durch menschliche Schwachheit und Sünde entstandene Zweitheiligkeit der evangelischen Gesammtkirche auch wieder in einen starken Damm gegen die auch in der Geschichte der evangelischen Kirche nicht ausbleibenden Wirkungen der Sündhaftigkeit zu verwandeln gewußt. Indem wie wir sahen die eine der beiden Reformen mehr gegen das Heidnische, die andere mehr gegen das Jüdische gerichtet ist (in welchen beiden sich die möglichen Hauptformen der menschlichen Sünde zusammenfassen), so sind sie, da grundsätzlich beide beides verwerfen, aber nicht gleich scharfen Auges für beides sind, durch einander davor gesichert, je wieder in das Vorchristliche, sei es das Heidnische oder das Jüdische, mochte es in oder außer dem Katholicismus sich finden, ganz zurückzufallen, und die Reformation nach der einen oder andern Seite zu retractiren. Denn trotz der Trennung, die ihre selbstständige Entwicklung förderte, haben beide evangelischen Confessionen doch eines großen Einflusses auf einander sich nie ganz entschlagen können, so groß war ihre Verwandtschaft, so groß die Macht des wirklichen Sachverhaltes, wornach sie an ihren Differenzen auch gegenseitige Ergänzungen haben, auf deren Anerkennung die gesunden Elemente in Beiden hintreiben.

Zwingli's eigenthümliche Abendmahlslehre beginnt erst mit 1524; bis dahin hat er Luthern ähnlich mehrere Stufen der Reihe nach durchlaufen. Wir verweilen dabei einen Augenblick, um zu zeigen, wie auch in

diesem Punkt die Einheit beider Reformationen Anfangs eine größere war und daß, wenn später die reformirte Kirche in ihren Symbolen sich zu einem reicheren Begriff vom heiligen Abendmahl bekennt, als Zwingli vom Ende 1524 an, sie damit nur zu den positiveren reformatorischen Anfängen Zwingli's und zu dem Standpunkte in reicherer Ausbildung zurückkehrt, den Luther nie getadelt hatte, indem sein Gegensatz sich gegen Zwingli's Lehre von 1524 kehrt. Und da nun auch Zwingli gegen Ende seines Lebens sich wieder den positiveren Darstellungen seiner Anfänge mehr zugewendet hat (was ihm auch möglich machte, so weit als zu Marburg 1529 geschah, Luthern entgegen zu kommen), so steht um so mehr der Hauptgegenstand des Streits nur episodenartig da, als durch die spätere, beinahe das ganze Gebiet reformirter Kirchen sich assimilirende calvinische Formation ein von Luther nicht bekämpfter Abendmahlsbegriff bei den Reformirten der symbolische wurde.

Das Charakteristische nun in allen Schriften Zwingli's vor 1524[1] ist sein Gegensatz gegen das heilige Abendmahl als Opfer und Messe. Obwohl ihm das Christenthum ein Selbstopfer fordert, so macht er doch nie in dieser Zeit das heilige Abendmahl zur Darstellung eines menschlichen Opfers, zu einer menschlichen Leistung an Gott, sondern es ist ihm überall eine göttliche Gabe und Stiftung, ruhend auf dem allmächtigen und wunderkräftigen Willen des Herrn Christi. Im Gegensatz gegen das opus operatum fordert er den Glauben, der im Stande ist „das Wiedergedächtniß" Christi so zu feiern, daß Christus ihm im heiligen Abendmahl seinen Segen mittheilen kann. Er ermahnt zur Prüfung des „ardor animi" mit ihrem „sponsus Christus" vereinigt zu werden, und sagt ganz allgemein, Niemand dürfe aus seinen Reden etwas herausfischen wollen, als ob er in diesem Artikel etwas dem menschlichen Handeln zuschriebe (hac in re aliquid humanae actioni tribuat).[2] Nennt er auch das Abendmahl bald Leib und Blut Christi, bald und häufiger Wiedergedächtniß des Todes Christi und all

[1] Vgl. Zwingli's 67 Schlußreden für die erste Zürich. Disputat., 29. Jan. 1523. Art. XVIII. XIX. Opp. I, 154 und Uslegen und Gründ der Schlußreden, Juli 1523. I, 232—260. Epichiresis (Entwurf eines Meßkanons) und Apologia 1523, Opp. III, 2., S. 83 ff., 117 ff., 121 ff.; vgl. 1, 566. Rathschlag von Bildern und Meß, ein Brief an Thom. Whyttenbach VII, 297—300. Jun. 1523. Seine Erklärungen auf der zweiten Züricher Disputation, Okt. 1523. I, 459; vgl. 498. Die kurze christenliche Ynleitung 1523. 1, 541—565.

[2] III, 115. 119.

der Gutthat, die er uns erzeigt, so darf man daraus so wenig als bei dem altkirchlichen Wort Danksagung (Eucharistie) den Schluß machen, daß ihm das Wesen des heiligen Abendmahls die Erinnerung als subjective Leistung gewesen sei; es kommt ihm nur darauf an, auch hiedurch die Idee des Meßopfers als eines sich stets wiederholenden Opfers Christi zu beseitigen und zur Aneignung dieses ewig gültigen geschehenen Opfers durch das Wiedergedächtniß des die Gnade empfangenden Glaubens anzutreiben. Er hebt auch ausdrücklich die Gleichheit seiner Lehre mit Luther hervor; dieser nenne es ein Testament, Bund, Vermächtniß, und bezeichne damit seine Natur, Wesen und Eigenschaft, denn es sei in der That ein Bund Gottes zur Sündenvergebung mit uns, versiegelt durch die äußeren Zeichen. Er, Zwingli, nenne es Wiedergedächtniß nach seinem Brauch, denn dazu habe Christus es gegeben, durch den Wein sein vergossenes Blut, durch das Brechen des Brodes das Tödten seines Leibes bezeichnet, daß dieß von ihm gestiftete Wiedergedächtniß (das ihm also zugleich Denkmal und Vermächtniß ist) uns stärke, indem er unsere Seele mit sich speise. Für den Glauben sei es berechnet, ihn zu stärken, indem mit den Zeichen ein Wort der Verheißung verbunden sei. Ist durch Christi Blut am Kreuz das Neue Testament gestiftet, so ist für den Glauben das Sakrament eine Sicherung, Siegel, Urkund, daß uns dieß Testament, ja Christus selbst eigen sei. Nicht darob sei der Streit, ob der Fronleichnam oder das Blut Christi gegessen oder getrunken werde, denn daran zweifle kein Christ, sondern ob es ein Opfer sei oder aber ein Wiedergedächtniß.[1] So kräftig und zu allen Zeiten gegenwärtig sei Christus. Denn er ist ein ewiger Gott und sein Leiden in Ewigkeit fruchtbar.[2] So ist ihm also das heilige Abendmahl ein von Christus eingesetztes Wiedergedächtniß, bei welchem er will gegenwärtig sein, und wodurch er mittelst seines Wortes der Verheißung und der Zeichen den Segen seines Todes, dessen innere Kraft ewig ist, aktuell wirksam machen will in dem Christen zur Stärkung und Sicherung des Glaubens; er fügt noch die Gemeinschaft zwischen Haupt und Gliedern, die Mehrung der Kraft, das Kreuz ihm nachzutragen, und die Stärkung der Liebe hinzu.[3] Die Folge dieses Essens und Trinkens ist, daß auch die Brüder einander hieran

[1] I, 242. 245.
[2] I, 242.
[3] I, 575.

erkennen, weil wir durch unser gemeinsames gottesdienstliches Essen auch vor allen Menschen bekennen, daß wir Ein Leib und Eine Brüderschaft sind.[1] Daß er Christum gegenwärtig denkt, ist unleugbar; er sei bei diesem Mahle Wirth und Gastmahl (hospes et epulum).[2] Allerdings giebt er Christi Leib und Blut keine eigene Deutung, die stärkende Kraft der Zeichen ruht ihm im Wort der Verheißung. Wenn Luther Leib und Blut Christi zum Pfand der Sündenvergebung macht, so genügte das Zwingli nicht, weil er für ein Pfand Sichtbarkeit fordert und diese in den Elementen findet, mit welchen das Wort der Verheißung sich verbindet.[3] Für diesen Zweck schien Zwingli Christi unsichtbares Fleisch unnütz (Joh. VI, 63.). Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nahm er aber mit Luther an, sah des Mahles Zweck gleichfalls in der Vergewisserung der Sündenvergebung als der Furcht des Todes Christi. Nur die Art, wie diese Vergewisserung zu Stande kommt, wurde von beiden verschieden gedacht. Das Ausgeführte mag zum Beweise dienen, wie Freunde und Gegner Zwingli's irren, wenn sie, um die Gleichheit seiner Lehre in allen Zeiten durchzuführen, die Vermuthung aufstellen, die nur scheinbar auf Zwingli's eigene Aussage sich stützt, er habe in dieser früheren Zeit seine wahre Meinung verborgen oder sich accommodirt. Er sagt bloß unbestimmt, daß er theilweis schon früher seine späteren Gedanken gehabt, aber nichts, woraus man auf Doppelzüngigkeit schließen dürfte. Auch ist die Annahme an sich unnatürlich, daß er mit einer fertigen Ueberzeugung von Anfang an dagestanden habe, während bei ihm ähnlich wie bei Luther ein Entwicklungsproceß zum Voraus das wahrscheinliche sein muß, den auch jene Schriften, der Reihenfolge nach gelesen, zeigen.

Seine spätere, von dem Bisherigen sehr abweichende Lehrweise, hat man nun zum Theil auf den holländischen Juristen Hoën (Honius) zurückführen wollen, dessen Schrift über das heilige Abendmahl v. J. 1523, mit J. Wessels Schriften nach Wittenberg kam, aber die Ansicht enthält, das Sakrament sei eine Einheit von Zeichen und Zusage; jenes sei Pfand für die Gabe, die den Inhalt der Zusage, der Verheißung bilde. Gleichwie bei

[1] I, 576 ff.

[2] Epichir. III, 115: in hoc se in cibum praebuit, ut ejus alimento in virum perfectum plenae aetatis suae augesceremus.

[3] I, 251; III, 115.

einem Kaufe der Acker unter symbolischer Uebergabe von Erde real überantwortet werde, so werde unter den sakramentlichen Zeichen die Sache, Christi Leib und Blut, Christus selbst und mit ihm die Sündenvergebung geschenkt.[1] Die Mittheilung sei eine reale, aber die Gabe sei durch das äußere Zeichen nur „bedeutet." Das „est" der Einsetzung sei so viel als significat. Der Ungläubige könne das Brod empfangen und auch ihm biete sich der gegenwärtige Christus an, aber er genieße nicht Christi Leib und Blut. Dieß könne nur vom Glauben geschehen. Man sieht, daß das, mit Ausnahme der exegetischen Begründung, sich fast ganz in Luthers Wegen hält. Bestimmter als selbst bei Luther ist dem Hoën Christi Leib und Blut auch für sich selbst eine Gabe, nicht bloß Pfand der Sündenvergebung. Weit eher ist sachlich ein Einfluß Carlstadt's auf Zwingli's spätere Lehre anzunehmen.

Dieser hatte noch 1521[2] Luthern ähnlich gelehrt. Während der Abwesenheit Luthers läßt er, zu seiner unethischen Mystik zurückkehrend, durch Christi vergossenes Blut die Austilgung des Todes und Gesetzes bewirkt und diesen Sieg über Tod und Sünde im heiligen Abendmahl mitgetheilt werden.[3] Von Tilgung der Schuld sieht er ab. In dem Essen des Leibes sei uns nicht bloß die Auferstehung des Fleisches in Glorie (principiell) gewährt, sondern auch die Tilgung der Sünde gegeben durch Tilgung der Sterblichkeit, eine ethische Wirkung durch Physisches, wie sie auch bei Theophrastus Paracelsus, Schwenckfeld, Valentin Weigel u. A. sich findet. Eine neue Abendmahlslehre bildete sich aber Carlstadt seit 1523, wo er Wittenberg verließ. Er führte sie vornehmlich in seinem Dialogus 1524 aus. In der richtigen Erkenntniß, daß die Tilgung der Sünde ein geistiger Proceß sein müsse, geht er nun zum andern Extrem fort, und wendet sich ausschließlich den Worten zu, die eine Leistung, Gedächtniß des Herrn und Verkündigung seines Todes fordern, und weiß für die reale Gegenwart Christi kein Motiv mehr anzugeben. In Christi Opfertod für uns sollen wir uns so versenken, daß wir in sein Leiden und seine Auferstehung uns

[1] Hoc, quod trado vobis, significat corpus meum, quod do vobis dando istud.

[2] Von dem Empfahn, Zeichen und Zusag des heiligen Sakramentes des Fleisches und Blutes Christi von Carlstadt 1521. S. o. S. 125.

[3] Carlstadt: Von beiden Gestalten der heiligen Messe. Jäger, Andr. Bodenstein v. Carlstadt. 1856. S. 256.

hineinziehen lassen und in Kraft seines Opfers den Akt des heiligen Abendmahls zu einem heiligen Selbstopfer machen, dessen Unvollkommenheit durch den Glauben an ihn ergänzt und zur Vollkommenheit gebracht wird.[1] Um der römischen Lehre von einem erneuten Opfer Christi an den Vater recht kräftig zu widersprechen, stellte er ihr seine Lehre vom Selbstopfer im Gedächtniß und in Erkenntniß Christi entgegen, ohne zu sehen, was Luther bald erkannte, daß er hiemit doch wieder wesentlich auf den katholischen Standpunkt zurücktritt, die Gabe Gottes in eine Gabe oder ein Opfer des Menschen an Gott verwandelt. Da die Einsetzungsworte: „Nehmet, esset, trinket" nicht ein Geben sondern ein Nehmen andeuten, so half er sich durch die völlige Trennung der auf Brod und Wein und der auf Christi Leib und Blut bezüglichen Worte. Die letzteren sollen sich gar nicht auf ein Darbieten oder Empfangen beziehen, sondern nur die ersteren. Christus habe, nachdem er Brod und Wein ihnen zu genießen gegeben, auf sich hinzeigend gesprochen: das ist mein Leib, welcher für euch hingegeben wird, kein anderer. Da aber der paulinische Bericht zu deutlich die Elemente mit Christi Leib und Blut in Beziehung bringt in den Worten: Trinket, das ist der Kelch des neuen Testaments in meinem Blut, so sucht er auch wieder eine Verbindung beider, aber eine solche, die nicht zum Begriffe des Nehmens einer Gabe führe, und sucht auch das Essen und Trinken als eine Leistung darzustellen. Da beim Passah bittere Kräuter zu essen waren, so sei auch das Essen ein bitteres Essen, es soll im Gedächtniß an Christi Tod geschehen. Der Kern seiner Ansicht ist, daß im heiligen Abendmahl eine Darstellung des schon vorhandenen Glaubens sei, die Elemente seien nur leiblich und können den inneren Menschen nicht berühren, sondern nur den äußeren, jener aber bedürfe der Einwirkung des heiligen Geistes ohne alle Mittel. Um einer äußerlichen magischen Wirksamkeit der Elemente zu entgehen und den Proceß geistig zu halten, verfällt er einer innerlichen Magie, einem abrupten, unvermittelten, überwältigenden Wirken des heiligen Geistes, wie er im Opferbegriff dem pelagianisirenden Irrthum, den er extrem bekämpfen will, näher steht. In beidem zusammen stellt er nur die idealistische mystische Widerspiegelung der Magie und Opferung im Katholicismus dar.

Zwingli selbst nun in seinem verhängnißvollen Brief an Matthäus

[1] So besonders in seiner Schrift: Vom Priesterthum und Opfer, 1524; vgl. Luthers Werke von Walch XX, 138. 378. 2852.

Alber, November 1524, und an die Eßlinger, worin er Beide für sich zu gewinnen sucht, sagt: daß ihm Carlstadts Ansicht nicht mißfalle, nur daß er dunkel und heftig schreibe. Auch genüge seine exegetische Begründung nicht. Das „Ist" sei für „bedeutet" zu nehmen, worin er sich also Hoën anschloß. Oecolampad in Basel erinnert, die Worte der Einsetzung hätten wahrscheinlich gar kein *ἐστί* enthalten, da sie aramäisch werden gesprochen worden sein. Das *τοῦτο* auf die Zeichen bezüglich und mit dem *σῶμα, αἷμα* als Prädicaten verbunden, nöthige aber diese Prädicate in dem Sinne vom „Bild des Leibes und Blutes" zu nehmen, wie Christus auch figürlich ein Fels heiße (1. Cor. 10.). Den genannten Brief an Alber, welchen Zwingli selbst in vielen Abschriften auch an Andere mitgetheilt hatte,[1] erhielt Luther durch Alber selbst, der ihm befreundet war. In diesem Brief war die Gegenwart Christi im Abendmahl sowie dessen Bedeutung als Gabe gänzlich geleugnet und den äußeren Zeichen auch nicht einmal die Bedeutung von sichtbaren Unterpfändern der Gnade gelassen. Wir vermögen zu erkennen, wie er dazu kam. Schon früher, als ihm die Elemente noch Unterpfänder der Gnade waren, wußte er der Gegenwart von Christi Leib und Blut keine Bedeutung abzugewinnen. Nun kam, ohne Zweifel durch Carlstadts Darstellung von Luthers Ansichten, die Meinung hinzu, Luther huldige einem religiösen Materialismus, wolle durch ein kapernaitisches Essen den Glauben stärken und die Sündenvergebung mittheilen lassen. Er fürchtete Rückfall in das päpstliche opus operatum und in Zauberwerk.[2] So setzte er alle Kraft daran, von jetzt an zu zeigen, die Gegenwart von Christi Leib und Blut sei unnütz, da Christi Leib nichts für den Geist bewirken könne. Auch ihre Unmöglichkeit suchte er jetzt zu zeigen, da Christi Menschheit als eine Kreatur sonst müßte allgegenwärtig gedacht und vergöttert werden. Damit ergriff die Differenz bereits ein neues Dogma, die Christologie. Die Gegenwart der Gottheit Christi leugnet er nicht, aber verwandte auch sie nicht dazu, im Abendmahl eine Gabe zu sehen. Der Grund hievon wird darin liegen, daß er für das Abendmahl eine eigenthümliche Bedeutung glaubte aufsuchen zu müssen. Nun konnte aber eine solche in der Gabe der Sündenvergebung, auf die Luther sich in der Hauptsache beschränkte, nicht wohl gefunden werden, wenn doch diese auch außer-

[1] Zwingli, Opp. III, 589.
[2] II, 1. 484.

halb des heiligen Abendmahls, wie Alle zugaben, zu haben ist. So meinte Zwingli, von einer Gabe im heiligen Abendmahl überhaupt absehen zu müssen: natürlich ohne darum den Gegensatz zum Pelagianismus aufzugeben; er bleibt dabei, der Glaube empfängt Gottes freie Gabe. Um der heiligen Handlung nun eine selbstständige und unangreifbare Bedeutung übrig zu lassen und zwar gerade für die Gläubigen, der Sündenvergebung schon Theilhaftigen, wendet er sich der ethischen Bedeutung des heiligen Abendmahls auf Grund des Gnadenbundes in offenbarer Analogie mit seiner Tauflehre (s. o. S. 293) zu. Jetzt sieht er darin Darstellung des Glaubens. Sie hatte er auch schon früher, neben der dogmatischen, geltend gemacht wie Luther, aber Zwingli macht sie jetzt so zur Hauptsache, daß die Bedeutung des Gnadenmittels gänzlich zurücktritt. Das Nachtmahl ist ihm jetzt die unentbehrliche andere Seite zur heiligen Taufe. Ist diese der von Gott eingesetzte Akt der Kirche, durch welchen sie pflichtgemäß dem Täufling den Antheil an den Verheißungen des Volkes Gottes vermittelt, so ist in der Feier des heiligen Abendmahls die dankende Antwort des Gläubigen, und die gemeinsame Feier, die Christi Tod verkündigt, bringt den dankbaren Glauben an Christum zur Erscheinung, ist ein gemeinsames Bekenntniß und Eidschwur, ein sich Christo Angeloben der Gläubigen (gleichsam was unsere Confirmation), eben damit das Sichtbarwerden der unsichtbaren Kirche, die Erscheinung des wahren Leibes Christi, der Gemeinde, die ein Gott wohlgefälliges Opfer ist. So findet auch hier ein conficere corpus Christi, nämlich der Gemeinde statt. Die Gläubigen stellen ihren Glauben und ihre Liebe auf Grund des christlichen Heiles für einander dar und bringen sie so sich zum Bewußtsein. Die communicirende Gemeinde ist einerseits erlöste, des Heiles sich bewußte, andererseits zum Kampf wider die Sünde im Einzelnen und Ganzen, zur Bethätigung des sittlich religiösen Lebens sich durch Belebung des Gemeingefühls wappnende. Es erhellt, daß ihm auch so das Abendmahl nicht etwas Entbehrliches ist wie den Quäkern, und daß er von der socinianischen Lehre noch wesentlich entfernt bleibt, denn die christliche Gnade bleibt auch jetzt seine Basis. Von dieser aus kehrt er aber besonders die Bedeutung des heiligen Abendmahls für die kirchliche Gemeinschaft hervor, während Luther, und zwar durch den Zwinglischen Gegensatz bestärkt, mehr nur die Bedeutung für das einzelne Subject hervorstellt. Beides schließt sich an sich nicht aus, aber Zwingli hat während fünf Jahren jene Bedeutung des heiligen

Mahles für die kirchliche Gemeinschaft damit erkauft, daß er gar keine Selbstmittheilung Christi im Abendmahl an die Einzelnen mehr annahm, sondern seine dogmatische Bedeutung gänzlich in die ethische versenkte. Der Verlauf des bald ausbrechenden Streits war auch nicht geeignet, eine ruhige Verständigung herbeizuführen. [1]

Noch längere Zeit hielt Luther an sich, auch noch nach Oecolampads Schrift, die nur Bugenhagen kurz und schwach, dann aber Brenz mit den Schwaben eingehend im sogenannten schwäbischen Syngramma beantwortete. [2] Der Hauptgedanke des Syngramma ist im Anschluß an Luthers oben vorgetragene Lehre vom Worte: Gott ist in seinem Wort, macht sich darin dem Geist faßbar, so daß die ewige und raumfreie Gnade darin an uns herantritt, um sich uns mitzutheilen. Worte sind überhaupt nicht bloß Zeichen abwesender Dinge, sondern sie bringen nach Aristoteles wirkliche Wissenschaft von der Sache und damit die Sache selbst. So bringen Christi Worte Christum mit sich, die Einsetzungsworte aber nach seiner Verheißung auch Leib und Blut und zwar so, daß auch Brod und Wein dazu mitwirken, denn von dem Worte umfaßt werden sie selbst mit zu einem redenden Wort durch Christi Einsetzung. Im Sakrament erweitert sich also gleichsam das Wort, indem es noch die Elemente zu sich nimmt, und auch sie zu Trägern der geistlichen Güter des ganzen Christus macht, der darin nahet. Weil aber diese Güter geistig sind, so sind sie für den Glauben; Leib und Blut Christi sind Seelenspeise (cibus animae et fidei). Die Verbindung

[1] Die Hauptstellen über Zwingli's Abendmahlslehre nach 1524 sind: II, 2. S. 1—223. III, 145 ff.; 228. 239—272. Subsidium seu Coronis de Eucharist. 1525. S. 332. Amica exegesis III, 459. Responsio ad Theob. Billicani et Urb. Rhegii epistolas III, 646 (beide Männer waren Anfangs für ihn). De providentia Dei IV, 117; in der Euch. finde memoria et gratiarum actio für Christi Tod statt. Symbole und Worte verkündigen nur Christi Tod. Nur der heilige Geist gebe Erquickung. Externae res nihil ad fidem et remissionem afferunt. Cinglii fidei ratio ad Carolum V, im J. 1530. IV, 11—15. Dagegen kurz vor seinem Tode in der fidei chr. expositio IV, 56 ff. lenkt er zu seiner frühern positiven Lehre wieder ein, indem er das heilige Abendmahl auch als göttliche Gabe zur Stärkung des Glaubens denkt. Oecolampad hatte diese Auffassung nie ganz aufgegeben, auch nicht in seiner Schrift: De genuina verborum: „Hoc est corpus meum“ expositione. Vgl. Pfaff Acta Eccles. Wirtemberg. S. 146.

[2] Syngramma Suevicum, bei Pfaff a. a. O., S. 153—97. Luthers Werke von Walch XX, 667. Bugenhagens Schrift XX, 648 ff.

des Leibes und der Elemente, obwohl nicht erst durch den Glauben da, wie nicht durch die Macht des consekrirenden Priesters, noch bloß für die Gläubigen vorhanden, vielmehr objectiv, also für Alle, kommt doch den Ungläubigen nicht zu gute. Zwar dargeboten wird auch ihnen Leib und Blut Christi, aber ein Anderes ist das Darbieten, ein Anderes das Empfangen. Findet zwar der Genuß der Elemente statt durch den Mund des Körpers, es fehlt aber an dem Glauben, d. i. an dem Mund, der Christi Leib und Blut empfängt, so wird die himmlische Gabe zurückgewiesen, [1] d. h. für die Ungläubigen löst sich die unio sacramentalis wieder auf, die auch für sie dagewesen war. Denn wie auch noch später die Schwaben festhielten: eine tödtende, richtende Wirkung kommt dem Leibe Christi nicht zu (proprius effectus carnis et sanguinis non est judicium sed vivificatio, so daß judicium et mors non vitio et culpa carnis et sanguinis, sed vitio et culpa incredulitatis kömmt). [2] Gleichwohl verbleiben sie bei dem Wort: Wer das Brod unwürdig isset, genießt es sich zum Gericht (1. Cor. XI, 27). Wenn das Wort der Einsetzung wiederholt wird, so setzt sich der das Sakrament stiftende Gnadenwille Christi immer in Wirksamkeit, und bringt eine Einigung hervor, die ein Geheimniß ist, analog der Einigung der beiden Naturen in Christus. Die Schwaben haben also keine mündliche Genießung (manducatio oralis) des Leibes und Blutes Christi, keinen Genuß desselben durch die Ungläubigen, für sie ist er abwesend (impiis absens est Deus et infidelibus, proinde nec illi deum edunt, h. e. non in Deum credunt). Inhalt der sakramentlichen Gabe aber ist nicht bloß die Sündenvergebung, sondern auch ein cibus animae; indem Christi Leib und Blut zunächst eine Stärkung für die Seele, also eine geistige Gabe ist, so bleibt aller Materialismus zum voraus ausgeschlossen, und doch erhält beides, d. h. die Gegenwart der realen Persönlichkeit Christi, als Gabe eine selbstständige Bedeutung und nicht bloß die des Pfandes der Sündenvergebung.

Luther war mit dem Syngramma sehr zufrieden und besorgte eine deutsche Ausgabe desselben mit einer es sehr rühmenden Vorrede. Diese Lehre des Syngramma ist im Wesentlichen mit der Calvins völlig gleich,

[1] Repellitur, nach dem spätern Ausdrucke von Brenz. Pfaff a. a. O., S. 35. 38.; vgl. F. C. 601, §. 17.

[2] Synod. Stuttgard. 1559; vgl. Pfaff Acta et scripta publica Ecclesiæ Wirtembergicæ, S. 338.

was die manducatio oralis und den Genuß der Ungläubigen, sowie die ernste sakramentliche Darbietung betrifft. Oecolampad antwortete auf die Angriffe des Syngramma.[1] Das Wort, sagt er, könne nicht Christi Leib bringen, sonst müßte das Brod Christus geworden sein. Das ewige Wort sei aber nicht bestimmt, Brod, sondern Mensch zu werden. Die Schwaben seien in Gefahr, neue Götter einzuführen. Die Darbietung der Gnade und ihre Einfassung in das Wort will er wie Zwingli nicht so denken, daß in dem Aeußeren die Gnade selber sich gleichsam concret gestaltet darbiete. Nicht einmal Christus als Mensch sei eine Gestalt der Gottheit, hatte Zwingli gesagt,[2] sondern der Menschheit. Jetzt ergriff auch Luther das Wort in öffentlicher heftiger Schrift.

Das sei der Irrgeister Art, durch Vielheit der Ausflüchte sich zu widersprechen, um nur der Wahrheit zu entgehen.[3] Bisher habe er mehr geredet von dem Glauben selbst als von dem Gegenstand des Glaubens, aber jetzt wollen Viele diesen letzteren aufheben. Der Teufel habe es auf den Inhalt des Eies abgesehen, und wolle uns die Schale lassen, d. i. Christi Leib und Blut nehmen aus Brod und Wein, so daß es nur bleibe ein schlecht Brod wie der Bäcker backt.[4] Zwingli führte den Streit absichtlich lateinisch fort;[5] Luther erwiderte 1527: daß die Worte Christi „das ist mein Leib" noch feste stehen.[6] Zwingli setzte, nun auch deutsch, entgegen: daß die Worte Christi „das ist mein Leib" ewiglich den alten einigen Sinn behalten werden,[7] worauf Luther sein sogenanntes großes „Bekenntniß vom Abendmahl 1528" folgen ließ.[8] Immer leidenschaftlicher entzündete sich der Streit, man setzte das Schlimmste von einander voraus und verstand sich nicht mehr. Nur die Straßburger suchten eine Mitte zwischen den Streitenden, aber Gehör zu finden, dazu fehlte es ihnen an Bestimmtheit der Ansicht

[1] Oecolampadii Antisyngr. Luthers Werke von Walch XX, 727 ff. i. J. 1526.

[2] Opp. I, 57.

[3] Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer XX, 915 v. J. 1526.

[4] Luthers Werke von Walch XX, 917. 932.

[5] Exegesis amica, Luthers Werke von Walch XX, 1386. Zw. Opp. III, 459; II, 2, 1 ff.

[6] Luthers Werke von Walch XX, 950.

[7] XX, 1407. Zwingli's Werke II, 2. S. 16—93.

[8] XX, 1118. Zwingli's Antwort II, 2. S. 94—223.

wie an Ansehen. Auf der Berner Disputation 1528 wurde auch die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aufgegeben.

Betrachten wir die dogmatischen Gründe beider Parteien. Denn daß die exegetischen nicht das Entscheidende für sie waren, wenn sie es auch meinten, liegt auf der Hand und mit Recht hatte das Syngramma exegetisch nur erweisen wollen, man müsse nicht im schweizerischen Sinne die Einsetzungsworte erklären. Bei Luther insbesondere tritt sein Beharren bei dem Buchstaben des ἐστί in einen Contrast zu seiner sonstigen freieren Ansicht über den Buchstaben der evangelischen Berichterstattung, ein Contrast, welcher sich nur aus dem Bedürfniß erklärt, statt auf das Schriftganze zurückzugehen, für seine dogmatische Grundanschauung eine einzelne schlagende Beweisstelle zu haben; aber ein Schritt zugleich, welcher freilich überaus folgenreich wurde. Denn der Unterschied zwischen dem Fundament und dem darauf Gebauten wurde hier zuerst faktisch verleugnet und in eine Richtung eingelenkt, die den Glauben und das Dogma identificirte.

Die Hauptgründe der Schweizer nun, zum Theil auf Mißverstand beruhend, sind folgende: es wäre ein fortwährendes Wunder im heiligen Abendmahl gesetzt, wenn man mehr als die Gegenwart des Logos im Abendmahl annähme, unbegreiflicher als die Erschaffung Himmels und der Erde, ja als Christi Menschwerdung selbst. Eben daher müßte auch in der Schrift etwas bestimmtes davon stehen, aber die Einsetzungsworte seien nicht ein gebietendes „Werde," sondern Auslegung der Zeichen. Zeichen und Bild aber sei nicht die Sache.[1] — Man sieht, Luthers Ansicht wird von der römischen Verwandlungslehre, die eine wunderbare Aenderung an den Elementen annimmt, nicht unterschieden. Ferner: weil es viele Brode seien, so wären auch viele Christi anzunehmen, wir hätten Einen Leib an mehreren Orten zugleich und dabei, sofern die Elemente bleiben sollen, zween Leiber an Einem Ort.[2] Christi Leib müßte auch immerdar vom Himmel herabkommen, was gegen den Artikel von Christi Sitzen zur Rechten des Vaters wäre. Er sei nach seiner Menschheit vielmehr im Himmel und als eine endliche bestimmte Größe in demselben eingeschlossen. Die Frommen des alten Testamentes hätten so, weil Christi Leib noch nicht war, auch noch

[1] XX, 727. 754. 771.
[2] XX, 784.

nicht den vollen Genuß der Gnade, wie die Christen.[1] In Wahrheit aber wäre die Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl ohne Nutzen, denn Fleisch ist kein nütze. Wohl aber diene diese ganze Vorstellung zur Verunehrung Christi, denn sie führe zu einem kapernaitischen Essen, zu magischen Vorstellungen, wenn man Christus nach der Consekration an die Elemente gebunden denke. Er sei und bleibe frei. Auch die Anbetung der Elemente wäre kaum zu vermeiden und es sei gegen Gottes Ehre, seinen Trost auf Creatürliches zu setzen. Wir bedürfen der unmittelbaren Gottesgemeinschaft und haben sie im heiligen Geist im Herzen. Solches Aeußere wäre trennend, also auch dem Glaubensprincip widersprechend, das keinen Mittler zwischen Christus und der Seele duldet.

Lutherischerseits wird erwidert, wer ernstlich das größte Wunder, die Menschwerdung in Maria annehme, habe keinen Grund zum Zweifel an der Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl. Nach seiner Liebe wolle Christus den Menschen so nahe kommen; wohne er ja doch auch im Herzen der Gläubigen und sei uns näher als wir selber. Man lehnte ab, daß es auf Vereinerleiung der Bilder oder Zeichens mit der Sache abgesehen sei, und stellte die Controverse dahin fest: es frage sich, ob das Bild Zeichen einer gegenwärtigen im Abendmahl zu habenden Gnade sei. Ebenso, wenn man das Anstößige darin findet, daß der Eine Christus, der doch zur Rechten Gottes sitze, an vielen Orten zugleich sein soll und zugleich zwei Leiber an Einem Ort, Christus und die Elemente, so protestirt zuerst Luther gegen die impanatio oder die lokale Beschlossenheit des Leibes Christi an die Einzelheit des Ortes. Die Formel „mit oder im Brod empfangen wir den Leib" soll nur die Gegenwärtigkeit, nicht die Beschlossenheit desselben bezeichnen. Es sei übrigens beides möglich, mehrere Leiber an Einem Ort, und Ein Leib an mehreren Orten. Christus gieng durch den versiegelten Stein ohne Verletzung desselben und durch die verschlossene Thür; sein Leib im heiligen Abendmahl sei ein verklärter[2] und Christi himmlischer Leib könne an vielen Orten sein, ohne daß es dazu der Vervielfachung dieses Leibes bedürfte. Hier kommt Luther auf Analogien, die eine dynamische Gegenwart begründen. Die Stimme ist ein schwach vergänglich Ding, und doch dringt sie, wenn ich rede, in hundert und tausend Ohren und Herzen zugleich und jegliches

[1] XX, 760.
[2] XX, 921. §. 15.

Ohr fasset die ganze und vollkommene Stimme und das ganze Wort. So kann auch das Auge auf tausend Körnlein zugleich zielen und wiederum auf Ein Körnlein können tausend Augen zielen. Sollte nicht Christus mit seinem verklärten Leibe mehr thun können als wir mit dem leiblichen Auge und der Stimme?[1] Im großen Bekenntniß vom Abendmahle braucht er das Bild von der Sonne, die in einen großen See scheine; stünden nun Hundert und aber Hundert um den See, so hätte doch Jeglicher der Sonne Bild für sich an seinem Ort und Keiner an des Anderen Ort. Jeder sieht das Bild für sich und nicht für einen Anderen und Alle sehen dieselbe Sonne. Man sieht an diesem Gleichniß, wie für Luther Christus dasteht als der Mittelpunkt im Kreise der Menschheit. — Was die Einwendung vom Sitzen zur Rechten Gottes anlangt, so lehnt Luther es ab, daß Christus die rechte Hand des Vaters verlasse, um bei uns zu sein. „Gottes rechte Hand ist nicht ein sonderlicher Ort als: ein güldener Stuhl u. dgl."; Christum, wird nicht ohne Spott bemerkt, dürfen wir nicht in dem Himmel quasi carcere eingeschlossen denken, sondern „Gottes Rechte ist die allmächtige Gewalt Gottes, die zugleich nirgend sein kann (d. h. nicht in einen Raum eingeschlossen), und doch an allen Orten sein muß. Gott als Schöpfer und Erhalter ist in jeglicher Creatur in ihrem Allerinwendigsten Auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten, daß nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres sein kann in allen Creaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt." Nun sei aber Christi Menschheit und nicht bloß seine Gottheit zur rechten Hand Gottes, also ist sie auch überall wo diese ist, folglich auch im heiligen Abendmahl, wenn gleich nicht beschlossen darin.[2] — Damit wäre freilich zu viel bewiesen, nämlich daß wir Christum überall und in allen Dingen haben können, und was bliebe dann dem Abendmahl? Das sieht Luther auch selbst, daher er hinzufügt:[3] „es ist ein anderes, ob er da ist oder ob er dir da ist, dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und spricht: hie sollt du mich finden! Du kannst die Rechte Gottes nirgends ergreifen, sie binde denn dir zu gut sich an und bescheide dich an einen Ort. Das thut sie aber, indem sie sich in Christi Menschheit begiebt und in ihr wohnt. Und ist nun gleich diese Menschheit jetzt zur

[1] XX, 919—921.
[2] XX, 925. 1002.
[3] XX, 1014 ff.

Rechten Gottes, die allenthalben ist, so ist doch das Wort da, das er dir hinterließ und spricht bei der Einsetzung. Dadurch kannst du seiner Gegenwärtigkeit gewiß werden. Obwohl er überall ist, will er doch nicht, daß ich ihn suche ohne das Wort. Wo das Wort ist, da ergreifst du ihn recht, sonst richtest du Abgötterei an. Im Sakramente bietet er sich, seinen Leib und sein Blut an, ihn auch leiblich zu empfahen." Unehre sei das nicht für ihn, weil er nicht leidentlich werde durch der Priester Hand; „denn nicht der Priester thut's, sondern Christus durch den Menschen. Seine Ehre ist seine Güte, vermöge der er sich nicht läßt begnügen, daß er ist um und um, sondern seinen eigenen Leib giebt er zur Speise, auf daß er uns mit solchem Pfand versichere und vertröste, daß auch unser Leib soll ewiglich leben, weil er hie auf Erden einer ewigen und lebendigen Speise mitgenießet."[1] Die Frommen des alten Bundes betreffend sagt das Syngramma, es sei eine rückwirkende Kraft Christi auf sie anzunehmen, so daß sie Dasselbe genossen haben wie die Christen, womit freilich eine ewige Existenz des Leibes Christi oder aber ein Genuß nur der Früchte seiner Liebesgesinnung, jedenfalls aber eine den Unterschied zwischen altem und neuem Testament bedrohende Gleichheit gesetzt wäre, gegen Joh. VIII, 56. Matth. XI, 11. Daher auch die späteren Lutheraner hievon ließen und zwischen den Sakramenten alten und neuen Testamentes einen Unterschied setzten, ja zweifelten, ob Beschneidung und Passah als Sakrament zu denken seien. — Wenn die Schweizer endlich sagten: das Fleisch ist kein nütze, so forderte Luther mit den Seinigen, daß unterschieden werde zwischen Fleisch und Fleisch. Christi Fleisch sei nicht wie das, wovon Joh. III, 5 rede, sondern heilig und habe uns eine neue Geburt gebracht. Er sei nicht der alte Adam, der dem Geiste entgegensteht, sondern Christi Fleisch sei die angenommene gute leibliche und irdische Natur. Ja es sei jetzt unvergänglich und, weil Gott in ihm ist, ein geistliches Fleisch, lebendig und Leben gebend Allen, die es essen, dem Leib und der Seele nach.[2] Die äußeren Elemente aber haben noch den Nutzen, uns die Gewißheit zu geben für die innere unsichtbare Gabe als Unterpfänder und Stärkungsmittel des Glaubens.[3] Christi Leib und Blut sollen mein sein, daß ich sicher sei der Sündenvergebung und

[1] XX, 1037; ähnlich auch zu Marburg, dem Syngramma gemäß.
[2] XX, 950 ff.; 1085. 1093.
[3] XX, 1037.

des ewigen Lebens.“ [1] Es sei nicht so wie die Schwärmer meinen, [2] daß da nichts Geistliches sein könne, wo Leibliches ist, sondern das Widerspiel sei wahr, daß der Geist bei uns nicht anders sein könne als in leiblichen Dingen, wie Wort, Wasser, und in seinen Heiligen auf Erden. Maria hat das Wort des Engels müssen zuerst vernehmen, um dadurch geistlich im Glauben zu empfangen, und durch den Glauben dann auch leiblich. [3]

Die verschiedene Auffassung der ersten Schöpfung im Verhältniß zur zweiten, wornach Luther jene als Anknüpfungspunkt für diese so ansieht, daß auch ihre secundäre Causalität für das Reich der Gnade verwendet wird und die Natur empfänglich und fähig ist, es darzustellen und ihm zur Verleiblichung und Vergegenwärtigung zu dienen, durchzieht nothwendig die ganze Lehre von den Gnadenmitteln, berührt aber auch die Christologie.

Beide Reformationen behaupten Christi wahre Menschheit und wahre Gottheit in Einheit der Person, und zwar so, daß im Gegensatz zu der im Katholicismus herrschenden Lehre auch auf die erstere ernstliches Gewicht gelegt wird. Da die Einheit der Person Christi nicht Einerleiheit ihrer beiden Seiten ist, vielmehr die Gottmenschheit der Einen Person bedingt ist durch die Realität der Unterschiede, während andererseits die Unterschiede, wenn sie nicht zugleich innerlich auf einander zurückweisen, die Person trennen müssen, so entsteht das Problem, sowohl den Unterschied jener Seiten als die Einheit gleichmäßig auszubilden und einander zuzuführen. Diese beiden Aufgaben haben sich nun an die beiden Reformationen vertheilt; die Schweizer haben überwiegend nur die Unterschiede behandelt, Luther im Abendmahlsstreit fast nur die Einheit. Unter dem Uebergewicht des Impulses von der Abendmahlslehre her wird jetzt von Luther die Christologie nur aus dem Gesichtspunkt der Erhöhung Christi betrachtet, wovon die Folge ist, daß der Stand der Erhöhung zu sehr auch in die irdische Zeit zurückgetragen wird. Die Schweizer betrachten die Christologie überwiegend aus dem historischen Gesichtspunkt, dem Stande der Erniedrigung, in welchem der Unterschied der beiden Seiten am schärfsten hervortritt. Es beginnt daher wohl die Fort-

[1] XX, 936. §. 48.

[2] Vgl. XX, 271.

[3] Vgl. unten Calvin, nach dessen Darstellung gleichfalls das Aeußere dient, Christum geistig im Glauben zu empfangen, von da aber auch eine Wirkung auf des Menschen Leiblichkeit ausgeht.

bildung der Christologie zur Ständelehre, aber so, daß die beiden Reformationen je Einen der beiden Stände mit einer Vorliebe behandeln, wodurch der andere verkürzt, wenn nicht in Schein verflüchtigt wird, und daß also erst aus beiden zusammen eine wirkliche Lehre von zwei Ständen sich ergäbe, wenn nämlich beide in eine Form gebracht würden, die jeder der zwei Seiten ihr volles Recht läßt.

Durch die mittelalterliche Kirche geht der Zug hindurch, den Gottmenschen in den Hintergrund zu stellen durch Verflüchtigung der Menschheit Christi zur bloßen Theophanie, zum bloßen Gewande, oder auch durch derartige Vergottung der Menschheit, daß Christus wieder gleichsam zum bloßen Logos wurde. Das gemeinsame Streben der Reformation ist nun Solchem entgegen Das gewesen, den Gottmenschen wieder in die Mitte des christlichen und kirchlichen Lebens zu bringen, in die volle Gegenwart für den Glauben. Es ist daher als verbessernder Fortschritt auch bei Zwingli anzusehen, daß er im Gegensatz gegen allen doketischen Schein die Wahrheit der Menschheit Christi kräftig geltend machte und nicht unter dem Namen einer höheren Vorstellung von Christus die Menschheit von der Gottheit unterdrückt werden ließ. Zum Unterschied des Menschlichen und des Göttlichen, den er streng will festgehalten wissen, [1] gehört auch, daß die Menschheit als werdende gedacht sei, wie auch Luther selbst es früher mit Nachdruck ausgesprochen. [2] Hierin blieb auch die reformirte Kirche Zwingli treu. Aber er meinte zu dem bleibenden und nothwendigen Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur auch das rechnen zu müssen, daß in keiner Art der Menschheit Göttliches zukomme. Der Menschheit Wesen besteht ihm darin, nur endlich zu sein und zu bleiben. Die göttliche Macht, Weisheit, Heiligkeit u. s. w. kommt ihr nie zu, also weder die ethischen noch die metaphysischen Eigenschaften Gottes, sondern nur gesteigerte menschliche, was die spätere reformirte Lehre mit der Salbung durch den heiligen Geist ausdrückt. Dennoch wollte Zwingli die Menschwerdung des Logos und die Einheit der Person festhalten, vermochte aber nicht deutlich zu machen, wie, wenn der Menschheit nichts Göttliches kann zu eigen werden und umgekehrt, auch nur die göttliche

[1] Zwinglii Opp. II, 2. S. 70. 71. 75. 180. Gegen die (modern) kenotische Ansicht sagt er: quod infinitum est, se ipsum contrahere non potest, quominus infinitum sit, ac rursus explicare, ut sit infinitum II, 2. S. 73. 169.

[2] Luthers Werke von Walch V, 327, 331; VII, 1498 ff.; XI, 389, s. o. S. 193.

Person soll der menschlichen Natur zu eigen werden können. Die Menschheit, wenn persönlich, scheint hier nestorianisch gedacht werden zu müssen, wenn unpersönlich, nur als Gewand des in ihr wandelnden Gottes. Hiemit können die Sätze in Widerspruch zu stehen scheinen, die den Zwingli des Pantheismus verdächtig gemacht haben. Allein solche Sätze stimmen damit gar wohl zusammen, daß das Endliche unmöglich könne wirklich göttliche Eigenschaften haben, also keine reale communicatio idiomatum stattfinden.[1] Gerade insofern ihm, wie Picus von Mirandula, Gott alles Sein ist, die unendliche, unveränderliche, schlechthin einfache Realität, können die Weltdinge nur dadurch von Gott unterschieden sein, daß sie nur endlich in allen Stücken und Eigenschaften, nur getheiltes Sein sind; jedes hat nur gleichsam von dem unendlichen Quantum des Seins einen Theil und so erscheint es als baarer Widerspruch, daß das Endliche irgendwie unendlich sei, denn das hieße, der Theil sei das Ganze. Je weniger so Zwingli nach seinen philosophischen Vorbegriffen, die in andrer Hinsicht von ihm überschritten sind (s. o. S. 279 ff.), das Wesen des Menschen anders als quantitativ von Gott unterscheidet, desto hartnäckiger mußte, um nicht Gott und Welt gänzlich zu vermischen, die Negation, die Begrenzung als das die Endlichkeit Constituirende festgehalten werden. Bei dem Vorwurf des Pantheismus aber ist nicht zu vergessen, daß auch Augustin, Anselm, Thomas darüber, daß in Gott alle Realität beschlossen sei, ähnlich sprechen, sowie daß daneben Zwingli doch (s. o.) eine absolut freie und selbstbewußte göttliche Persönlichkeit lehrt.[2]

Die lutherische Anschauung ihrerseits sieht das Wesen des Endlichen nicht in einer Negation der Unendlichkeit, in der bloßen, angeblich nicht zu übersteigenden Grenze, sondern in einem Positiven, nämlich der Empfänglichkeit und Bedürftigkeit für Gott, also für ein Unendliches. Während aber Gott die Unendlichkeit der Fülle in und durch sich hat, so hat der Mensch ursprünglich nur die Unendlichkeit der Leere, die aber nach Erfüllung verlangt. An dieser intensiv unendlichen Empfänglichkeit hat nach lutherischem Standpunkt der Mensch die Möglichkeit oder Anlage, ein kleines Universum für sich, ein Mikrokosmus und Abbild Gottes zu sein, wenngleich nur durch

[1] Zwingl. Opp. II, 2. S. 70. III, 452. 525 ff.

[2] Gegen Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, S. 290 und Zeller a. a. O. Vgl. Schenkel, Union, S. 67. Vgl. übrigens Sigwart a. a. O., S. 69.

Gottes Selbstmittheilung diese Anlage zur Wirklichkeit wird. So ist dem Menschen möglich, vollkommen zu werden, aber durch Gott, für den er die vollkommene Empfänglichkeit hat. Der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen ist hier einerseits tiefer gedacht als der Unterschied zwischen dem Ganzen und den Theilen ist. Der Schöpfungsbegriff kommt da mehr zu seinem Recht. Zugleich aber ist dieser Unterschied zwischen Gott und Welt so bestimmt, daß er beide auch wieder auf einander bezieht und verbindet, einen Lebensverkehr zwischen Gott und der Creatur einleitet. Denn die empfängliche Bedürftigkeit verlangt nach der Fülle, wie die göttliche Liebesfülle zu dem Niedrigen sich herabzulassen und die Armuth reich zu machen liebt.

Durch jene Auffassung des Endlichen und Unendlichen war auch Zwinglis Lehre von den Gnadenmitteln beeinflußt. Die Gnade, sagt er,[1] wird vom heiligen Geist gegeben, der Geist braucht kein Geleit oder Wagen, denn er ist selbst die Kraft und die Fuhre, dadurch Alles geführet wird. Gottes Ziehen muß es thun. Das geschieht ohne Mittel, ist nicht selbst ein Mittel, sondern ist Gott selbst. „Wort und Zeichen als äußere Dinge sind nur Sporen und Stacheln, das innere Wort oder Licht zu suchen.“ Bei der Person Christi freilich bestimmt ihn sein christliches Bewußtsein, die Ausnahme zu machen, daß der Mensch angenommen sei zur Einigkeit der Person[2] des Sohnes Gottes, damit er uns erlösete. Gleichwohl wehrt er nicht bloß die Veränderung der Menschheit wie der Gottheit in ihrem Wesen ab, was bei richtiger Fassung des Letzteren keinen Tadel verdiente, sondern es soll auch die erlösungskräftige Ursache ausschließlich in der Gottheit Christi sein, nicht in der Menschheit, wie auch die Anbetung sich mit Ausschluß der letzteren auf den Sohn Gottes richten müsse. „Das Wort ward Fleisch“ bedeute nicht, Gott sei Mensch geworden; er könne nichts werden, sondern nur der Mensch. Der Sinn also sei, der Mensch ist Gott geworden,[3] oder genauer, da der Mensch nicht in Gottheit verwandelt ist, die menschliche Natur sei angenommen von dem Sohn Gottes. Es sei nur ein Tropus, Rede in Gegenwechsel (Alloösis),[4] wenn die ganze Person stehe für Eine Natur, oder Eine Natur für die andere. Jede Natur habe ihre Eigen-

[1] Vgl. Luthers Werke von Walch XX, 768—776.
[2] Zwingl. Opp. III, 452; VI, 1. S. 331. Bei Walch XX, 1497.
[3] Luthers Werke von Walch XX, 1497.
[4] Zwingl. Opp. II, 2. S. 66 ff.

schaften behalten und nach ihrer Art in Christus gewirkt. Nach der göttlichen Natur hat er aller Dinge Macht und weiß alle Dinge, nach der menschlichen ist er unterthan dem Kaiser und weiß alle Dinge nicht,[1] da Christi Menschheit wahre Creatur bleibe, möge sie nicht unendlich sein, denn Alles, so gemacht ist, ist nicht unendlich d. i. ungemessen, unbegriffen, sondern nur Gott allein. Von Luthers Ansicht fürchtete er Doketismus, Verflüchtigung der Menschheit und besonders des leiblichen Organismus Christi durch unendliche Ausdehnung. „Marcion will dir in Garten!" ruft er daher Luthern zu, und in der That läßt sich nicht leugnen, daß Luther, der vor dem Abendmahlsstreit so bestimmt alle zur wahren Menschheit gehörigen Eigenschaften Christus zugeschrieben hatte, die Zunahme an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, das Wachsen und Lernen, auch die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart ihr für die irdische Zeit abgesprochen, jetzt im vermeintlichen Interesse des heiligen Abendmahls dieses Alles zurücktreten ließ. Um der leiblichen Gegenwart im Abendmahl eine recht feste Basis zu geben, gieng er während des Kampfes mit Zwingli zurück zu dem Begriff der unio oder Menschwerdung, ohne von dem vollen Begriff, der das Ziel der gottmenschlichen Entwickelung ausdrückt, also erst in der Vollendung Christi schlechthin realisirt ist, das empirische Werden auf Erden gebührend zu unterscheiden. Aus dem Begriffe jener unio leitet er vielmehr ab, daß alles Göttliche von Anfang an auch der Menschheit Christi zu eigen sein müsse; nicht erst in der Erhöhung, sondern schon bei seiner Empfängniß und Geburt; woraus sich ergeben würde, daß Christus nach seiner Menschheit, während er im Mutterleibe war, auch allgegenwärtig außerhalb desselben, daß während er zunahm an Weisheit, seine Menschheit zugleich schon allwissend gewesen sei, während er litt am Kreuze, seine Menschheit auch allgegenwärtig die Welt regiert habe, lauter Sätze, welche die späteren Lutheraner, namentlich die Brenzische Schule, aussprachen. Daraus würde dann auch entweder eine doppelte Menschheit sich ergeben, eine allwissende, allgegenwärtige u. s. w. neben der lernenden, lokalbeschränkten u. s. w. Oder aber, da dieses doch die Einheit der Person Christi nicht befestigen, sondern spalten hieße, müßte die beschränkte, wachsende, lernende Menschheit in bloßen Schein verwandelt werden. Wenn nun aber gleich hierin

[1] Luthers Werke von Walch XX, 1493.

Zwinglis Widerspruch wohl begründet ist, und Luthers eigene frühere Christologie für sich hat, so bleibt Zwingli doch dabei nicht stehen. Er will nicht bloß die ewige Fortdauer der Lineamente der Menschheit Christi (die auch später von der F. C. anerkannt worden ist, und die auch Luther nie hatte leugnen wollen), sondern auch das Eingeschlossensein Christi in einen Raum des Himmels, läßt also auch nicht einmal der Erhöhung Christi die Bedeutung, daß, weil in ihr die unio der Gottheit und Menschheit vollendet sei, Christus die Macht habe bei den Seinen, die seinen Leib bilden, gegenwärtig zu sein ungehindert durch die Schranke des Raumes, vielmehr diese durch Raumfreiheit überwinde. Zwingli mißversteht (s. o. S. 190) darin Luthern, daß er meint, sein Absehen sei auf die Auflösung der Menschheit gerichtet, so daß nur Gottheit übrig bleibe. Das ist so wenig der Fall, daß vielmehr eher nach Zwingli der Sohn Gottes nur eine unpersönliche menschliche Natur zum selbstlosen Gewand oder Organon annimmt, während Luther auch die Menschheit Christi persönlich setzt durch Mittheilung wie der göttlichen Eigenschaften so der Persönlichkeit des Logos, und auch später, zumal für das Versöhnungswerk, die Menschheit Christi als Stellvertreterin unserer Menschheit auf das stärkste betont. Aber Beide konnten sich nicht verständigen, woran vor allem schuld ist, daß Beide die Gotteslehre und das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, diese Voraussetzung aller Christologie, noch nicht selbstständig erörterten. Das war erst einer späteren Zeit vorbehalten, wo auch die Philosophie eine Rolle zu spielen hatte. Die Folge dieses Mangels war, daß beide Theile, indem sie an einer zusammenhängenden Darstellung der Lehre von Gottes Verhältniß zum Menschen es fehlen ließen, die Christologie gemäß der Veranlassung der christologischen Verhandlung so formirten, wie ihre Abendmahlstheorie es zu empfehlen schien. Das war aber schon deßhalb ein Mißstand, weil objectiv angesehen die Abendmahlslehre offenbar durch die Christologie bestimmt sein muß, und das Dunkele oder Streitige in jener seine Lösung nur in dieser zu suchen hat, die nicht bloß gelegentlich, sondern selbstständig und aus ihren eigenen Interessen heraus zu bilden ist, wie denn Luthers erster christologischer Entwurf diesen selbstständigeren und freieren Ursprung hatte. Doch verdient noch Erwähnung, daß Luther selbst später erkannt hat, es sei im Interesse des heiligen Abendmahls nicht nöthig, sondern könne sogar bedenklich sein, aus der unio, wie sie von Anfang ist, gleichsam

als physisch nothwendige und unmittelbar eintretende Folge eine Allgegenwart des Leibes Christi abzuleiten, die sein ganzes geschichtliches Dasein und die ganze Wirklichkeit seiner Menschheit bedrohen müßte. Er giebt daher später jenem Rückgange zu der unio des Anfangs nur die Bedeutung eines versuchten Beweismittels, nicht eines selbstständigen Lehrsatzes, und will, daß die Lehre, auf die es ankomme, nämlich die wirkliche Gegenwart des ganzen Gottmenschen bei den Seinigen, zumal im heiligen Abendmahle, nicht von der Tragkraft jenes Beweismittels abhänge.[1] Da andererseits Zwinglis Christologie das Hauptgewicht auf die Gottheit in Christo legt, diese aber auch nach ihm in der christlichen Gemeinde gegenwärtig ist, so ist auch bei ungeschlichtetem Streite die Differenz beider Theile nicht eine absolute, zumal auch Zwingli eine unauflösliche Verbindung des Logos mit der Menschheit annimmt.

3. Der vorläufige Friedensschluß, oder das Marburger Gespräch 1529 und die Wittenberger Concordia 1536.

Je leidenschaftlicher der Streit der Evangelischen unter sich selbst wurde, desto entschiedener glaubten die Katholiken, Karl V. an der Spitze, vorangehen zu können. Noch 1526 hatte der Speierer Reichstagsabschied den protestantischen Fürsten das Recht zur Reformation in ihren Landen gegeben. Des Kaisers Siege und die Spaltung der Evangelischen waren von solchem Erfolg, daß selbst die Majorität der Reichsstände 1529 zu Speier die früheren Zugeständnisse unter des Kaisers Auspicien zurücknahm und den Evangelischen so nur übrig blieb, von da an als die „Protestanten“ (20. und 25. April 1529) dazustehen. Sache und Name mahnte mehr als je zur Einigkeit, und der weitblickende Philipp der Großmüthige brachte, besonders von Bucer in Straßburg als Mittelsmann unterstützt, das Marburger Gespräch, October 1529, zu Stande.[2] Es ist dieß das wichtigste Unionsgespräch zwischen beiden Kirchen. Sie waren durch ihre Häupter vertreten, Luther, Jonas, Melanchthon, Andreas Osiander, Stephan Agricola,

[1] Kurzes Bekenntniß vom heiligen Sacrament. Luthers Werke von Walch XX, 2195—2229, im Jahr 1544.

[2] Luthers Werke von Walch XVI, 681 ff.; XVII, 2357. Heppe, die 15 Marburger Artikel, 1848. Nitzsch, Urkundenbuch der evang. Union. Bonn 1853.

Brenz auf der einen, Zwingli, Oecolampad, Bucer und Hedio auf der anderen Seite. Zwingli konnte trotz seiner dringenden und rührenden Bitten nicht erreichen, daß die Seinen als Glaubensbrüder anerkannt wurden und die Hoffnung auf Einigung hatte sich schon zerschlagen. Da betrieb es der Landgraf, daß Luther wenigstens die Artikel zusammenstelle, über die man sich verglichen hätte; was noch unverglichen sei, möge er anzeigen. Luther verstand sich dazu, aber mit der Erklärung, die Schweizer würden, was er aufstelle, doch nicht annehmen. Als er nun am 4. October seine 15 Artikel vorlegte, wurden sie nach wenig Aenderungen von sämmtlichen Anwesenden unterzeichnet. In den 14 ersten war gänzliche Uebereinstimmung: Trinität, Christologie, Allgemeinheit der Erbsünde von Adam als verdammlich ohne Christus wurde vorausgeschickt; daran schloß sich das specifisch Reformatorische vom 5.—8. Artikel: der Glaube an Christi Versöhnung rechtfertigt uns; er ist Gottes Werk in uns durch den heiligen Geist, wenn wir das Wort des Evangeliums hören; wir werden selig ohne unser Verdienst und Werke durch solchen Glauben. Der 9. sagt, die heilige Taufe sei ein Sakrament zu solchem Glauben von Gott eingesetzt, nicht ein bloßes Zeichen oder Losung der Christen unter einander, sondern ein Zeichen und Werk Gottes, darin unser Glaube gefordert ist und wir zum Leben wieder geboren werden. Art. 10: Der Glaube wirkt die Liebe. 11: Die Beichte soll ungezwungen sein, sie sei aber für zweifelnde, betrübte Herzen um der Tröstung des Evangeliums willen, die die rechte Absolution sei, eine große Wohlthat. 12: Die Obrigkeit sei Gottes Ordnung. 13: Traditionen, die nicht gegen Gottes Wort sind, möge man frei halten oder lassen, aber die Schwachen schonen. 14: Die Kindertaufe ist zu billigen, da die Kinder dadurch in Gottes Gnade und in die Christenheit aufgenommen werden. Endlich auch im Artikel 15 vom heiligen Abendmahl war man darüber einig, daß das Meßopfer verwerflich, beide Gestalten nothwendig und daß das Sakrament des Altars ein Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi sei, der geistliche Genuß von Christi Leib und Blut jedem Christen vornehmlich vonnöthen, endlich daß Sakrament und Wort von Gott dazu gegeben sei, um damit schwache Gewissen zu Glauben und Liebe zu bewegen durch den heiligen Geist. „Wiewohl aber wir uns," so schließt die wichtige Urkunde, „ob der wahr Leib und Blut Christi leiblich im Brod und Wein sei, dieser Zeit nit vergleicht haben, so soll doch Ein Theil gegen den anderen christliche Liebe, sofern Jedes

Gewissen immer leiden kann, erzeigen, und beide Theile Gott den Allmächtigen fleißig bitten, daß er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestätigen wolle."

Zwar kam durch das Gespräch keine dem Consensus entsprechende Einigkeit zu Stande. Bei aller Liberalität in Dingen der Ceremonien glaubte man lutherischer Seits im Dogma absolut eins sein zu müssen. Es war wohl die Unterscheidung zwischen Glauben und Werken des Willens durchgeführt, aber noch nicht die zwischen Glauben und Dogma oder Werken des kirchlichen Denkens. Allerdings wäre auch im Glauben selbst (und nicht bloß in der dogmatischen Ausprägung desselben) eine nicht unbedeutende Verschiedenheit vorhanden gewesen und geblieben, wenn Zwingli mit den Seinen noch den Standpunkt seines Briefes an Alber vertreten hätte. Allein er zeigte bereits wieder eine Annäherung an seine frühere Lehre von Wort und Sakrament, so daß neben dem gemeinchristlichen Inhalt noch ein reicher evangelischer Consensus, der sich auch auf Wort und Sakramente erstreckt, zu Tage kam und zu Marburg noch seine Formulirung und förmliche Anerkennung durch die beiderseitigen Häupter der Reformation fand.

Daß jene Wiederannäherung Zwingli's nicht auf bloß momentaner Concession oder gar Accommodation, sondern auf Ueberzeugung ruht, ersieht man daraus, daß auch sonst, wie oben angedeutet, Zwingli gegen Ende seines Lebens sich ähnlich ausspricht, wozu Bucer mag mitgewirkt haben, der für die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl immer eine Stelle suchte. [1] Zwingli bekennt zuletzt nicht bloß eine Gegenwart Christi in der Betrachtung des Glaubens, sondern das Sakrament ist ihm ein von dem Herrn gestiftetes Denkmal und Unterpfand seiner Liebe gleichwie der Brautring für eine Gemahlin; zwar sind die Elemente mir nur Zeichen, aber Symbol der innigen Freundschaft Christi (indisjunctae societatis et amicitiae Christi). So ist das Brod heiliges Brod, es ist sacramentaliter Christi Leib, und während er früher dem Sakrament nur eine ethische Bedeutung gab, so findet er jetzt in ihm den Ausdruck davon, daß wie Brod

[1] Vgl. o. S. 307. Anm. 1. Zwingl. fidei chr. Expositio Opp. IV, 56. 68. Sigwart a. a. O. hat das theilweise, aber unvollständig anerkannt. Ferner Zwingl. fidei ratio 1530, Opp. IV, 11. 32. Er will freilich auch jetzt keine Assumtio des Brodes durch Christus, noch eine Verwandlung, aber doch Christi wahre Gegenwart im Abendmahl durch den heiligen Geist. Das Abendmahl sei invisibilis gratiae visibilis figura, factae gratiae signum.

und Wein des Menschen Leben stärkt und erfreut, so erneut, trägt, erfreut uns Christus allein. Ja er sagt noch, daß die Sakramente den Glauben stärken (opem et auxilium afferunt fidei), und wie Luther sagt: das Auge sieht und das Ohr hört für das Herz, so werden auch nach Zwingli im Sakrament die Sinne für den Glauben in Dienst genommen, während sonst Satan durch die Sinne verführt. Gesicht, Geschmack und Tastsinn sollen mit dem Glauben der Seele sich vereinigen und schmecken, wie freundlich der Herr ist. Und anderswo [1] sagt er: wenn Brod und Wein vertheilt werden, wird nicht der ganze Christus auch den Sinnen selber nahe gebracht (sensibiliter sensibus offertur)? Herrlich ist des Herrn Mahl durch seine Gegenwart und der Glaube hätte seine Betrachtung noch nicht richtig vollbracht, wenn diese nicht die Sache selbst so gewiß und zweifellos festhielte, als ob sie äußerlich den Sinnen dargeboten wäre. Und ähnlich sprach sich auch Bullinger, der Fortsetzer der Züricher Reformation aus. [2] Zwar ein capernaitisches Essen statt des geistlichen verwirft er mit seinen Freunden (non carnaliter et crasse, sed spiritualiter et sacramentaliter werde vom Glauben Christus genossen). Aber Christi Gegenwart ist wahrhaft im heiligen Abendmahl, sie macht es erst zum Mahl des Herrn. (Christum credimus vere esse in sacra coena, imo non credimus esse Domini coenam nisi Christus adsit.) Hat er verheißen, gegenwärtig zu sein, wo Zwei oder Drei in seinem Namen versammelt sind, wie viel mehr ist er in seiner Gemeinde!

Man wird auch nicht, wie oft geschieht, das Gespräch zu Marburg als wirkungslos bezeichnen dürfen, mögen immer spätere Polemiker es wie nicht existirend behandelt haben. Dem Selbstbewußtsein beider Confessionen war doch im Innersten von diesem denkwürdigen Akte her, wo sie sich gegenseitig anschauten, unauslöschlich der Eindruck eingeprägt, daß sie einen großen Schatz gemeinsamer evangelischer Wahrheiten neben den gemeinchristlichen zusammen vertraten, und gedenkt man noch dessen, daß die Marburger Artikel die Grundlage der Schwabacher geworden sind, aus welchen die Augsburger Confession hervorgewachsen ist, so darf man sagen: Es ist dem Marburger Gespräche entsprechend, daß sich die Reformirten später als augsburgische Confessionsverwandte haben geltend machen können.

[1] Zwingl. Opp IV, 32.

[2] IV, 73 im Zusatz de Euchar. et Missa an den Kaiser sammt der Abendmahlsagende von Zürich, Bern und Basel. Pestalozzi, H. Bullinger 1858. S. 212. 519 ff.

Nach dem Augsburger Reichstag wurden die Evangelischen für Reichsfeinde erklärt und zur Unterwerfung unter den Papst von dem siegreichen Kaiser aufgefordert. Das mahnte noch dringender an die Nothwendigkeit der Einigung. Dazu kam von Seiten Melanchthons die Erkenntniß, daß das christliche Alterthum nicht, wie er bisher gemeint, gegen die sinnbildliche Auffassung des heiligen Abendmahls entschieden spreche.[1] Luther selbst hatte zuweilen wohl eine Ahnung von dem Unheil, das von dem Zwiespalt ausgehe. Er schreibt an Bucer:[2] „Ich wünsche, daß dieser Zwiespalt beigelegt werde, sollte ich auch mein Leben dreimal darum geben, weil ich sehe, wie nothwendig uns Euere Gemeinschaft sei und wie viel Ungelegenheit diese Uneinigkeit dem Evangelio gebracht hat und noch bringt, so daß ich überzeugt bin, alle Pforten der Hölle, das ganze Papstthum, der Türke, die ganze Welt, das Fleisch und was es sonst Böses giebt, hätte so viel dem Evangelio nicht schaden können, wenn wir einig geblieben wären.“ Er verfuhr daher fortan glimpflicher und bei dieser friedlicheren Stimmung änderte Melanchthon schon 1531 etwas an der Conf. Aug., damit auch die Schweizer sie annehmen könnten. Er ließ die Worte „unter der Gestalt“ die den Schweizern nach Verwandlungslehre schmeckten, weg. Noch mehr änderte er 1533 und 1535, am meisten aber 1540 (in der sogenannten Editio variata). Da in dem „Austheilen“ das Empfangen der Ungläubigen wie der Gläubigen eher ausgedrückt wäre als in dem „Darbieten,“ so setzte er, statt distribuantur, exhibeantur und ließ das improbant secus docentes hinweg. Nicht minder wurde endlich auch schweizerischerseits eine innere Annäherung bemerkbar. Von Zwingli ist dieselbe oben nachgewiesen; Oecolampad erkannte gleichfalls an, daß das Abendmahl nicht bloß eine Leistung des Glaubens sei, sondern dem Gläubigen einen geistigen Genuß bringe; Bucer endlich hob hervor, Christus wohne doch auch in dem Gläubigen, so sei er auch im Abendmahl keineswegs abwesend und dieses nicht eine bloße Erinnerung, vielmehr, nach Zwinglis späterer Formel, sagte er, Christus sei contemplatione fidei da, womit er meinte, der Glaube sei gleichsam das Auge, das den gegenwärtigen Christus sehe.[3] Diese Ansicht von Bucer

[1] Oecolampad hatte durch dogmengeschichtliche Nachweisungen den Melanchthon eines andern überzeugt, dazu kam seine natürliche Friedensliebe, die Bucer nicht wenig nährte.

[2] Marheinecke, Geschichte der Reformation III, 350. Luth. W W. XXI, 334. XVII, 2395.

[3] Luthers Werke von Walch XVII, 2424.

wurde in Straßburg nach 1530 herrschend, um die Zeit als Calvin dahin kam, zu dessen Ansicht sie die Brücke bildet.

Ein neues Gespräch brachte Philipp von Hessen zu Kassel zwischen Melanchthon und Bucer, den 27. December 1534, zu Stande.[1] Hier übernahm **Bucer**, daß die Straßburger nach der Augustana und deren Apologie lehren, das Abendmahl nicht bloß als Zeichen abwesender Sache ansehen, wenn gleich auch nicht eine locale Einschließung und physische Vereinigung des Leibes Christi annehmen, vielmehr die Gegenwart des Leibes Christi für die Gläubigen festhalten sollen. Hiemit war man wieder wesentlich auf dem Standpunkt des schwäbischen Syngramma. Nun schlug Luther selber einen **Convent** vor, der auch zu **Wittenberg** 1536 stattfand und wo es zu der sogenannten Wittenberger Formul. Concordiae kam.[2] Luther ließ sich hieran dadurch nicht hindern, daß Bucer den Genuß des Leibes und Blutes durch die Ungläubigen nicht bekannte, wie auch das Syngramma ihn verwarf. Auf dem Convent selbst überzeugte man sich von gehegten gegenseitigen Mißverständnissen. Bucer erkannte an, daß auch Luther nicht jeglichen Tropus oder die Fortdauer der Elemente leugne, oder ihre Einigung mit Christi Leib und Blut so innig setze, daß was jenen geschehe, auch diesen widerfahre, und bezeugte, andererseits sei ihnen Unrecht geschehen, indem Keiner der Anwesenden die Gegenwart des Leibes Christi leugne. Man einigte sich in der Formel: Mit Brod und Wein sei vere et substantialiter Christi Leib und Blut kraft Christi Einsetzung da unabhängig von der Würdigkeit des Gebers und Empfängers; es werde wahrhaft Leib und Blut Christi auch den Unwürdigen dargereicht, und die Unwürdigen nehmen es zum Gericht. Bucer konnte diese Formel, auf der Luther bestehen zu müssen glaubte, weil er nur in dem Genuß der Ungläubigen die sichere Probe für die Annahme der wahren Gegenwart sah, nur in einem anderen Sinne als Luther zugestehen, indem er unter den indigni nicht Ungläubige, sondern Sorglose und Mattgläubige verstehen wollte, die Christi Leib zum Gericht empfangen. So war also in Beziehung auf die indigni doch nur ein Schein von Einigung erzielt. Daß aber Luther weniger Gewicht hierauf legte, sieht man theils daraus, daß die Formel indignos sumere ad judicium, die er sich gefallen ließ, nicht unmittelbar

[1] XVII, 2486 ff.
[2] XVII, 2516 ff. 2529. Vgl. S. 2395. Marheinecke a. a. O. S. 373.

den Leib Christi zum Object nimmt, sondern für sich steht, so daß sie zur Noth auch auf die Elemente, die Alle empfangen, bezogen werden könnte, theils daraus, daß seinem Scharfblick die übrig bleibende Differenz nicht entgehen konnte, er aber doch das Friedenswerk darum nicht fallen ließ, sondern nur auch seinerseits von seiner Ueberzeugung nichts ablassen wollte. Aehnlich einte man sich in Beziehung auf die Taufe.[1] Auch den Kindern gelte die Verheißung, die ihnen durch den Dienst der Kirche zuzueignen sei. Ohne neue Geburt sei auch für die Kinder kein Eingang in's Himmelreich. Nun hätten zwar die Kinder keinen Verstand, der heilige Geist sei aber in ihnen kräftig nach ihrer Maße und dadurch gefielen sie Gott. Die Art und Weise dieser Wirkungen sei unbekannt, aber gewiß sei, daß in ihnen neue heilige Regungen seien, die Neigung, Christo zu glauben und Gott zu lieben, was gewissermaßen den Bewegungen gleiche, die sonst Glauben und Liebe haben. Leicht einigte man sich auch darin, daß private Absolution heilsam, aber nur die allgemeine nöthig sei, sowie darin, daß nicht der Geistliche Christi Leib und Blut mache.

Bucer wandte sich nun an die Schweizer, die noch nicht zugestimmt hatten und behauptete ihnen gegenüber, daß mit der vereinbarten Formel auch ein bloß geistlicher Genuß der Gläubigen vereinbar sei. Da diese aber ihm nicht ganz trauten, schrieben sie direkt an Luther einen biederen, friedlichen Brief 1536: ob es wahr sei, was Bucer sage, daß auch er einen bloß geistlichen Genuß wolle? Inzwischen unterschrieben sie aber die Formel nicht; sie wurde nur in Oberdeutschland, Hessen, Osnabrück angenommen und diente dazu, einem mittleren Lehrtypus Boden zu bereiten. Luther antwortete den 1. December 1537 freundlich und im Geist der in dasselbe Jahr fallenden schmalkaldischen Artikel, welche unter den verschiedenen Artikeln des Glaubens einen Werthunterschied machen. Wir lassen es göttlicher Allmacht befohlen sein, sagt er, wie Christi Leib und Blut uns im heiligen Abendmahl gegeben wird. Wo wir hierinnen uns nicht ganz verstünden, so ist es das Beste, daß wir gegen einander freundlich seien und immer das Beste uns zu einander versehen, bis das Glüm und trübe Wasser sich setze.[2] Hieraus erhellt, wie Luther zwar als unerläßlich betrachtet, daß Christi Leib und Blut uns im Abendmahl gegeben werde, aber davon das Wie und

[1] XVII, 2530. Art. 4.
[2] XVII, 2597.

die Verbindung mit den Elementen, eben damit aber auch die Frage über den Genuß der Ungläubigen als eine Frage untergeordneteren Werthes unterscheidet. Ein Aufgeben der eigenen Ansicht über jenen Punkt war damit seinerseits nicht zugestanden, aber auch nicht gefordert, dagegen der Friedensstand zwischen beiden Parteien als berechtigt anerkannt, wenn man in der Hauptsache, in dem Was einig sei. Man darf daher die Wittenberger Concordie als die Urkunde betrachten, durch die zum Voraus ein Standpunkt in der Lehre vom Abendmahl, wie er später durch Calvin in den reformirten Kirchen der herrschende geworden ist, noch von Luther selbst als ein solcher anerkannt wurde, mit welchem eine brüderliche Gemeinschaft christlich zulässig sei. Und dieses geschichtliche Urtheil wird dadurch nicht geändert, daß Luther sieben Jahre später in seinem „Kleinen Bekenntniß vom Abendmahl" wieder plötzlich in heftiger Aufwallung gegen die Schweizer auftrat, unerwartet für Alle außer für die Neider und Feinde Melanchthons, welche Luthern dazu aufgestachelt hatten. Die Schweizer hatten um jener zweideutigen Formel Bucers willen die Wittenberger Concordie nicht unterschrieben; es fehlte auch unter ihnen nicht an Solchen, welche der sogenannten Zwinglischen Abendmahlslehre noch zugethan blieben, was sich auch in literarischen Producten kund gab.[1] So schien Luthern durch sein früheres Entgegenkommen nichts erreicht, sondern eher eine Erschütterung des eigenen Standpunktes (vorzüglich durch Melanchthon, der 1540 die Variata edirte) auch nach Deutschland verpflanzt. Daher war Luther jetzt nur auf entschiedenste Abgrenzung der eigenen Lehre gegen den Spiritualismus (Schwenckfelds u. And.) und gegen Zwingli bedacht. Aber auch da hat Luther sich nicht gegen den Lehrtypus, der später bei den Reformirten durch Calvin der herrschende wurde, und schon 1549 in Zürich selbst durch den consensus Tigurinus Annahme fand, gekehrt.[2]

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf den öffentlichen

[1] Am stärksten in dem Bekenntniß der Züricher Prädicanten 1545 (der Antwort auf Luthers Kleines Bekenntniß vom Abendmahl).

[2] Aus Luthers Mißtrauen in die Friedensverhandlungen und in Melanchthons Festigkeit erklärt sich auch (und ist hienach zu beurtheilen) das Wort, das Luther dem Melanchthon 1534 zum Kasseler Gespräch mit Bucer mitgab (wenigstens nach dem deutschen Text Walch XVII, 2490): man möge auf der Anerkennung bestehen, daß Christi Leib im Abendmahl mit den Zähnen zerbissen wurde, was er sonst selbst verworfen hatte XX, 1091, wie das auch die F. C. thut.

Lehrbegriff der reformirten Kirche dieser Zeit, so kommen als Bekenntnisse erster Formation nicht Zwinglische Schriften in Betracht, denn auch nicht einmal seine Fidei ratio ad Carolum V. wurde übergeben oder symbolisch, sondern die Tetrapolitana (von Straßburg, Kostnitz, Memmingen, Lindau), 1530 von Bucer übergeben, die confessio Basileensis et Muelhusana, 1532 nach Oecolampads Entwurf von Oswald Myconius, und die sogenannte Helvetica II, 1536. Sie erkennen alle das formale Princip an, ja widmen der heiligen Schrift, die Baseler ausgenommen, ein besonderes Lehrstück, die helvetische in ausführlicher, schöner Erörterung. Ebenso bekennen sie sich alle zum materialen Princip der Reformation, zur Verdienstlosigkeit der Werke, zur Leugnung des freien Willens in geistlichen Dingen, ohne doch supralapsarisch zu werden. Auf die guten Werke wird dabei ein großes Gewicht gelegt, aber nicht zur Rechtfertigung. Keiner ist nach der Tetrapolitana zum Leben erwählt, ohne auch zur Ebenbildlichkeit mit Christus erwählt zu sein (Art. IV). Die Heilsgewißheit betont besonders die Helv. II, 13. Von den übrigen Dogmen werden Trinität und Christologie aus den alten Bekenntnissen einfach herübergenommen. Die Kirche wird wie lutherischerseits zunächst nach ihrem inneren Wesen beschrieben. Es gehören zu ihr die Erwählten oder Gläubigen, die allein Gott bekannt sind; doch gebe es auch Kennzeichen derselben, zu welchen neben Wort und Sakrament die Tetrapolitana die Früchte der wahren Kirche, das heilige Leben, und die Helv. II auch die öffentliche Zucht rechnet, wie auch auf das Predigtamt ein großes Gewicht gelegt wird. Besonders ist aber noch ihre Sakramentenlehre zu betrachten. Die Tetrapolitana betont ihre ethische Bedeutung als Bekenntnisse, wie auch die Anderen sie als Gemeinschaftszeichen ansehen. Aber keines dieser drei Bekenntnisse will die Sakramente in eine bloße Figur (signa sine re) verwandeln, Allen sind sie auch Zeichen einer unsichtbaren Gnade. Die Taufe sei ein Bund der Verheißung des Geistes Gottes auch für die Kinder des Volkes Gottes, aber Glaube sei nothwendig. Die Baseler betrachtet sie als Darbietung der Abwaschung von Sünden, die aber Gott allein vollbringe, nach der Helv. II reicht sie (exhibet) das Bad der Wiedergeburt dar an die Erwählten, zu denen die Kinder, da sie zum Volk Gottes gehören, frommermaßen gerechnet werden.

Was das heilige Abendmahl betrifft, so sagt selbst die Tetrapolitana unter Ablehnung müßiger Fragen, daß die Gläubigen Christi wahren Leib

und wahres Blut zur wahrhaften Seelenspeise erhalten, auf daß sie in ihm leben und er in ihnen, und die Baseler, indem sie neben dem Bekenntniß des Glaubens und der Bezeugung der Bruderliebe die Darbietung (oblatio) des wahren Leibes und Blutes Christi ohne Verwandlung der Elemente lehrt, da Christus durch den wahren Glauben an ihn, den Gekreuzigten die Seelen speisen und tränken wolle mit seinem Fleisch und Blut, fügt als Wirkung des heiligen Abendmahls neben der Eingliederung in Christi Leib auch die selige Auferstehung kraft dieser Gemeinschaft mit dem Haupte hinzu (7. 8.); endlich die Helv. II, 22 eignet sich die Formel, welche wesentlich auch die der Variata wurde, an: „Im heiligen Abendmahl wird der Leib und das Blut Christi, die zur Speise des ewigen Lebens dienen, dargereicht."

Dritter Hauptabschnitt.

Die Ausgestaltung des doppelten evangelischen Lehrbegriffes bis zum symbolischen Abschluß, oder die Zeit von der ersten Formation evangelischen Bekenntnisses um 1530 bis zur zweiten 1580 und 1619.

Erste Abtheilung.

Die lutherische Kirche.

Zwar war durch die Augsburgische Confession (1530) und deren Apologie den Evangelischen in Deutschland ein feierlich anerkanntes gemeinsames Symbol gewonnen, aber damit war noch keineswegs eine evangelische Kirche fest gegründet. Im Gegentheil man lebte noch der Hoffnung auf Verständigung, ja man war auch zur Unterwerfung unter die Bischöfe bereit, wenn sie nur die reine Predigt des Evangeliums, die einsetzungsgemäße Verwaltung der Sakramente gestatten wollten. Die 50 Jahre bis zur Concordienformel (1580) sind nun die Zeit, wo das Verhältniß zur römischen Kirche zur Klärung und Auseinandersetzung kam. Von evangelischer Seite trug hiezu die Nothwendigkeit bei, sich kirchlich selber zu ordnen, da das allgemeine Concil immer und immer vergeblich auf sich warten ließ. Diese eigene Ordnung vollzog sich eben so sehr nach dem Bedürfniß des evangelischen Geistes, als unter schonender Rücksicht auf das geschichtlich Gewordene, so daß nach dem ersten Drittel dieses Zeitraums schon eine anderartige Kirchen-

gestalt der römischen gegenüber stand, welche den Bischöfen und der äußeren Einigkeit zu lieb wieder aufzugeben leicht zur dogmatischen Unmöglichkeit wurde, wenn nämlich die römische Gegenseite diese Zurücknahme und die Rückkehr unter die Bischöfe als zum Heil nothwendig bezeichnete, während dagegen, wenn es zu der neuen Gestaltung noch gar nicht wäre gekommen gewesen, gar Vieles von bisherigen Bräuchen und Satzungen hätte können beibehalten werden, wenn auch in anderem Sinn von den Evangelischen, als von den Römischkatholischen. Waren neue kirchliche Bräuche und Ordnungen einmal eingeführt, so hinderte der Glaubensartikel C. A. VII, welcher den kirchlichen Bräuchen und Ordnungen die dogmatische Bedeutung abspricht, sich die Wiederabschaffung jener als eine dogmatische Nothwendigkeit auferlegen zu lassen, ein Stand der Dinge, der in den sogenannten adiaphoristischen Streitigkeiten zu Tage kam. Auf der anderen Seite vollzog die tridentinische Kirchenversammlung die Dogmatisirung von Manchem, was die Evangelischen als Adiaphoron sich hätten können gefallen lassen, und überhaupt die dogmatische Scheidung von der Reformation. Melanchthon, nicht nur von Friedensliebe, noch weniger von persönlichen Befürchtungen, sondern von dem Geiste geleitet, der kraft geschichtlicher Bildung und lebendigen Sinnes für Ordnung allem Gewaltsamen und Tumultuarischen abgeneigt war, entsagte nur schwer der Hoffnung, daß wenn in der Kirche auch nur die evangelische Lehre geduldet würde, die Evangelischen aber der Einheit zu lieb es sich wollten gefallen lassen, in den bisherigen kirchlichen Formen einherzugehen, die Kraft des Evangeliums von innen heraus sich des ganzen Körpers der Kirche bemächtigen und so der Bruch in der abendländischen Kirche vermieden werden könne. Seine Absicht war dabei, nicht im Geringsten etwas vom Evangelium zu opfern. Aber seine Bildung wußte auch manchen römischen Bräuchen, die zu Mechanismus und Aberglauben geführt hatten, durch Rückgang auf die Anfänge in der alten Kirche sinnig eine Bedeutung abzugewinnen, die freilich der Masse kaum zugänglich sein konnte. Er hatte dabei auch nicht den stillen aber mächtigen Einfluß erwogen, welchen eine Welt von Sitten, Formeln, Ordnungen, geboren aus einer anderen religiösen Anschauung, unwillkürlich auf den Geist der Evangelischen hätte haben müssen. Er hatte die Leiden und die Lähmung nicht genug bedacht, die der evangelische Geist erfahren mußte, wenn er nicht bloß einer ihm homogenen Verkörperung in Cultus und Sitte beraubt, und

insofern auf eine gleichsam ideale Existenz in der Lehre beschränkt, sondern auch in einen ihm fremden Körper gleichsam eingeschlossen bleiben sollte. Endlich aber und vornehmlich hatte er sich über den guten Willen bei den geistigen Führern der römischen Kirche zur Reform dadurch täuschen lassen, daß allerdings Männer wie Contarini, Julius Pflug, Gropper, die der Reform wirklich auf halbem Wege entgegen kamen, klugerweise eine Zeitlang zur Verhandlung mit den Evangelischen vorgeschoben worden waren. Man muß es Luthern lassen, daß er von Anfang an hierin klarer sah, wie sich besonders schon auf dem Convent zu Schmalkalden und in seinem Verhältniß zu der bekannten Unterschrift Melanchthons über die eventuelle Zulässigkeit des Papstthums zeigte. Luthers Blick war durch die kräftigere Erfassung des reformatorischen Princips und das bewußtere Gefühl der Größe des Abstandes der beiderseitigen religiösen Grundanschauungen geschärft, ein Vorzug, der freilich den eifrigsten Anhängern Luthers nicht ebenso zukam, welche vielmehr bei ihrem leidenschaftlichen Verfahren in der Frage über die Adiaphora bald nach Luthers Tod eben so sehr von Haß gegen Melanchthon als von Interesse für die Erhaltung der evangelischen Lehre in ihrer Reinheit und Kraft scheinen geleitet worden zu sein. Neue nennenswerthe dogmatische Controversen mit der römischen Kirche kamen in diesem Zeitraum übrigens nicht vor.

Dagegen wurde die evangelische Kirche selbst, zumal in Deutschland, in dieser Zeit aufs tiefste durch Parteiungen bewegt, welche zwar, was Planck wohl nur zu sehr verfolgt hat, mit menschlicher Leidenschaft vielfach zusammenhingen, aber doch auch eine erfreulichere Seite der Betrachtung darbieten. Um zuerst ein Wort über die äußere Seite der sechs Hauptstreitigkeiten zu sagen, welche in diese Zeit fielen, und bei welchen allen Melanchthon irgendwie betheiligt war, so hatte dem steigenden Ansehn Melanchthons gegenüber, von dem eine gar große Schule ausging (J. Camerarius, Paul Eber, P. Crell, Peucer, Pezel, Cruciger, Pfeffinger, Major, Menius u. A.), noch in den letzten Lebensjahren Luthers sich eine Gegenpartei zu bilden begonnen, Agricola, Nicolaus von Amsdorf, Matthias Flacius, Gallus, Judex, Wigand und Andere, welche, enger um Luthers Namen sich schaarend, Melanchthon entgegen waren und ohne Luthers Geist sich bemühten, Luthern buchstäblich zu folgen. Wenn zu dem Edelsten in Luther auch die ihn zum Reformator befähigende Weitherzigkeit

und Demuth gehörte, womit er die eigenthümlichen Gaben Anderer, vor Allem Melanchthons anerkannte, so war es das Bestreben jener engherzigeren Freunde, Luthern auf sich selbst zu beschränken, der Ergänzungsbedürftigkeit auch dieser vielleicht größesten nachapostolischen Individualität zu vergessen und, was ihnen jedoch nicht gelang, auch ihn selbst derselben vergessen zu machen. Sie erreichten wohl einzelne Aeußerungen der Unzufriedenheit über Melanchthon und wie bemerkt in den letzten Jahren eine schärfere Vertretung des Seinigen. Aber doch hat er mit Melanchthon nicht gebrochen, sondern ihn im Grunde seines Herzens lieb und werth behalten, auch nicht aufgehört, persönlich mit ihm gemeinsam zu arbeiten, z. B. an der Verbesserung der Bibelübersetzung. Nach Luthers Tode 1546 mochte Melanchthon in schwacher Stunde von dem Uebergewicht des fürstlichen, aber auch herrschenden Geistes Luthers als von einem Drucke sich befreit fühlen, ohne zu ahnen, wie sehr Luthers nie verletzte Freundestreue ihn auch gedeckt habe. Jene Anhänger Luthers dagegen, die ihm nie in Freundschaft so wie Melanchthon verbunden, noch weniger beiden Männern ebenbürtig waren, hielten es nach Luthers Tode für ihr Recht und ihre Aufgabe, Luthers Rolle zu spielen, wußten aber ihren lutherischen Character vornehmlich nur durch urtheilsloses Betonen der äußersten Spitzen der Lehre Luthers, sowie durch Anfeindung und Ausscheidung dessen zu bethätigen, was Melanchthon eigenthümlich war. Freilich gab ihnen dazu neben Melanchthons Verhalten im adiaphoristischen Streit, der sie zu dem verdienstvollen, großen kirchengeschichtlichen Werke, den Magdeburger Centurien anfeuerte, auch der Umstand Veranlassung, daß der melanchthonische Typus durch das sächsische Corpus doctrinae Philippicum nach Luthers Tod schon zur herrschenden Lehrnorm zu werden begann. So schlossen sie sich denn immer enger zu einer Partei zusammen, deren gemeinsamer Charakterzug vornehmlich nur der Gegensatz gegen Melanchthon und seine Schule war, und der sich außer den oben Genannten noch Männer wie Joachim Mörlin, Irenäus, Tilemann Heshus, Westphal und Andere anschlossen. Aber die unauflösliche innere Zusammengehörigkeit Luthers und Melanchthons, um das deutsche Volk reformatorisch zu umfassen, zeigte sich besonders darin, daß sämmtliche Häupter dieser Richtung mit ihrer Luthern überbietenden Ausscheidung jeglichen Melanchthonianismus in ein Extrem geriethen, das sie selber zu Falle brachte, eine geschichtliche Gerechtigkeit, welche durch die Bildung einer mächtigen dritten Partei, der

Schwaben und der Niedersachsen, Martin Chemnitz und J. Brenz an der Spitze, wenn auch ohne vollständige Rehabilitirung Melanchthons, so vollzogen wurde, daß die Concordienformel, zwar überwiegend lutherisch, doch die krankhafte Einseitigkeit jener Männer von dem lutherischen Lehrtypus ferne hielt und in der Lehre vom Gesetz, vom freien Willen, von der Prädestination und Aneignung des Heils dem melanchthonischen Lehrtypus nicht unbedeutenden Einfluß gestattete.

Mit dem Passauer und Augsburger Religionsfrieden 1555 wurde das Interim, in das Melanchthon sich zu tief hatte verwickeln lassen, und damit die gefährliche Mischung katholischer Formen in Cultus und Verfassung mit evangelischer Lehre, an welcher die englische Kirche bis heute leidet, für die deutsche Reformation vermieden, und auch den inneren Störungen, die daraus erwachsen waren, durch Melanchthons Retraktation seiner zu weit getriebenen Nachgiebigkeit in den Adiaphoris ihre Hauptbedeutung genommen.[1]

Wichtiger sind für uns die Lehrstreitigkeiten innerhalb der evangelischen Kirche selbst bis zur Formula Concordiae. Von den hieher gehörigen sechs Haupt-Controversen bilden je zwei ein zusammengehöriges Paar, und die lutherische Kirche dieser Zeit ist durch sie aufs Tiefste erregt worden. Diese drei Paare sind: der antinomistische und der majoristische Streit, der osiandristische und stankaristische, der synergistische und flacianische.

[1] Freilich nicht ohne daß unablässig gegen Melanchthon diese Sache weiter ausgebeutet wurde. Wenn in neuerer Zeit Diejenigen, die darauf Anspruch machen, die treuesten Repräsentanten des Lutherthums zu sein, jene Dinge, die das Interim wieder einführte, zum Theil wieder hergestellt wissen möchten, so kann dieses, wie nicht leicht etwas Anderes einen Begriff davon geben, wie Namen und Vorstellungen von geschichtlichen Dingen sich verrücken können und wie verschieden ein solches modernes Gnesiolutherthum von dem des sechzehnten Jahrhunderts ist. Denn gar mancher Dinge nimmt sich dieses jetzt als ächt lutherischer an, die Melanchthon im Widerspruch gegen die Gnesiolutheraner als zulässig angesehen hat. Möchte diese Wendung wenigstens dazu bei ihnen beitragen, über Melanchthon historisch und gerecht urtheilen zu lernen. Denn er hat in Cultus und Verfassung — ähnlich wie später Calixt — den röm. Katholicismus schonender behandelt als seine gnesiolutherischen Gegner. Der Melanchthonianer Menius hatte einen der katholischen Anschauung verwandteren Amtsbegriff 1557 aufgestellt; gegen ihn vertheidigte Flacius die ächt lutherische Lehre (Preger, Flacius I, 400). Ebenso bestritt Joh. Freder us die Nothwendigkeit der Handauflegung, da die legitime Vocation genüge und behielt in der Hauptsache Recht. Als die Lübecker Saliger (Beatus) und Fredeland unmittelbar nach der Consecration und ante usum die Unio sacram. statuirten, trat ihnen Wigand, Chemnitz, Chyträus entgegen.

Sie gewähren auf den ersten Anblick das Bild größter Verworrenheit, besonders weil die Parteien sich darin auf das Mannigfaltigste kreuzen. So sind die sogenannten Gnesiolutheraner theils mit Melanchthon gegen Osiander, theils gegen jenen um seiner irenischen Stellung zu den Reformirten willen; gleichwohl stehen sie auch wieder großentheils auf reformirter und calvinischer Seite, indem sie die anfängliche absolute Prädestinationslehre gegen Melanchthons Freiheitslehre vertreten. Man darf darin immerhin einen Beweis erkennen, daß nicht ein bewußter Geist der Faction, sondern das Interesse an der Sache über die jedesmalige Parteibildung entschied. Ebenso ist jenes paarweise Auftreten zusammengehöriger Gegensätze, wobei je Ein Moment einseitig oder bis zum Extrem hervorgekehrt wurde, dogmengeschichtlich als der Proceß zu betrachten, in welchem durch Kampf die zusammengehörigen Momente der Wahrheit ihre einander abstoßende Gestalt verlieren, und sich zur Fülle und Reife der bestimmteren auch durch den Gegensatz geschärften Lehrbildung zusammenfassen sollten. In dieser Hinsicht darf man sagen, daß diese verwickelten Kämpfe der reineren und volleren Aneignung des reformatorischen Princips, an der es nothwendig in den Anfängen jedesmal in dem noch fort und fort wachsenden Gebiete der Reformation noch fehlte, nicht minder dienen mußten, als der Entfaltung der reformatorischen Lehre. Unter diesen Gesichtspunkten lichtet sich die Verworrenheit jenes Kampfes. Er bewegt sich im Großen unbeschadet der Incidenzpunkte menschlicher Leidenschaften und Zufälligkeiten regelrecht fort, denn er umfaßt zuerst im antinomistischen Streit, an den auf der anderen Seite der majoristische sich schließt, die unmittelbare Voraussetzung des Evangeliums von der freien sündenvergebenden Gnade, nämlich das Gesetz und seine Bedeutung für die Entstehung und den Bestand des Glaubens. Es wird fortgeschritten zur objectiven Seite des Evangeliums selbst, zur näheren Bestimmung des objectiven Inhaltes des rechtfertigenden Glaubens und der Basis der Sündenvergebung in Christi Person und Werk; so im Osiandristischen und Stankaristischen Streit. Daran schließt sich endlich drittens die Erörterung der subjectiven Aneignung des Evangeliums, daher des Verhältnisses von Freiheit und Gnade im synergistischen und flacianischen Streit, womit der Kreis der principiellen Fragen geschlossen ist. In all diesen Fragen ist es zuletzt ein mittlerer das Extreme ausschließender Tropus, der in der Formula Concordiae, wenn auch nicht

überall gleich befriedigend, zu kirchlicher Geltung gelangt. Die Extreme des letzten Streites leiten noch zu bestimmterer Unterscheidung von der reformirten Lehre über, welche ohne Durchgang durch solche Extreme längere Zeit unverändert unter dem Einfluß des gewaltigen Geistes Calvins bleibt.

Erstes Lehrstück.

Die antinomistischen und majoristischen Streitigkeiten; 1527—1559.

Es handelt sich in denselben um die richtige Stellung des Sittlichen zum Religiösen nach dem reformatorischen Princip. Das Bewußtsein von der Fülle dieses Princips, von der zureichenden Kraft der Rechtfertigung allein durch den Glauben konnte, in scheinbarer Steigerung seiner Bedeutung bis zu religiöser Exclusivität, bis zu einer Gleichgültigkeit gegen das Sittliche, zu einem trägen und eudämonistischen Ruhenbleiben beim Genusse der Versöhnung, dadurch aber zu einer Verfälschung des reformatorischen Principes selber führen. Die Gefahr der Versenkung des sittlichen Interesses in die Centralität eines in sich müßigen und nicht zur Heiligung fruchtbaren religiösen Princips wurde durch die Verwerfung der verschiedenen Formen und Stufen des Antinomismus von Johann Agricola an bis zu Nikolaus von Amsdorf beseitigt, gegen den ersteren die Nothwendigkeit des Gesetzes und der Buße vor dem bewußten Glauben, also der ethische Anfang, gegen letzteren die Nothwendigkeit des Gesetzes und der guten Werke nach gestiftetem Glauben, also der ethische Fortgang des Glaubens zu der Heiligung im Allgemeinen festgestellt, ohne doch mit Georg Major die Seligkeit von den guten Werken abzuleiten.[1]

Je mehr in der freien Gnade der Sündenvergebung, gegenüber von den römischen Bußwerken und ihrer Gesetzlichkeit, der Kern des Christenthums, erkannt war, desto näher konnte es liegen, dem Evangelium Alles zuzuschreiben, auch die Buße; diese selbst erst aus dem evangelischen Glauben

[1] Luthers Werke von Walch XX, 2014. Förstemann, Neues Urkundenbuch. Hamb. 1842. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum, Tom. IV. Walch, Religionsstreit in der luth. Kirche I, 113. 239. IV, 223. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. II, 399. V, 1. C. L. Nitzsch, De Agricolae Antinomismo. Elwert, De Antinomia Agricolae Islebii, Tur. 1836. K. J. Nitzsch, Die Gesammterscheinungen des Antinomismus. Stud. und Krit. 1846. I. II.

erwachsen zu lassen, damit dieser mit seinem Inhalte wirklich das Ganze sei und das Christenthum in seiner absoluten Selbstgenügsamkeit verbleibe, wornach es durch Nichts außer oder vor ihm constituirt sei. Dazu kam, daß bei der Frage über die Kindertaufe doch zweifelhaft werden mußte, ob dem seligmachenden Glauben, für den man auch bei Kindern, wie wir sahen, ein Analogon gefunden zu haben glaubte, immer auch die Buße vorangehen müsse. Ferner hatte Luther, im Gegensatz gegen den judaistischen Standpunkt, in der That oft stark genug über den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium gesprochen, „daß sie so weit von einander verschieden seien wie Himmel und Erde," ja daß das Gewissen und das Gesetz für sich, durch den Zwang und die Furcht in seinem Gefolge, von der Hölle zu ihrem Bundesgenossen genommen werden könne. Auch das hatte er, ähnlich wie später Calvin, anerkannt, daß die Buße in ihrer Vollkommenheit erst aus der Scham über die verletzte Liebe Gottes und Christi und insofern aus dem Glauben, wenn auch nicht erst aus dem persönlichen (der fides specialis) hervorgehe. An solches hielt sich nun Agricola und griff den Melanchthon heftig an, als dieser (siehe oben S. 211) in den Visitationsartikeln 1527 dem Gesetz und der Buße aus dem Gesetz eine Stelle vor dem Glauben anwies. Er stellte sich so dem ersten Versuch, eine geordnete Kirche einzurichten, was ohne Anerkennung des Gesetzes nicht möglich war, entgegen. Es heiße, meinte er, der Einheit und Ganzheit des Glaubens zu nahe treten, wenn irgendwie etwas Gutes anerkannt werde, das nicht aus dem Glauben als dem Universum des christlichen Standes stamme. Das Gesetz Mosis sei nicht nothwendig zur Lehre, weder für den Anfang noch die Mitte noch das Ende der Rechtfertigung. Das Evangelium sei allgenugsam durch den heiligen Geist, der ohne Dienst des Gesetzes Bekehrung durch sich selber wirke, indem er nur Christi Opfer und Lösegeld vorhalte. Das Gesetz sei kaum Wort Gottes zu nennen und nicht in seiner Verletzung bestehe die Sünde, sondern in der Verletzung Christi. Auf das Rathhaus gehöre das Gesetz, nicht auf die Kanzel; es diene nur der äußeren Ordnung. Gott richte nach dem Glauben und Unglauben, also könne er nicht nach dem Gesetz richten, sonst gälte ein doppelter Codex. Das Gesetz bereite auch nicht zum Evangelium vor, sondern zum Unglauben der Verzweiflung, Gott müsse vorbereiten durch das Evangelium. An diese Reden schloß sich bei Anhängern Agricolas Leichtsinn und fleischliche

Sicherheit, zumal er in der völligen Leugnung des liberum arbitrium einen Halt suchte.

Luther, mit dem er gegen Melanchthon Eins zu sein hoffte, da er die Neuheit des Evangeliums und den Gegensatz gegen alles Judaistische zu sichern meinte, stand aber fest auf Melanchthons Seite, was sich besonders in Luthers sechs Disputationen gegen die Gesetzesstürmer bei Agricolas zweitem Auftreten 1536 zeigte. Luther führt aus, ein Glaube ohne vorangegangene Wirkung des Gesetzes wäre ein deus ex machina, denn wenn der Mensch schlechthin erlösungsbedürftig sei, so müsse die Gnade, falls ihr selbst der Anknüpfungspunkt fehlt, welcher in dem besseren Wissen und Sehnen liegt, magisch wirken. Die Ueberspannung der Neuheit des Evangeliums hieße den vorchristlichen Zustand manichäisch auffassen,[1] so daß keinerlei Identität mehr zwischen dem alten und neuen Menschen stattfinde. Wie so von einem sittlichen Proceß vor dem Glauben nicht könnte die Rede sein, so auch nicht von einem Kampf mit der Sünde nach dem Glauben, denn der neue Mensch wäre schlechthin ein anderer als der alte, schon durchaus rein, heilig und vollkommen. Luther erinnert ferner daran, daß wenn das Gesetz nichts wäre, so wäre auch keine Sünde und Schuld, so wäre Strafe ungerecht und Christi Versöhnungswerk überflüssig, ja haltlos. Aber solche Leugnung des Gesetzes würde ein Rückfall zwar nicht in den Judaismus, aber ins Heidnische sein, und eine solche unethische Lehre von der Gnade würde zu einem „geistlichen Epikurismus" führen, zum Traum von einer Liebe ohne Gerechtigkeit. Damit wäre nur ewige Unbußfertigkeit und Vermessenheit gestiftet, die Seuche und das Gift der Sünde zugedeckt.[2] Der Glaube ferner würde so zu einem guten Werk, ja zu dem einzigen guten Werk, und sofern Agricola dann doch noch eine Buße um der Verletzung des Sohnes willen, d. h. eine Buße aus dem Glauben fordere, so würde er ja damit doch uns wieder unter das Gesetz bringen. Vielmehr aber sei das Gesetz durch Christus erfüllt und dadurch seliglich aufgehoben, das Evangelium also in der Art das Ganze, daß es das Gesetz nicht ausschließe, sondern in sich selber trage, womit auch der Schein eines Wechsels der göttlichen Oekonomien aufgehoben sei. In diesen denkwürdigen Disputationen hat Luther mehr als irgendwo sonst den ethischen Charakter des Glaubens herausgestellt, und ihn so nicht als ein einzelnes Stück, als

[1] Luthers Werke von Walch XX, 2056.

[2] Disput. II, 38. a. a. O.

einen alles Andere entwerthenden Akt des Willens oder Verstandes, sondern als Princip aufgefaßt, das Christum und eben damit auch die Erfüllung des Gesetzes in sich faßt, dadurch aber als Princip sich erweist, daß er ein fortwährendes geistliches Sterben einleitet.[1] Auch nach dem Glauben hat das Gesetz für Luthern noch eine Stelle; die Sünde, deren Erkenntniß das Gesetz bringt, ist durch die Rechtfertigung nicht wesentlich, sondern nur nach Seiten der Schuld aufgehoben, von dieser, nicht von der Strafe, sollen wir zuerst befreit sein wollen. Ehrt nun der Glaube so das Recht des Gesetzes, daß ihm zuerst um Genugthuung für die Gerechtigkeit zu thun ist, so muß er auch des Gesetzes Erfüllung wollen. Agricola leistete 1540 einen Widerruf.

Melanchthon vertrat das Gesetz und die sittlichen Begriffe immer bestimmter und selbst so, daß er auch dem liberum arbitrium wieder eine Stelle ließ, doch wurde erst von 1535 und dem Streite mit Cordatus 1536 an die Freiheit und die neue geheiligte Persönlichkeit von ihm in eine engere Beziehung zum Heilswerk und zur Seligkeit gebracht. Der neue geistliche Gehorsam sei nöthig zum ewigen Leben, dieweil er folgen müsse auf die Versöhnung mit Gott. Die guten Werke ließ er nicht die verdienende Ursache, aber die negative Bedingung (conditio, causa sine qua non) der Seligkeit sein.[2] Luther mißbilligte den Satz Melanchthons und dieser ließ ihn fallen; aber immer entschiedener lehrte er fortan, daß auch der freie Wille müsse zum Werk der Bekehrung thätig sein, in dem Maaß als er, durch die Gnade befreit, nun gute Werke thun könne.[3] Nie hat er Rechtfertigung oder Seligkeit aus des Menschen Verdienst ableiten, sondern nur einer trägen Passivität im Heilswerk entgegentreten wollen. Als nun aber Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken begannen zu Regensburg 1540 und noch mehr bei dem Interim 1548, so gab er auch zu, in denen, die selig werden sollten, müsse ein angefangener Gehorsam sein, was die römischen Gegner nicht, wie er, auf den Glaubensgehorsam beschränkten. Ihm beistimmend behauptete nun Georg Major

[1] Disput. IV, 20.

[2] Melanchth. Loci 1535. Opp. XXI, 376 f. 432. Cll. III, 159—162. IV, 1037 v. J. 1536. Siehe oben S. 211 f. Die nova spiritualitas sei nothwendig ad vitam aeternam. Opp. III, 356.

[3] Ob das lib. arbitr. als solches, oder nur durch zuvorkommende Gnade mitwirke, darüber spricht er sich nicht ganz bestimmt aus: jedenfalls ist es ihm nicht productiv. Vgl. Galle Melanchthon S. 319 ff.

1552, die Werke seien zur Seligkeit nothwendig, wenn auch nicht zur Rechtfertigung, indem, wie Justus Menius beifügte, sie zur Erhaltung des Glaubens gehören. Beide wollten wieder nicht die Werke verdienstlich fassen, aber leicht konnten sie so verstanden werden, als machten sie auch die Rechtfertigung zu einer durch nachfolgende Heiligung bedingten, während sie nur dann als kräftiges Princip der Heiligung wirken kann, wenn sie Werk der freien, zuvorkommenden, rückhaltlosen Gnade ist; und wenn von ihnen die Sündenvergebung von der Seligkeit so unterschieden wurde, daß für diese die guten Werke die Bedingung seien, wenngleich nicht für jene, so konnte die Vorstellung von einer Verdienstlichkeit der Werke doch schließlich wieder Zutritt erhalten. Luther lehrt: „wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit," jene Unterscheidung zwischen Sündenvergebung und Seligkeit war ihm fremd, in der gegenwärtigen Sündenvergebung sah er schon auch ein Positives, die Huld des Vaters, die Quelle von Seligkeit. Das machten Gallus, Wigand, Amsdorf, Flacius geltend. Luther nahm zwar die Möglichkeit des Rückfalls auch der Gläubigen an, natürlich durch Untreue, woraus folgt, daß mit der wahren Sündenvergebung noch nicht das Beharren im Gnadenstand bis zum Gericht gegeben sei. Aber den Rückfall mußte er als Abfall vom Glauben und nicht bloß als Mangel in der Heiligung und den guten Werken ansehen. Ist der Glaube wirklich da, so kann er es nicht lassen, gute Werke hervorzubringen. Dagegen bei den Majoristen konnte es den Anschein gewinnen, als ob wahrer Glaube da sein könne ohne gute Werke. Denn sonst hätten sie mit der Forderung solchen Glaubens als des Wesentlichen zum Gnadenstand sich begnügen, den Werken aber die Stellung als das Erkennungszeichen des Glaubens belassen können. Offenbar trauten sie dem Glauben nicht vollkommen zu, daß er, wo er sei, sicher Früchte bringe. Das hängt aber mit einem Weiteren zusammen: sie denken bei dem Object des Glaubens vornehmlich nur an Christi Versöhnungstod, während Luther nicht minder die Auferstehung Christi als Object des Glaubens behandelt, indem ihm Christi ganze Person, also nicht bloß sein sündentilgendes Verdienst, sondern auch seine Gerechtigkeit und Heiligkeit der Gegenstand ist, den der Glaube ergreift. So hat Luther gar keinen anderen Glauben als einen solchen, der auch das Princip des neuen Lebens in sich schließt. Hier ist der Ort, wo sich die Wichtigkeit des thuenden Gehorsams Christi neben dem leidenden (der obedientia Christi

activa neben der passiva) herausstellt. Melanchthons Lehrweise hielt sich mehr an das unpersönliche Verdienst Christi, und faßte dieses überwiegend als Tilgung der Schuld, Luther verweilt mehr bei der Anschauung der ganzen Person Christi. So konnte in der Melanchthon'schen Schule für die doch nothwendige Heiligung die Stellung zur Sündenvergebung eine mehr zufällige und äußerliche bleiben und noch ein besonderes Motiv, damit es zu guten Werken komme, nöthig scheinen, nämlich die Behauptung der Abhängigkeit der Seligkeit von ihnen.

Dem Majorismus trat nun in der Furcht vor Gefährdung der Allgenugsamkeit des Glaubens Amsdorf 1559 entgegen mit dem Satz, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien;[1] und Andreas Musculus sagte: das Gesetz sei wohl nützlich zur Buße vor dem Glauben, aber unnütz für die Wiedergeborenen. Damit begann eine neue Form des Antinomismus. War die frühere Form desselben der Erkenntniß gewichen, daß dem Gesetz vor dem Glauben eine nothwendige Bedeutung zukomme, indem nur so das Verhältniß zwischen der ersten und zweiten Schöpfung als das der Zusammengehörigkeit wie des Unterschiedes gegen Ueberspannung gesichert werden könne, so wollte diese zweite Form die Allgenugsamkeit des Glaubens oder der religiösen Sphäre, wenigstens nachdem der Glaube da sei, in ausschließlicher Form geltend machen. Anlaß und Stütze suchte sie in Luthers Sätzen, welche dem Gesetz für den Gläubigen gar keine Stelle mehr zu lassen schienen, so zwar, daß dessen Forderungen von selbst erfüllt werden, wie der Baum Frucht trägt und die Sonne von selber scheint. Amsdorf scheint übrigens eigentlich nur das Vertrauen auf gute Werke gemeint zu haben, das er aber fast für unabtrennbar hielt von dem Streben darnach.

Die Concordienformel[2] gab die Entscheidung: Gute Werke sind nöthig, weil sie geboten und unsere Pflicht sind, sowie als Ausdruck des Glaubens und der Dankbarkeit; aber für die Christen haben sie keine zwangsweise Nothwendigkeit und sind nicht in den Artikel von der Rechtfertigung zu mischen. Sie wirken weder diese noch die Seligkeit, sondern sind und bleiben Wirkungen des rechtfertigenden Glaubens, aber nothwendige. Die Werke haben nur einen Einfluß auf den Grad der Seligkeit. Daß zur Seligkeit

[1] Amsdorf: „Daß die propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre christliche propositio sei.“ 1559.

[2] Form. Conc. 702. 591.

auch das selige Lebensgefühl gehört, welches aus der normalen Ausgestaltung der Persönlichkeit fließt und ohne diese nicht denkbar ist, hat in dieser Formel zwar Raum, aber wird der katholischen Lehre von den Werken wegen nicht näher betrachtet. — Was aber das Gesetz betrifft, so erkennt die Eintrachtsformel neben dem bürgerlichen Gebrauch (usus politicus) auch eine Bedeutung desselben zur Erzeugung der Buße (usus paedeuticus, elencticus) und für den Glauben einen usus normativus, didacticus an, indem es der Ausbildung der sittlichen Erkenntniß des Gläubigen dient, aber ohne daß es den Menschen wieder in Knechtschaft legen dürfte. Das alte Testament und das neue unterscheiden sich nicht wie Gesetz und Evangelium, auch im alten ist Verheißung und auch im neuen Gesetz, aber Gesetz und Verheißung erlangen erst im neuen Testament ihre vollkommene Form. Die gesetzliche d. i. fordernde Seite im neuen Testament giebt auch nicht das Heil, aber das Gesetz erreicht in Christi Person die Form, die noch bestimmter zum Evangelium treibt. Der Gesichtspunkt dagegen, wornach das Christenthum die Religion ist, die alle Wahrheit, also auch das Gesetz in sich selber trägt, und wornach das Gesetz die Anbahnung, also auch der Anfang der Erscheinung des Christenthums für den menschlichen Geist ist, wird in der Eintrachtsformel noch nicht gewonnen, vielmehr statt dieser höheren Einheit von Gesetz und Evangelium, die im Begriff des Christenthums als der vollkommenen Religion liegt, und für das Endziel des Christen von hoher Bedeutung ist, wird bei Gesetz und Evangelium als zwei wesentlich verschiednen, nicht an sich, sondern erst um der Sünde willen zusammengehörigen Oekonomien, eben damit aber auch bei dem Scheine stehen geblieben, als hätte nach Gottes Willen auch die Oekonomie des Gesetzes genügen können, wenn die Menschen nicht gefallen wären, als hätte mithin eine doppelte Bestimmung des Menschen in Gottes Rathschluß als möglich gelegen, eine Gerechtigkeit ohne Evangelium und eine mit demselben. Den pelagianisirenden Folgen der Annahme einer vor der Erbsünde möglichen Gerechtigkeit vor Gott durch die reine Freiheit des menschlichen Willens entzog man sich durch eine Steigerung der ursprünglichen Ausstattung Adams, indem ihm als göttliche, ihn Gott wohlgefällig machende Mitgift eine natürliche vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit zugeschrieben wurde, die freilich unwillkürlich zur bloßen Unschuld, Integrität und guten Richtung, also zu dem, was die Apologie fordert, doch wieder übergeht, weil nämlich unleugbar diese

sittliche Vollkommenheit erst noch der Bewährung bedurfte, also erst noch eine selbstgewollte und behauptete werden sollte. [1]

Von wenig nachhaltiger Wirkung war der Antinomismus von Poach und Otto, [2] obwohl er dessen consequenteste Form repräsentirt. Durch den Glauben, sagen sie, werden wir Gottes Kinder und Götter, theilhaftig göttlicher Natur und göttlicher Namen; was der Christ leidet und thut, leidet und thut nicht er, sondern Christus in ihm. Auch von den guten Werken, die von Christen geschehen, gehe nichts sie an, sondern nur Gott. Die fleischliche Persönlichkeit, der das Gesetz zukomme, schieden sie von der neuen so sehr aus, daß sie zwei vollständige Menschen in dem Einen Menschen annahmen, zugleich aber den Gläubigen gänzlich in Christus versenkt sein lassen wollten, der auch die Stelle der neuen Persönlichkeit einnimmt und alle Entfaltung der Persönlichkeit durch solche unproductive negative Stellvertretung ausschließt. So verkehrt und unethisch diese Auffassung ist, so hatte sie doch ein Recht gegen Diejenigen, welche als an sich möglich, ja als das Ursprüngliche dachten, daß durch Erfüllung des Gesetzes und ohne die Gnade des heiligen Geistes, die erst im Evangelium gekommen, die vollkommene Seligkeit wäre erreichbar gewesen. Sie freilich meinten wiederum, Christi Verdienst sei gar nicht Erfüllung des Gesetzes, eine ganz andere Heiligkeit sei in Christo und durch ihn gegeben, als die das Gesetz gefordert habe, nicht aus dem Gesetz, sondern über und außer ihm (non ex lege, sed supra et extra legem) sei Christi Gerechtigkeit. Mit Recht antwortete Joachim Mörlin: da hätte Christus etwas Anderes gethan als das, wegen dessen Nichterfüllung wir vom Gesetz angeklagt würden und als das, was das Gesetz von uns fordere. So ginge uns aber auch das von Christus Erworbene nicht an. Vielmehr der von Gott geforderte Gehorsam sei kein anderer, als der von Christus geleistete. Wer daher unseren Zusammenhang mit dem Gesetz wegwirft, wirft auch unseren Zusammenhang mit Christus weg. Gesetz und Evangelium stimmen gänzlich zusammen. Hiemit war der Zusammenhang beider bestimmt anerkannt, aber doch die positive und ewige Richtung des Gesetzes auf das Evangelium, ohne welche der Akt des Glaubens an Christus ein sittlich willkürlicher wäre, also die Erkenntniß, daß das richtig verstandene Gesetz den Glauben an Christus fordert, so wenig ausgesprochen als die andere,

[1] Form. Conc. 643. Vgl. Apol. 51.
[2] Schlüsselb. a. a. O. IV, 57.

daß im Evangelium nur die ursprüngliche Forderung des Gesetzes, die auf unsere persönliche Heiligkeit gerichtet ist, ihre Erfüllung finde.

Wenn übrigens in der lutherischen Kirche der Antinomismus immer, so oft er später sich wieder regte, an die Allgenugsamkeit des Glaubens sich anschloß, dem man etwas zu vergeben fürchtete, sobald man auf irgend etwas, was nicht unmittelbar wieder er selber ist, einen hohen geistlichen Werth legte: so hat dagegen in der reformirten Kirche sich der Antinomismus an eine abstracte Prädestinationslehre da und dort in der Art angeschlossen, daß man sagte, weil die Rechtfertigung schlechthin aus Gnaden und Gottes freier Wahl fließe, und Gott die Menschen nur in Christo liebe, so hasse er weder Einen wegen seiner Laster, noch liebe er ihn wegen seiner Heiligkeit. Ja auch ohne Glauben seien die Erwählten von Ewigkeit mit Christus geeinigt, und der Glaube nicht das Mittel, Christum zu empfangen, sondern nur das Erkennungszeichen, daß wir Christum schon haben. Das führt weiter auf die Meinung zurück, daß das Gesetz überhaupt, ja auch die Forderung des Glaubens an Christus eine willkürliche Ordnung der göttlichen Machtvollkommenheit sei, eine Ansicht, die übrigens gar nicht bloß auf Bekenner der absoluten Prädestination beschränkt, sondern auch sonst weit verbreitet ist, z. B. bei den Arminianern, Socinianern; ja überhaupt die Annahme, daß eine doppelte göttliche Oeconomie, eine doppelte Idee Gottes von der vollkommenen Welt denkbar sei, hängt damit noch innig zusammen.

Zweites Lehrstück.

Die Streitigkeiten über das Objekt des Glaubens. A. Osiander und F. Stancarus.[1]

In gewisser Art ein Seitenstück des Antinomismus, der den Glauben zum Universum macht und ihn nicht zur Explication will kommen lassen, bildet Andreas Osiander. Um einer Lehre von der Rechtfertigung zu entgehen, die das ganze christliche Heil in die Zurechnung vor dem göttlichen Forum concentrirt, will er eine innere Aneignung Christi, bestimmter seiner göttlichen Natur als der wesentlichen Gerechtigkeit, erreicht aber ebenso wenig

[1] Planck, IV, 249 ff. Preger, Flacius I, 205–297. Die Abhdl. über Osiander von Baur, Ritschl, Grau, Thomasius de obedientia Christi activa I. II. — Die Schriften v. Stancarus s. bei Salig Hist. d. Augsb. Conf. II, 714. 947.

eine productive Stellvertretung Christi oder eine Entfaltung der neuen Persönlichkeit, sondern hält sie gleichsam versenkt in Christum, vermöge einer Art von mystischem Pantheismus. Eben so einseitig machten aber seine Gegner, zumal Franz Stancarus, die menschliche Natur Christi, die melanchthonische Schule aber wenigstens für die Heilserwerbung die alleinige Bedeutung des leidenden Gehorsams Christi und für das Heil überhaupt einseitig die Tilgung der Strafe und Schuld geltend.

Luthern selbst ist Christus in der Totalität seiner Person das Glaubensobject, nicht bloß ein einzelnes Werk oder Leiden Christi, noch weniger nur dessen Früchte. Mit der ganzen Person geht der Glaube eine substantielle mystische unio ein. Indem aber Christus im Glauben sich uns vermählt und in uns wohnt, so haben wir, ihn aufnehmend, den aufgenommen, in welchem auch der Gehorsam und das Leiden für uns stattfand und ebenso empfangen wir mit Christus auch die Wirkungen seines Lebens und Leidens. So haben wir in ihm auch unsere positive Gerechtigkeit und nicht bloß Sündenvergebung. Dieser einheitliche universale Standpunkt, der sich aufs Engste an die edelste Mystik anschließt und ihre Vollendung ist, löst sich nun in dem vorliegenden Streit in einen Gegensatz auf, in welchem die beiden Seiten für sich selbstständig bis zur gegenseitigen Ausschließung aus einander treten. Der Concordienformel aber erwuchs dann die Aufgabe, in Anerkennung des besonderen Werthes jeder der beiden Seiten eine solche Lehrgestaltung zu suchen, welche auch ihre innere Zusammengehörigkeit erfaßt.

Es lassen sich kaum schroffere Gegensätze denken als der zwischen Melanchthon und Andreas Osiander; jener eine historische, reflectirende, dieser eine speculative Natur, jener einfach auf das Gemeinnützige und Nöthige gerichtet, dieser dunkel, geistreich, aber auch unbeholfen und voll von idiosyncratischem Eigensinn. Die melanchthonische Lehrweise, die auf Christi Werk oder Verdienst das Hauptgewicht legt, in diesem auf seinen Versöhnungstod, so daß ihr Christus unsere Gerechtigkeit ist, sofern er unsere Schuld durch seinen leidenden Gehorsam getilgt, trieb später Parsimonius (Karg) in Ansbach im Jahr 1563 so auf die Spitze, daß er Christi thätigen Gehorsam gänzlich von seinem Verdienst um uns ausschloß, weil er diesen für sich selbst sei schuldig gewesen. Das Gesetz fordere nur entweder Erfüllung oder Strafe, nicht aber beides. Gälte uns auch Christi thätiger Gehorsam, so bedürfte es unseres Gehorsams nicht mehr. Die obedientia Christi activa habe also kein

stellvertretende Bedeutung.[1] Aehnlich sagte schon 1551 Franz Stancarus, die Sache bestimmter christologisch wendend, Christi Verdienst um uns sei die Zahlung, die er für uns durch das Leiden seiner Menschheit geleistet, darum komme nicht Christi Gottheit, sondern nur seine Menschheit für das Erlösungswerk in Betracht. Denn träte auch die Gottheit Christi ins Mittel, so entstünde der Widerspruch, daß sie zugleich die Rolle des beleidigten Theils und die des Mittlers hätte. Gegen diese Uebertreibung seiner Ansicht, die bei Stancarus bis zum Zerrbild fortging, erklärte sich nun allerdings Melanchthon,[2] aber ohne jenes Uebergewicht des leidenden Gehorsams über den thuenden zu überschreiten, indem er die Heiligung in keiner Art aus Christi stellvertretendem Leben in uns abzuleiten, sondern sie nur unter den Gesichtspunkt der hergestellten menschlichen Freiheit zu stellen wußte.

Andreas Osiander in Nürnberg, später von Herzog Albrecht nach Königsberg berufen, gehört noch zu den reformatorischen Männern selbst, und stand durch Gelehrsamkeit und Geist in ihren vordersten Reihen, durch seine mystisch gefärbte spekulative Art Luthern verwandter als dem Melanchthon, aber ohne die edle und practische Popularität Luthers. Ihm war nun vor Allem zuwider, daß auf einen äußeren historischen Vorgang das Hauptgewicht für die Erlösung fallen sollte, auf das Leiden Christi vor 1500 Jahren, und daß immer nur von dem Werk und Verdienst Christi, nicht aber von Christi Person die Rede werde, mit der wir Gemeinschaft haben sollen. Frostiger als Eis, sagt er, ist die Lehre, daß wir nur um der Sündenvergebung willen für gerecht angesehen werden, und nicht auch um der Gerechtigkeit Christi willen, der durch den Glauben in uns wohnt. Die wahre Gerechtigkeit muß nach ihm ein Positives sein. Bestünde die Gerechtmachung bloß in der Loskaufung, so wären wir schon durch das bloße äußere Factum, daß Christus das Lösegeld bezahlt hat, gerecht gemacht, gleichwie wenn ein Sclave von den Türken losgekauft wird, auch von selbst und von Natur seine Kinder der Sclaverei ledig sind. Da bedürfte es auch kaum des Glaubens als eines religiösen Aktes, sondern nur des Wissens von Christi Bezahlung für uns, von unserem Guthaben, um uns gerechtfertigt zu wissen; da brauchten wir gleichsam gar nicht dabei zu sein, um des Heiles theilhaft zu werden. Aber die Schrift stelle einen höheren Begriff von Gerechtigkeit

[1] Er widerrief 1570. Ihm traten Heshus, Paul Eber u. A. entgegen.

[2] Vgl. Opp. VIII, 133. Schlüsselb. Catalog. Haeret. IX, 163.

auf, sie sei nicht bloß Straflosigkeit, sondern die wesentliche Güte, wie denn Gott (und damit geht er zu seiner berühmten Lehre vom göttlichen Ebenbild zurück) uns von Anfang dazu geschaffen, auch in unserem Wesen gerecht und gut zu sein. Denn auch nicht einmal gute Werke könnten uns vor Gott gerecht machen. Nun giebt es aber nur Eine Art des Guten, nicht zweierlei. Die Güte, die vor Gott besteht, ist nur die, welche in Gott, ja Gott selbst und sein Wesen ist, und wollten wir eine Gerechtigkeit von einer Creatur haben, so würde das Abgötterei werden. Der Mensch ist von Anfang an wesentlich gottbedürftig im prägnantesten Sinne geschaffen; göttliches Wesen gehört zu seiner Vollständigkeit, wie auch umgekehrt die Güte und Gerechtigkeit, welche Gott ist, wesentlich selbstmittheilende Art hat. Schon das Gesetz deutet an, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht bloß in Gott bleiben will. Schon das Gesetz fordert also, richtig angesehen, daß wir uns erfüllen lassen von der essentiellen Gerechtigkeit, die Gott ist. Aber diese kann sich uns nur mittheilen durch die Menschwerdung Gottes; wäre Gott nicht in Gleichheit mit uns getreten und in faßbarer Weise uns nahe gekommen, darbietend seine Gerechtigkeit, so könnten wir in unserer Endlichkeit die wesentliche Gerechtigkeit nicht ergreifen, die wir bedürften, auch wenn keine Sünde wäre. Darum weist schon des Menschen Idee in Gott, das göttliche Ebenbild, auf die zu erwartende Menschwerdung des Sohnes hin, die das Organ wird, wodurch wir wie die Reben am Weinstock seiner göttlichen Natur und Kraft können theilhaft werden. Durch Vermittlung der Menschheit kommt die Gottheit in uns (Per humanitatem devenit in nos divinitas). Der eingetretenen Sünde wegen hat Christus allerdings durch leidenden und thuenden Gehorsam auch Genugthuung erwerben müssen, aber auch in sich hat der Gehorsam seinen Werth erst als Wirkung seiner wesentlichen Gerechtigkeit; denn ohne Gottheit wäre selbst Christi Menschheit wie eine dürre Rebe. Die Entfernung der Scheidewand unserer Schuld muß allerdings der Einwohnung Gottes vorhergehen; er gießt seine Gerechtigkeit nicht ein, so lange wir noch unter dem Zorne sind; nur hilft uns das noch nicht zum eigentlichen Gut, die Sache ist erst mit der Einwohnung Christi gegeben, wo wir leben durch Gottes wesentliches Leben, verklärt sind durch seine wesentliche Glorie, und durch seine wesentliche Liebe entflammt werden zur Liebe gegen ihn und um seinetwillen zum Nächsten. Wir kommen dazu durch den Glauben, durch welchen wir Christum in unsere Herzen aufnehmen und Glieder Christi

werden, in denen Gott wie in Christus, unserem Haupte, wohnt. Der Glaube aber entsteht so, daß wir zuerst das Wort hören. Er denkt dieses mit mehrfachem Inhalt ausgestattet, genügendem für jede Stufe des Glaubens, die wir mittelst des Wortes durchlaufen bis zur wesentlichen Einigung mit Christus. Das Wort, zunächst ein äußerer Schall und Laut, hat Einmal zum Sinn und Inhalt die Sündenvergebung um Christi willen; eingeschlossen ins äußere Wort bietet sie dem Glauben sich dar. Aber samengleich ist in diesem ersten inneren Wort eingehüllt das zweite, das ewige Wort. Mit dem ersten, so wir es behalten und verstehen, ergreifen wir auch das wesentliche Wort, Christi göttliche Natur. Das Innere, das Geheimniß der Liebe in der für uns leidenden Menschheit Christi, die wir zunächst ergreifen, ist so seine Gottheit, umgekehrt das ewige reale Wort Gottes oder der Sohn hat sich in Jesu menschliche Natur gekleidet, kleidet sich auch in das äußere Wort und ist darin für uns gegenwärtig. Menschliches Wort enthält nur den Schatten, das göttliche die Sache selbst. Gott selbst bildet sich ab in dem Sohn, den er gebiert von Ewigkeit, und ohne den „Gott kein Gott gewest wäre, weil er noch nichts erkannt noch gewußt hat, hat ohne den Sohn nicht mügen leben.“[1]

Osiander ist vielfach mißverstanden worden; die Einen, wie Chemnitz, meinen, er katholisire, mache die Rechtfertigung abhängig von der Heiligung. Allein pelagianisirend kann ihn Niemand nennen. Ist ihm doch die Gerechtigkeit nur Gabe der göttlichen Selbstmittheilung, und auch die Werke als äußere haben ihm keinen Werth für sich. Christi göttliches Wesen ist ihm unsere Gerechtigkeit, nicht sofern es neue Bewegungen hervorruft oder wirksam ist; sondern es ist an sich gerecht, obwohl es auch nicht kann müßig sein. Richtiger hat ihn Flacius verstanden, indem er sieht, daß ihm auf die habituale Gerechtigkeit, auf den heiligen Zustand und die Qualität des Seins,[2] nicht auf Thun Alles ankommt. Aber Flacius selbst hat wesentlich Unrecht gegen ihn, denn er will, die Gerechtigkeit, die das Gesetz forderte, und wofür also Christus habe stellvertretend genug thun müssen, da wir es an der Erfüllung fehlen ließen, sei nicht ein Sein, sondern ein Thun des Guten, das Gesetz fordere aktuale Gerechtigkeit, nicht bloß das innere

[1] Andr. Osiander: Ein gut Unterricht und getreuer Rathschlag aus heiliger Schrift. 1524. Von d. einigen Mittler J. Chr. u. Rechtf. d. Glaubens 1551.

[2] Vgl. Preger, Flacius, Illyr. 1859. Bd. 1, 222 ff.

Vermögen, Früchte zu bringen, sonst wäre die geforderte Gerechtigkeit ein φυσικόν. Des Menschen Gehorsam sei ein schuldiger Dienst des Menschen gegen Gott, creatürliche Gerechtigkeit, nicht eine Gabe Gottes, sonst wäre nicht Schuld noch Verdienst. Darum könne auch nicht Christi wesentliche Gerechtigkeit uns helfen, obwohl diese mitwirkte in dem aktualen Gehorsam Christi, auf den für das Gesetz Alles ankomme und der durch Stellvertretung uns zu gute kommen müsse. Käme es nur an auf die wesentliche Gerechtigkeit Christi, so wäre die Gerechtigkeit schon von Christi Geburt an gegenwärtig gewesen, vielmehr aber mußte er sie erst erwerben und das sollte unsere Gerechtigkeit werden. So anerkennenswerth es ist, daß Flacius auf die Aktualität der Person Christi ein großes Gewicht legt, so trefflich er auch die innere unauflösliche Einheit der obedientia Christi activa und passiva darstellt, so oberflächlich ist es doch, daß Flacius das Gesetz Gottes nicht auf das Sein, sondern nur auf das Thun sich will beziehen lassen, worüber schon das alte Testament hinausstrebt, oder wenn er aus demselben Grund nicht Christi Person, sondern nur sein Werk will unsere Gerechtigkeit sein lassen, statt in dem Werk die lebendige Aktualität der Person selber zu sehen. Ginge man in dieser Linie fort, so würde alle Mystik des Glaubens aufgehoben und die zuständliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott katholisirend durch die Rührigkeit aktueller Gesetzeserfüllung in den Hintergrund gestellt. Flacius will freilich neben der Versöhnung auch noch die Einwohnung Gottes und Christi, aber sie kann ihm eine nur zufällige Bedeutung behalten. Er hätte vor diesem Irrthum schon dadurch bewahrt bleiben müssen, daß das Gesetz nicht bloß das aktuelle Böse, sondern auch den bösen Zustand, die Erbsünde verwirft.

Treffender ist nach dieser Seite, wenn Melanchthon dem Andreas Osiander vorwirft, er rede, als wäre die Vergebung der Sünden, die der Glaube mit dem neuen Leben empfange, noch nichts Besonderes. In der That ist für Andreas Osiander die Sündenvergebung noch nicht der Wendepunkt des inneren Lebens, sondern erst die Einwohnung Gottes, die „wesentliche Gerechtigkeit“ (Justitia essentialis). Ferner tadelt Melanchthons Gutachten: Osiander lasse auf die Einwohnung Gottes ein solches Gewicht fallen, als hätte man vor ihm vom neuen Leben aus dem Glauben und Gottes Gegenwart in den Gläubigen Nichts gelehrt. Aber andererseits ist doch unverkennbar, daß bei Melanchthon und seiner Schule diese innere

Selbstmittheilung Christi, die das neue Leben pflanzt, hinter die Sündenvergebung zurücktritt, und daß der Zusammenhang zwischen der Sündenvergebung um des Verdienstes Christi willen mit der hergestellten realen Freiheit und Heiligkeit nicht genug einleuchtend ist. Will aber Melanchthon, um das Versöhnungswerk Christi in seiner ganzen Vollständigkeit zu denken, es auch auf die Unterlassungssünden beziehen, will er um der Allgenugsamkeit dieses Verdienstes willen lehren, daß Christus für alle unsere Unterlassungssünden, die vergangenen und zukünftigen, genug gethan habe, so wäre noch der Schein zu zerstreuen gewesen, als wenn es gleichgültig und überflüssig sei, ob auch unsererseits noch ein heiliges Leben folge.

Anders endlich urtheilten die von Herzog Albrecht zur Schlichtung des Streits nach Preußen berufenen Schwaben, Brenz und Christoph Binder, welche für den viel angefochtenen Mann eintraten, um das Verständniß für ihn zu erschließen. Sie konnten mit Recht auf Mißverständnisse, die aus der Mehrdeutigkeit derselben Formeln stammen, hinweisen, wie auch wieder durch die Verschiedenheit der Formeln sich die wirklich vorhandene Gemeinsamkeit der Lehre verstecke. Sie sagen, beide Theile wollten von Christus durch den Glauben sowohl Versöhnung als Heiligung ableiten, nur nenne Osiander die Heiligkeit justificatio, justitia essentialis, und umgekehrt habe er, was die Andern mit justificatio meinen, in seiner Loskaufung (redemtio). Aber doch hängt die Differenz der Sprachweise Osianders damit zusammen, daß er auf die Versöhnung ein geringeres Gewicht legt und deßhalb das Wort, womit die Reformation ihr Kleinod bezeichnet, für etwas Anderes aufspart, nämlich für die Erneuerung (renovatio). Anerkennend, daß die Sündenvergebung das erste Moment sei, hat er doch fast noch weniger als seine Gegner ihren Zusammenhang mit der göttlichen Einwohnung nachgewiesen; er hat nicht angegeben, wie man dessen könne gewiß werden, der göttlichen Natur theilhaft zu sein, und so verliert er für das Bewußtsein den Wendepunkt vom alten zu einem neuen Leben, indem die Aenderung im Sein gleichsam hinter dem Bewußtsein vor sich geht, die neuen geistlichen Bewegungen aber in Glaube, Liebe, Hoffnung doch nicht so stetig und rein sind, daß dadurch das neue göttliche Sein sich dem Bewußtsein sicher und ununterbrochen kund geben könnte. Es ist unleugbar in Osiander ein ethischer Zug, wenn er weder bei dem historischen Glauben stehen bleiben will, noch bei der bloßen durch das äußere Wort vermittelten Kunde von Christi

Bezahlung des Lösegelds für uns und der Zurechnung dieses Verdienstes. Aber bei allem Eifern gegen eine bloß imputirte Gerechtigkeit, bei der Gott die Menschen anders sehen solle, als sie in Wahrheit sind, kommt er nicht dazu, daß die wesentliche göttliche Gerechtigkeit eine wirklich menschliche und der Mensch selbst zu einer gerechten und heiligen Causalität werde. Die neue Persönlichkeit bleibt ihm versenkt in Christus, in seine göttliche Natur, auch ihm ist Christi Stellvertretung eine absorptive, keine productive, wie er auch den Glauben gar nicht ethisch bestimmt hat. Und was das Object des Glaubens betrifft, so hat er wohl Recht, daß der Glaube nicht bloß Christi Lösegeld ergreife, nicht bloß auf sein Werk vertraue, sondern an seine Person sich anschließe, aber er selbst hält sich nicht sowohl an Christi ganze Person als an seine göttliche Natur. Die menschliche ist ihm nur selbstloses Mittel der Darbietung, Erscheinungsform der göttlichen Natur, keine Causalität zur Erwerbung des Heils durch Gehorsam und Tugend. Hierin hat Flacius ein großes christologisches Recht gegen ihn, überhaupt aber liegt Osiander'n das Ethische eben so einseitig nur in dem Sein, wie dem Flacius in dem Thun. Was wäre ein heiliges Sein oder eine Liebe, die nicht liebt? Die Liebe ist nicht ohne Akt, obwohl der Akt nur das Wesen offenbart. Was bliebe übrig von einer wesentlichen Gerechtigkeit oder einer göttlichen Natur, die ohne aktuelles Lieben gedacht wäre? Nichts weiter als die Vorstellung von einem hohen, göttlich adeligen Dasein, von einer Würde, die müßig bliebe und den antinomistischen Selbstgenuß herausforderte.

Die Schwaben waren zu spät gekommen; Osiander war 1552 plötzlich gestorben, der Streit währte aber noch 10 Jahre fort. Sein Hauptanhänger Hofprediger Funck, starb auf dem Schaffot. Das Corpus doctrinae Pruthenicum proscribirte seine Lehre. Daß man, statt gründlicher Auseinandersetzung mit ihr, seitens der Gegner, des späteren Apostaten Staphylus, des Stancarus und Mörlin vor Allem den Osiander abzusetzen suchte, das hat die üble Wirkung gehabt, daß nun Viele die Justificatio und die Renovatio, die (als subjectiver Zustand) in der Augustana und Apologie wie bei Luther enger zusammengeschlossen waren, auch in der Schilderung des subjectiven Heilsprocesses schroff von einander zu trennen suchten, ohne daß doch die Justificatio forensis als die Basis der freien Heilsverkündigung, ja des ganzen subjectiven Heilsprocesses, also zugleich als

der Anfang, dessen Ziel die Heiligung sein muß, behandelt wurde.[1] Dadurch bekam auch die fides eine einseitige Richtung auf das historische Verdienst Christi, während sie Anknüpfung der Lebensgemeinschaft mit dem ganzen Christus sein muß. Nur theilweis hat diesem Schaden die Form. Conc. vorzubeugen vermocht.

In der Form. Conc., an welcher die dem Osiander freundlicher gesinnten Schwaben einen hervorragenden Antheil haben, ist aber doch kein die Glaubensmystik entleerender Begriff der fides zur Herrschaft gekommen. Auch haben angesehene Theologen wie Justus Menius und Aepin von Hamburg den göttlichen Urtheilsspruch (Justificatio forensis) ausdrücklich nicht als leeren declarativen Akt, sondern als ein facere bezeichnet, Mittheilung der göttlichen Huld und Gnade, Einsetzung in die Kindschaft Gottes darunter verstehend.[2] Was Christi Werk betrifft, so ist von der Form. Conc. der thuende Gehorsam gegen die melanchthonische Schule, der leidende gegen Osiander hervorgehoben. Der aktuelle Gesammtgehorsam Christi, auf die Gläubigen übertragen, macht sie gerecht vor Gott. Der Glaube selbst ergreift jedoch Christi Person, allerdings wie sie sich in ihrem Werke offenbart und darstellt.[3] Durch Christi Stellvertretung sind wir nicht bloß schuldfrei, sondern stehen auch als Heilige vor Gott da.[4] Zwar nicht dadurch, daß wir Heiligkeit schon als unser Wesen haben, sollen wir uns gerecht und heilig wissen, vielmehr durch Christi stellvertretende Gerechtigkeit, mit der wir im Glauben verbunden sind.[5] Aber Christus durch den Glauben in uns wohnend ist nicht müßig, er wirkt auch Lebensgerechtigkeit. Die guten Werke (bona opera) sind mit dem wahren Glauben immer zugleich da und folgen nicht erst.[6] Aber nie dürfen sie unsere Rechtfertigung heißen;

[1] Die Justificatio wurde nemlich hinter die Conversio Regeneratio gesetzt s. u.

[2] Thomasius de obedientia Christi activa II, 25. 1846.

[3] Form. Conc. 585, 6: Es giebt eine essentialis inhabitatio Christi et Trinitatis, nicht bloß operativa praesentia.

[4] Form. Conc. a. a. O. Dabei wird nicht mit Aepin die Nothwendigkeit behauptet, daß Christus in der Hölle noch Strafen erlitten. F. C. 788.

[5] Ebend. 584, 4. 585, 9.

[6] Die im majoristischen Streite aufgeworfene Frage, ob nicht in der wahren fides schon bona opera d. i. boni motus präsent sein müssen, wenngleich nicht sie rechtfertigen, sondern nur die freie Gnade, wird hiemit bejaht, und es blieb auch sec. 17, besonders in der jenensischen Theologie, ein anerkannter Satz: die guten Werke sind im Glauben gegenwärtig (bona opera praesentia in fide). Vgl. F. C. 586, 11.

diese ist in genauerer dogmatischer Sprache von der Renovatio und Wiedergeburt (Regeneratio) zu unterscheiden. Jene ist vermittelt durch Christi hohepriesterlichen Gesammtgehorsam; die Wiedergeburt und Heiligung weist auf die königliche Thätigkeit Christi, die Mittheilung des heiligen Geistes zurück.

Um den thuenden Gehorsam Christi und sein Verdienst zur Stellvertretung für uns gleichsam disponibel zu machen, meinte die Form. Conc. sagen zu müssen, Christus sei, obwohl Gottmensch, den Gehorsam nicht schuldig gewesen, denn er sei Herr des Gesetzes, auch nach seiner Menschheit vermöge der Mittheilung der göttlichen Prädikate an sie (communicatio idiomatum). Aber darin läge eine bedenkliche Annäherung an die Lehre von überverdienstlichem Guten, sowie an die Meinung, daß das Gute nicht innere Nothwendigkeit habe für Gottes Wesen und Willen, indem vielmehr Gott über dem Gesetze stehe (exlex sei). Die Form. Conc. tritt dadurch auch mit sich selbst in Widerspruch, indem sie sonst trefflich geltend zu machen weiß, daß das Gesetz nicht etwas Willkürliches sei, sondern seine Forderung nach Gottes Wesen nothwendig. An diesem Punkt zeigen sich noch Reste katholischer Anschauungen von dem Ethischen und Mangel an begrifflicher Durchbildung. Müßte, damit Christi Gehorsam stellvertretende Bedeutung haben könne, gesagt werden, daß der Gottmensch für sich nicht heilig zu sein brauchte, aber indem er es war, einen disponiblen Ueberschuß gewann, den er an die Gläubigen vertheilen konnte, da er ihn für sich nicht brauchte, so müßte folgerichtig auch gesagt werden, wovon die Form. Conc. sehr weit entfernt ist, daß wir nun nicht brauchen dem Gesetz gehorsam zu sein,

Andererseits freilich sagt die F. C. auch noch häufiger, daß die Regeneratio oder Renovatio erst auf die Justificatio folge (685, 18. 688, 28. 692, 41), was seinen guten Sinn hat, wenn unter Justificatio die göttliche Verzeihung gemeint wird, die schon im Wort sich darbietet, wie auch, wenn gefragt wird, was zuerst ins Bewußtsein falle. Objectiv aber, oder die Realität angesehen, tritt nach der F. C. der Glaube bereits mit Christi Person in Lebensgemeinschaft, womit er auch positiven Antheil an seiner Heiligkeit empfängt. Die spätere Zeit hat sich mehr an die Gattung von Stellen gehalten, in welchen das Band zwischen der Justificatio und der Heiligung lockerer erscheint. Wenn der Justificatio als forensis nicht ihre objective, grundlegende Stellung in Gott, in foro Dei, vor dem Glauben gesichert, sondern von ihr erst innerhalb des subjectiven Heilsprocesses die Rede wird, so ist die Folge, daß entweder die Rechtfertigung oder die Heiligung verkürzt wird, am wenigsten aber zur Anschauung kommt, daß die erstere Princip der zweiten ist; denn innerhalb des subjectiven Processes ist die Simultaneität beider nothwendig gegeben, wenn der Glaube sich auf Christus als Einheit richtet. Siehe S. 351 und das zweite Buch.

weil er das Nöthige schon für uns geleistet. Vielmehr dadurch, daß der Gottmensch ganz war, was er sein sollte, auch im Verhältniß zum Gesetz vollendete Persönlichkeit, ist er fähig, in stellvertretender Liebe und Selbstmittheilung für die Menschheit einzustehen, und so eine produktive Stellvertretung zu üben.

Dieß führt auf die christologischen Verhandlungen. Melanchthon hat Luthers christologische Ansichten aus der Zeit des Abendmahlsstreites nie getheilt. Die Menschwerdung besteht ihm in der Aufnahme der menschlichen Natur in die Person des Logos, nicht aber in der Einigung (Unio) der Natur des Logos mit der Natur der Menschheit in realer Mittheilung der Prädikate der ersteren an die letztere. Die communicatio idiomatum ist ihm nur eine dialektische, verbale: die Person des Logos ist Person des ganzen Christus und trägt die Menschheit als ihr Organon. Ob, wenn auch nicht des Logos Natur und Prädikate der Menschheit zu eigen werden, nicht doch die Person des Logos nach ihrem unendlichen Wesen ein Hinderniß des Antheils der Menschheit an ihr sei, darauf geht er nicht näher ein. Was sollte für die Unio noch übrig bleiben, wenn weder die Person noch die Natur des Logos der Menschheit zu eigen geworden ist? Es bliebe da nur entweder Theophanie oder ein Mensch übrig, der mit dem Logos durch dessen Willen besonders enge verbunden ist.

Luther seinerseits, wie oben gezeigt, hatte zwar von Anfang an die gottmenschliche Einheit mit realer communicatio idiomatum betont, aber auch Christi wahres menschliches Werden, besonders vor dem Abendmahlsstreite. Er hat das letztere auch später nicht zurückgenommen, vielmehr noch 1527 sich ähnlich wie früher ausgesprochen.[1] Aber diese beiden Seiten der Sache hat er nie in einander gebildet, daher sie nach ihm alsbald wieder aus einander traten. Von den zwei Parteien hielt sich die melanchthonische, zu der auch die Niedersachsen mit Martin Chemnitz an der Spitze in christologischer Hinsicht gehören, mehr an die frühere Ausführung Luthers, die für das Werden Christi eine Stelle suchte, freilich so, daß die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Gottheit, an der Luther nicht gezweifelt, geleugnet wurde, während die schwäbische Schule mit Brenz und Jakob Andreä an der Spitze diese Empfänglichkeit der menschlichen

[1] Köstlin a. a. O. II, 390–402. Vgl. Erl. A. 47, 362.

Natur (capacitas humanae naturae) für die göttliche festhielt und begrifflich ausbildete, dabei aber sich an die christologische Lehrform anschloß, welche Luther im Abendmahlsstreit geltend gemacht, später jedoch nie wieder eigens ausgeführt hat.[1] Die Form. Conc. suchte, allerdings verfrüht, auch diese Differenzen zur Ausgleichung zu bringen.

Mit Recht sagt Brenz, die Idee der Gottmenschheit komme noch nicht heraus, wenn man nur von einer Gegenwart des Sohnes in Jesu rede. Auch das sei noch nicht genug, daß er persönlich in Jesu sei, denn überall sei er persönlich. Alles müsse darauf ankommen, was dem Menschen Jesus und dem Logos gemeinsam werde, und da die Gottheit nichts verlieren und nichts empfangen könne, so liege Alles daran, was die Menschheit durch den Logos und von ihm empfange, also an der realen Communicatio idiomatum. Dieses vom Logos Mitgetheilte wird nun die Majestas der Menschheit genannt, unter die man alle göttlichen Eigenschaften befaßte, und die vielen christologischen Schriften der Schwaben behandeln nun über 50 Jahre lang vornehmlich die Majestas der menschlichen Natur Christi. Diese Eigenschaften (idiomata) seien aber nicht von der göttlichen Natur losgerissen zu denken, sondern ihr Complex sei die göttliche Natur selbst. Diese nämlich ist nach Einer Seite mittheilbar, und das ist die divinitas communicabilis; alles in ihr ist mittheilbar, nur nicht das Durchsichselbstsein (die Aseität), und diese macht den ewigen Unterschied zwischen Gott und der Welt aus.[2] Nun ist aber die Menschheit Christi eine wahrhaft werdende gewesen, und davon ist, wie Luther früher bestimmt hervorgehoben hatte, die nothwendige Kehrseite, daß die Mittheilung Gottes an Jesus nicht sofort schon in dem Kinde als absolut zu setzen war, der Logos vielmehr seine Mittheilung an die Menschheit und sein Wirken auf sie noch beschränkte nach dem Maaß und den Stufen der Empfänglichkeit der Menschheit und nach ihren Gesetzen. Verlangte doch auch schon das Erlösungswerk Christi eine nicht bloß scheinbare Niedrigkeit, und Luther hat nie aufgehört, diese und namentlich das

[1] Köstlin ebend. 400.

[2] Diese Mittheilung der göttlichen Majestät hatte Luther um des heil. Abendmahls willen (s. o. S. 314) als absolut fertig vom Akte der Menschwerdung (Unio) an gesetzt, obwohl er damit das wahre menschliche Werden nicht hatte leugnen wollen. Die göttl. Majestät, besonders die Allgegenwart komme der Menschheit von der Empfängniß an zu. Das bildeten jetzt die Schwaben aus, ließen dagegen gänzlich die andere Seite und was diese fordert zurücktreten.

Seelenleiden und die Anfechtungen Christi aufs Stärkste zu betonen,[1] ohne doch je bis zu einer Erniedrigung des Logos selbst fortzugehen. Aber die Schwaben lehrten im Gegensatz gegen Bullinger und Theod. Beza: schon im Moment ihrer Entstehung habe die Menschheit die ganze Herrlichkeit und Erhöhung zur Rechten des Vaters gehabt, die Menschwerdung sei an ihr selbst auch schon die Himmelfahrt und diese selber nur ein äußerer Vorgang, der, was schon war, zeigen sollte. In Mutterleib war Jesu Leib schon auch allgegenwärtig, wenn er irgendwohin wandelte, so war er mit seiner Menschheit eigentlich schon vorher da, auferstanden aus dem Grab war er mit seiner Menschheit auch noch im Grab, während er am Kreuze hing, war er auch in Athen, und regierte allgegenwärtig die Welt.[2] So wurde Christi Geburt, sein Wandeln, seine Auferstehung und Himmelfahrt nur ein epideiktisches Thun, ein Doketismus, der den Stand der Niedrigkeit, das Lernen und Werden gänzlich aufzuheben droht. Daneben wollen sie, um doch die Wahrheit des Leidens Christi festzuhalten, doch auch von einer wachsenden, leidenden und erhöht werdenden Menschheit reden, neben einer von Anfang an allwissenden, allmächtigen, allgegenwärtigen. Aber damit endete das so energische Streben nach der Einheit der gottmenschlichen Person vielmehr in einer doppelten Menschheit Christi, einem Dualismus, der alle Räthsel erneuerte und die Einheit der Person wieder schlechthin auseinander riß. Später suchten sie die Einheit dadurch herzustellen, daß sie in der der göttlichen Majestät theilhaftigen Menschheit einen Verzichtungsakt setzten, wodurch sie mit der niedrigen Menschheit gleichgestellt, ja selbst zur erniedrigten wurde. Aber in welche Zeit soll dieser Verzicht der Menschheit fallen? Da das Sein der Menschheit in Maria mit der Niedrigkeit beginnt, so würde eine durch Verzicht der Menschheit gewordene Niedrigkeit auf eine Unio in der Präexistenz führen gegen F. C. 785, 85, auf eine präexistirende herrliche Menschheit Christi. Allein ist Christus schon real in Herrlichkeit Gottmensch gewesen vor der Empfängniß durch Maria, so ist sie nicht wahrhaft seine Mutter, sondern nur Durchgangskanal für ihn, und sein Zusammenhang mit unserem Geschlecht ein nur scheinbarer. — Der Ausweg eines Verzichtungsaktes der Gottheit auf den Besitz oder Gebrauch ihrer Eigenschaften, an den man noch denken könnte, galt Allen ohne Unterschied, etwa die

[1] Köstlin a. a. O. II, 400. 401.

[2] Vgl. m. Gesch. der Christologie II, 680.

Anabaptisten ausgenommen, für einen heidnischen Irrthum. F. C. 612, 39. 773, 49. 781, 71.

Dieser ursprünglichen schwäbischen Christologie trat nun Martin Chemnitz in seinem berühmten Buch De duabus Christi naturis 1570 wenn auch schonend und ohne die Schwaben zu nennen entgegen. Er nimmt sich des vergessenen früheren Lehrsatzes von Luther an, mit welchem auch Melanchthon zusammenstimmte, daß der Stand der Niedrigkeit und des Werdens eine Wahrheit sein müsse, also nicht gesagt werden dürfe, der Logos habe vom Anfang dieses Menschen an seine Mittheilung schlechthin vollzogen. Vielmehr lehrt er, habe die comm. idiom. stets nur soweit stattgefunden, als die Gesetze der Menschheit und ihre jedesmalige Stufe es gestatteten. Der Logos habe sich während des Standes der Erniedrigung als ruhend d. h. als nicht absolut sich an die Menschheit mittheilend und in ihr wirkend, wenn gleich darum seine Weltwirksamkeit und seine Unio mit Jesu nicht aufgebend verhalten. Aber überhaupt — und darin wandte er sich von Luther ab und mehr den Wittenbergern, ja den Reformirten dieser Zeit zu — dürfe die Unio auch für den Stand der Erhöhung nicht so innig gedacht werden wie die Schwaben wollen. Die Mittheilung der göttlichen Natur und Eigenschaften dürfe nicht zur Vermischung oder zur Schwenkfeld'schen Ausgleichung (exaequatio) ausschlagen, man müsse daher sagen, die Menschheit könne die göttlichen Eigenschaften überhaupt nicht so zu eigen erhalten, daß sie zu ihr gehören habitualiter, formaliter, subjective. Ein realer Uebergang göttlicher Eigenschaften an sie finde nicht statt, das wäre eine verwerfliche communicatio physica, effusio, vielmehr nur ein Zusammensein und Zusammenwirken der göttlichen Natur und der menschlichen, wodurch die letztere eine Steigerung ihrer eigenen Vorzüge erhalten habe. Die menschliche Natur sei überhaupt nicht capax divinae naturae. Wenn dieß den Reformirten zusagt, so fügte er aber gleich hinzu, freilich wenig harmonisch mit seinen anderen Sätzen, was die Reformirten wie Beza, Chandieu (Sadeel), Danäus aufzudecken nicht versäumten: außerdem habe jedoch Jesu Menschheit durch die wider- und übernatürliche Einigung (Unio paraphysica und hyperphysica) höhere, wir können sagen gottähnliche Eigenschaften empfangen, so die Fähigkeit, zugleich an mehreren Orten leiblich gegenwärtig zu sein (multipraesentia) und damit sei gemäß Christi Verheißungen seine Gegenwart im heiligen Abendmahl gesichert. Aber diese

Allgegenwart oder richtiger Multipräsenz Christi sei ihm keine physische Nothwendigkeit, sei nur hypothetisch, sie bleibe seinem Willen unterstellt, und sei keineswegs, wie die Schwaben wollten, mit der Unio unmittelbar und absolut gegeben.

Die Verhandlungen zwischen den Schwaben und den Niedersachsen hatten den Compromiß zur Folge, daß Chemnitz einen verborgenen Besitz der göttlichen Eigenschaften seitens der menschlichen Natur vom Augenblick der Unio an zugab, womit, wenn Allgegenwart und Allwissenheit nicht vom Willen abhängen, sondern ihr Wesen ist aktual zu sein, die schwäbische Lehre von der Allgegenwart und der Allwissenheit der Menschheit Jesu von Anfang an zugestanden war, während andererseits die Schwaben den wirklichen Besitz seitens der menschlichen Natur dadurch wieder in Frage stellen ließen, daß sie im Widerspruch mit ihrem Satz von der capacitas humanae naturae (F. C. 611, 34) zugaben, die göttlichen Eigenschaften seien nicht bloß über, sondern wider die menschliche Natur (supra und contra naturam humanam. F. C. 762, 4. 773, 50. 775, 54. 606, 28). Damit wäre selbst das Band des Verlangens der menschlichen Natur nach der göttlichen ausgeschlossen und die Unio könnte zu einer innigen nicht werden. Die Schwaben setzten dagegen wieder Stellen durch, nach welchen eine von Anfang an kraft der Unio nothwendige und von selbst mit ihr gegebene Allgegenwart des Leibes Christi stattfände, während andere Stellen[1] Chemnitz zulieb auf Christi Willen zurückgehen. Der Natur der Sache nach werden durch die Stellen der ersten Gattung die der zweiten illusorisch. Die Schwaben drangen aber überhaupt wie bei der Allgegenwart darauf, daß Christi Menschheit von Anfang, wenn auch verborgen, vollständigen Gebrauch (χρῆσις) von dem Besitz der göttlichen Eigenschaften müsse gemacht haben, welchen Besitz allein Chemnitz zugeben wollte, während doch allerdings z. B. ein Besitz der Allwissenheit ohne deren Gebrauch schwer zu denken sein würde.

Das ist es denn auch, was, um hier gleich eine weitre Controverse anzuschließen, die Tübinger Kryptiker Theodor Thumm, Lucas Osiander u. A. in den Streit mit den Gießener Kenotikern Balthasar Menzer und Justus Feuerborn (der eine Nachwirkung der in der Form. Conc. mühsam verdeckten übrig gebliebenen Dissonanzen ist)

[1] Form. Conc. 608, 16.

eifrig geltend machen. Schon zuvor hatte Norddeutschland, wo man die nothwendige und absolute Allgegenwart des Leibes Christi und den Gebrauch der göttlichen Prärogative seitens der Menschheit im Allgemeinen nie wirklich angenommen hatte, ein Vorspiel dieser Controverse durch die Helmstädter Tilemann, Heshus und Daniel Hoffmann gesehen, welche theils in Betreff der Geltung, theils der Deutung der Form. Conc. den Beförderern derselben widersprachen und wiederum die in der Form. Conc. verdunkelte Multipräsenz oder die hypothetische Allgegenwart Chemnitzens, aber dabei den Besitz aller göttlichen Prädikate seitens der Menschheit von ihrem Anfang an lehrten.

Den Gießenern gebührt das Lob, wenigstens durch ihre Bestreitung des Gebrauches der göttlichen Eigenschaften, welche die menschliche Natur von Anbeginn an besessen habe, für eine wahre Menschheit noch einigen Raum gesucht zu haben.[1] Es folgte die anspruchsvoll auftretende sächsische Decisio (1624), besonders von Matthias Hoë von Hoenegg stammend, die sich in der Hauptsache für die Gießener Kenotiker erklärt, nur aber schon in Christi irdischem Leben auch eine zerstreute Offenbarung der Majestät durch die Menschheit annimmt. Die Kenotik, die in Norddeutschland trotz der Form. Conc. herrschend wird, setzt für den Stand der Niedrigkeit eine Zurückhaltung der Wirksamkeit des Logos in Jesu, also, da eine Selbstentleerung des Logos als unwürdig angesehen bleibt, ein Fürsichwirken des unveränderlichen Logos, so weit als die Menschheit nach ihrem Lebensgesetz noch nicht Gebrauch von dem Besitz, der ihr durch die Unio mit dem Logos ward, machen kann. Daher die Formel der alten lutherischen Orthodoxie: daß seit der Unio der Logos nicht mehr außerhalb der Menschheit (logos non extra carnem) sei, hier einen beschränkteren Sinn erhält als bei den Tübingern, nämlich den: der Logos, obwohl stets allgegenwärtig wirksam, (was die Menschheit nicht sei trotz des Besitzes der Majestät) ist allein mit der Menschheit Jesu persönlich verbunden,[2] und zwar so, wie die rechtgläubigsten Dogmatiker lehren, daß seine Person auch der Menschheit mitgetheilt und zur Person der Menschheit geworden sei, also auch diese personirt ist. Dieses persönliche Sein des Logos in der Menschheit macht also Jesum zum centralen Ort der Wirksamkeit des Logos in der Welt überhaupt.

[1] Von 1619 an, vgl. meine Christologie II, 788.

[2] Vgl. praesentia extima und intima bei Aegid. Hunnius, de persona Chr.

Durch die erwähnten Extravaganzen der Lehre der Tübinger verloren im 17. Jahrhundert die Schwaben die Hegemonie, die sie in der zweiten Hälfte des 16. eingenommen. Sie hätten folgerichtig bei einer himmlischen Menschheit Christi anlangen müssen, wie oben gezeigt, einer Menschheit, die er vor seiner Geburt gehabt und die er durch Selbstentäußerung erst in den Stand der Niedrigkeit versetzt habe, oder aber noch offener bei einer doppelten Menschheit Christi. So gerieth man auf dem Wege der Schwaben, für die Einheit zu sorgen, nach allen Seiten in Untiefen und konnte wie nicht mehr vorwärts so auch nicht rückwärts, weil der ganze Ansatz unwiderstehlich zu diesen Widersprüchen im Facit trieb, also vielmehr ein ganz neuer Ansatz sich als erforderlich zeigte. Aber auch die Andern kommen nicht weiter, denen an der Wahrheit der Menschheit und des Standes der Erniedrigung ernstlicher liegt. Die Vordersätze der Schwaben (der Kryptiker) von dem absoluten Besitz der göttlichen Eigenschaften vom Anfang der menschlichen Natur an theilten die Kenotiker und blieben nur an Consequenz hinter den Schwaben zurück. War die Menschheit im Besitz der Allwissenheit, wie konnte sie lernen? War sie unveränderlich, leidensunfähig wie Gott, wie konnte sie werden und leiden? Man sieht, eine Beschränkung der comm. idiom. war schlechthin erforderlich, wenn eine wirkliche Menschheit bleiben sollte, und auch, wofür sie nach ihrem Begriff empfänglich ist, das konnte sie nicht Alles sofort wirklich erhalten, sondern das Maaß der göttlichen Selbstmittheilung mußte sich nach der Empfänglichkeit jeder Stufe bestimmen.

Trotz der übrig gebliebenen Dissonanzen der Form. Conc. mit ihrer verfrühten Entscheidung, die doch keine war, hat ihre Lehre das zum Gesammtsystem Erforderliche festgestellt, nämlich daß die beiden Naturen nach ihrer Substanz unverändert geblieben seien, auch die göttliche Natur nicht menschliche Eigenschaften erhalten habe, denn sie sei unveränderlich und vollkommen. Es wäre blasphemia zu sagen, der Logos selbst sei entleert oder es habe Jesus auch nach seiner Gottheit die Macht und Majestät niedergelegt, um sie erst im Stande der Erhöhung wieder zu erhalten.[1] Aber doch sei die Einigung eine unaussprechlich innige, indem die Menschheit Alles, was der Logos hat, mitgetheilt erhalte durch die Incarnation, die Natur, die Person und die Attribute. Dieser Besitz sei so verwandt worden, wie das Mittlerwerk

[1] Form. Conc. 612, 39. 773, 49. 781, 71.

es forderte: es forderte aber ein Zusammenwirken beider Naturen, jeder nach ihrer Art. Es sei uns tröstlich, daß wir nicht die nackte Gottheit in Christus sehen müssen, die uns verzehren würde, sondern daß er durch seine Menschheit uns zugänglich ist und ewig bleibt, und daß wenn gleich Gott nicht leiden kann, doch die Leiden Jesu auch eine wenigstens mittelbare Beziehung auf die göttliche Natur haben.

Drittes Lehrstück.

Die synergistischen und flacianischen Streitigkeiten über die Anthropologie und Soteriologie.[1]

In seinen Anfängen hatte Melanchthon (s. o. S. 210 ff.) sich von Luther zur vollständigen Leugnung des freien Willens in sittlicher Beziehung (liberum arbitrium) im Interesse der absoluten Erlösungsbedürftigkeit mit fortreißen lassen, aber je mehr er sich in seiner Eigenthümlichkeit erfaßte, desto weniger hatte sein ausgebildeter ethischer Sinn dabei stehen bleiben können. Kraft seines historischen und kirchlichen Taktes, wie im Interesse des sittlichen Bewußtseins hatte er schon in der Augustana absichtlich über die Prädestination fast nichts gelehrt, liberum arbitrium in bürgerlichen Dingen anerkannt und das Hauptgewicht auf das absolute Unvermögen des Menschen in geistlichen Dingen gelegt, dieses aber von der absoluten Prädestinationslehre und von der metaphysischen Frage, ob es einen Zufall gebe, getrennt gehalten, auch die Allgemeinheit der Gnadenverheißung vertreten, was Alles die spätere Richtung der lutherischen Lehrbildung charakterisirt.

Diese Sätze erregten bei Luthers Lebzeiten keine Bewegung. Aber nachdem die gnesiolutherische Partei der sogenannten thüringischen Theologen Amsdorf, Flacius, Gallus, Wigand u. s. w. sich gebildet hatte, deren Menge den Mangel eines dem Melanchthon ebenbürtigen Hauptes ersetzte, und die in der neu gegründeten Universität Jena einen Mittelpunkt fanden, so verbreitete sich der Gegensatz gegen Melanchthon und die sogenannten Meißnischen Theologen auch über die soteriologische Frage. In Jena war neben Flacius und Amsdorf auch der Melanchthonianer Viktorin Strigel; dort entspann sich ein besonders heftiger Kampf.

[1] Twesten, Matth. Flacius Illyricus 1844. Salig I, 648—651. Planck IV, 553 f. V, 285. Schmid, Zeitschr. f. Hist. Theol. 1849. Preger, a. a. O. I. II.

Schon zuvor hatte ein Schüler Melanchthons, Pfeffinger, behauptet, es finde sich in uns eine gewisse Ursache davon, daß die Einen dem Evangelium zustimmen, Andere nicht.[1] Gegen ihn traten Flacius und Amsdorf auf: „Wenn es in des Menschen Wahl stehe, der Berufung zuzustimmen oder nicht, so sei von Natur freier Wille für die geistlichen Dinge (liberum arbitrium in spiritualibus) da, die Lehre von der Erbsünde verfälscht und der Mensch könne aus eigener Kraft sich auf die Gnade vorbereiten. Vielmehr aber müsse der Mensch von Natur der Gnade widerstreben. Wenn also Jemand selig werde, so sei es reines Werk der Gnade ohne Dazwischenkunft des liberum arbitrium an irgend einem Punkt." Die Jenenser brachten es bei ihrem Fürsten Johann Friedrich dahin, daß eine Confutation der Pfeffinger'schen Sätze verfaßt wurde. Es gelang dem Flacius, statt der Sätze Strigels seine Lehre durchzusetzen, und als Strigel sich widersetzte, so büßte er dafür im Gefängniß. Ihren Sieg mißbrauchte nun die Flacianische Partei in der rohesten Weise z. B. durch Mißhandlung des frommen und gelehrten Juristen Wesenbeck so sehr, daß die Universität zu veröden drohte; daher veranstaltete Johann Friedrich, um Frieden zu schaffen, ein Colloquium in Weimar 1560. Strigel und Flacius wurden einander gegenübergestellt. Jener verwarf zwar den Pelagianismus und Semipelagianismus, behauptete aber, das liberum arbitrium sei durch die Erbsünde nur gehemmt und verwundet, nicht aber aufgehoben, „die Sünde wirke auf dasselbe bindend wie Lolchsaft auf den Magnet (allium magneti illitum)"; werde nur die Hemmung entfernt, so lebe die gute Kraft von selbst wieder auf. Die Erbsünde sei keine Corruption der Substanz, nur ein Accidens an der Substanz. Flacius erwiderte, da wäre die Sünde nur äußere Zuthat; sie habe aber die Substanz angegriffen und durchzogen; da würde aus Wiedergeburt bloße Entbindung der schon vorhandenen guten Kräfte und das neue des Christenthums wäre nicht mehr eine reale Substanz. Der Mensch sei nicht bloß scheintodt, sondern einer leblosen Statue gleich; er verhalte sich im Empfangen der Gnade rein passiv, ja von sich aus widerstrebe er der Gnade und werde widerstrebend bekehrt. Bevor an Stelle des widerstrebenden Willens ein ganz anderer zustimmender von Gott geschenkt sei, könne der Mensch nicht anders als die Gnade verwerfen. Strigel erwiderte, wenn die

[1] Pfeffinger, Proposit. de lib. arbitrio. 1555. Planck IV, 469 ff. V, 1.

Erbsünde nicht soll ein Accidens an der Substanz heißen können, ob sie denn selber eine Substanz sei? Flacius wies die Frage Anfangs als eine philosophische zurück, endlich gedrängt bejahte er sie. „Die Erbsünde sei eine Substanz, weil sonst auch die Heiligkeit keine Substanz wäre; die Seele sei von Natur ein Spiegel oder Ebenbild Satans, sie sei Erbsünde (peccatum originale) obwohl nicht ohne Gottes Schickung so geschändet.“[1] Es war Strigel leicht, aus der absoluten Leugnung der Freiheit auch die Vernichtung der Schuld des Unglaubens abzuleiten. Da nun ferner Strigel sich zu einer milderen Declaration seiner Lehre herbeiließ, welche von den Schwaben Andreä und Binder 1562 als rechtgläubig anerkannt wurde, und welche dahin ging, des Menschen Kraft zum Guten sei durch die Erbsünde völlig gebunden und die Erlösung stehe nicht in seinem Vermögen; er sei des göttlichen Ebenbildes beraubt und verwundet, aber doch gehe die Bekehrung in Form des Willens und Bewußtseins vor sich, seine capacitas sei nicht nur passiva sondern eine Weise des Handelns (ein modus agendi), so war Strigel entledigt und es wandte sich jetzt die Anklage gegen den Kläger.

Flacius hatte nicht eigentlich Manichäismus lehren wollen, er unterschied zwei substantielle Formen im Menschen, die physische und die theologische, die erstere sei geblieben, nur die letztere verloren; er nimmt also nicht eine böse Materie oder Substanz, sondern nur eine wesentliche dem Menschen anhaftende böse Form an, läßt auch dem Menschen, was zu seinem physischen Wesen gehört, trotz der Erbsünde unverändert, und seine Meinung ist eigentlich nur das Doppelte, daß die Heiligkeit zum Wesen des Menschen d. h. zu seiner Idee wesentlich und nicht bloß zufällig gehöre, und daß daher auch die Sünde nicht nur als eine oberflächliche, sondern als eine jenes ethische Wesen zerstörende Macht anzusehen sei. Es kam dabei nur zu Tage, wie unzureichend jene abstracten Kategorien von Substanz und Accidens für das ethische Gebiet sind. Allein sein unruhiges, eigensinniges, ketzerrichterisches Wesen, das auch die neueren Versuche zu seiner Ehrenrettung nicht von ihm weg nehmen, bewies sich auch jetzt und brachte ihn zu Fall. Die Furcht vor Verunreinigung der Lehre, verbunden mit einem zwar nicht unberechtigten aber doch überspannten Selbstgefühl brachte ihm, der sich gegen Alle die

[1] Flacius, Heshus, Amsdorf u. A. waren absolute Prädestinatianer; der Mensch verhalte sich mere passive, ja lediglich repugnative zur belehrenden Gnade. Dem Flacius stimmten bei Spangenberg, Cölestin, Irenäus u. A.

Stellung des orthodoxen Richters hatte geben wollen, selber Unheil. Er wurde mit 47 Anhängern abgesetzt und starb 1575 im Elend.

Die Concordienformel entschied sich wie gegen den Semipelagianismus, der das Heilswerk durch die guten menschlichen Kräfte für sich beginnen läßt, so auch[1] gegen die Meinung, daß zwar Gott das Werk beginnen müsse, aber doch der Mensch nur schwer verwundet und halb todt sei, so daß, wenn der heilige Geist durch Wort und Darbietung der Gnade den Anfang gemacht, des Menschen Willen mit seinen eigenen natürlichen Kräften etwas wenn auch nur sehr wenig seine Bekehrung unterstützen, mitwirken, sich an die Gnade anschließen und dem Evangelium glauben, kurz mit seinen eigenen natürlichen Kräften in der Fortsetzung und Erhaltung des Heilswerks mit dem heiligen Geist cooperiren könne. Was also getadelt wird, ist der sogenannte Synergismus oder die Meinung, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften den Einen Theil des Heilswerks allein bewirken könne, während der andere allerdings bei weitem größere der Gnade verbleibe. So hatte Pfeffinger gesagt, die Gnade verhalte sich zu dem was wir wirken, so, wie wenn für Einen eine ansehnliche Zeche bezahlt werde, er selbst aber nur Einen Pfennig beitragen könne. Da war aber, wie klein auch die menschliche gute Leistung gedacht war, doch das Grundverhältniß zwischen der Gnade und den menschlichen Kräften noch unrichtig bestimmt. Denn des Menschen Aktivität war damit nicht als primitiv empfangend angesehen, sondern als productive Causalität Gott beigeordnet, und nur gradweise das göttliche Wirken von dem menschlichen unterschieden, es war zwischen beiden, wenn auch ungleich, abgetheilt, was der katholische Grundfehler ist. Mit Recht stellt dem die Concordienformel entgegen, so dürfe nicht getheilt werden, daß irgend etwas ausschließlich dem menschlichen Willen und seiner Güte zukomme, der heilige Geist auch nur von einem Minimum ausgeschlossen sei, vielmehr das Heilswerk ist vom Anfang bis zur Vollendung nur durch Gottes mittheilende Gnade möglich. Aber damit will keineswegs gesagt werden, daß nicht die Kräfte, die der heilige Geist Schritt für Schritt entbindet, weckt oder mittheilt (das liberum arbitrium liberatum), fortan mitwirken müssen, sie sind ja nicht Kräfte des natürlichen Menschen, in ihnen wirkt der heilige Geist. Das ganze Heilswerk kann und soll unter der Form des menschlichen

[1] Form. Conc. 581, 11. 677, 77.

Willens und Bewußtseins vor sich gehen und auch des heiligen Geistes Wirken schließt die menschliche That nicht aus. Sein Thun ist vielmehr That setzend, er macht aus Nichtwollenden Wollende (ex nolentibus facit volentes). Die Bekehrung ist also, den ersten Impuls ausgenommen, überall menschliches und göttliches Werk zugleich.[1] Gegen einen magischen Heilsproceß stritte gänzlich der ganze Geist des evangelischen Bekenntnisses. Wenn Melanchthons drei concurrirende Causalitäten der Wiedergeburt: spiritus sanctus, verbum, hominis voluntas, von der Form. Conc. auf die zwei ersteren reducirt werden, so ist dabei unter Causalität die producirende Ursache verstanden, nicht aber die vermittelnde ausgeschlossen. Das erhellt noch besonders deutlich aus der Verwerfung des Flacianismus.[2] Der modus agendi, heißt es hier, die menschliche Willensform, sei für die Buße und Bekehrung zu fordern, im Wiedergeborenen selbst aber cooperire der freie Wille mit dem heiligen Geist, da werde er auch productive Causalität.[3] Man dürfe ferner nicht sagen, daß des Menschen Wille vor der Bekehrung (conversio) und in ihr dem heiligen Geist widerstrebe und daß dieser den hartnäckig Widerstrebenden gegeben werde.[4] Das wird mit der anderweiten Lehre von der Erbsünde und der Nothwendigkeit des bösen Widerstrebens nur so können gereimt werden, daß vor dem Glauben eine Bearbeitung durch den göttlichen Geist angenommen wird, welche jene Wirkung der Erbsünde bindet, eine vorbereitende Gnade. So ergäbe sich dann: Zwar nicht die Möglichkeit, aber die Nothwendigkeit des Widerstrebens hebe die Gnade auf und bewirke in denen, die diesen noch möglichen Widerstand nicht üben, den Glauben.[5] Von Johann Musäus, Quenstedt, Hollaz wird das später so ausgeführt, daß zuerst durch Gott und seine Gnadenmittel unausweichliche gute Bewegungen (inevitabiles boni motus) in uns erweckt werden, durch welche die Möglichkeit des Glaubens neben der Möglichkeit des Unglaubens, also die Freiheit der Entscheidung hergestellt wird. Aber auch schon die Form. Conc. verwirft überhaupt die metaphysische Leugnung des liberi arbitrii wie die Behauptung, die Sünde sei des Menschen Substanz und die

[1] Form. Conc. 654. 581—83.
[2] Form. Conc. 654 ff.
[3] Form. Conc. 582 ff.
[4] Form. Conc. 580, 8.
[5] Form. Conc. 580, 8; womit nicht ganz 621, 20 zusammenstimmt.

Bekehrung eine Vernichtung der Substanz des Menschen. Trotz der Erbsünde seien noch Fünkchen (scintillulae) des Guten im Menschen vorhanden, nur seien sie für sich völlig unkräftig. Leider werden sie auch nicht ausdrücklich als Anknüpfungspunkte für den Heilsproceß verwandt. Dieß führt noch auf die Stellung, welche die Concordienformel zur Prädestinationslehre einnimmt.[1] Besonders durch den Einfluß der Schwaben ward jetzt in dieser Hinsicht die ältere den Reformirten nähere Lehrform symbolisch geändert, wenngleich eine harmonische Durchbildung noch nicht erreicht. Die Lehre von dem absoluten Rathschluß der Verwerfung (decretum reprobationis) für die Einen wird nach dem Sturz der lutherischen Prädestinatianer von der Concordienformel abgewiesen, sowohl in der Form, daß Ein Theil ewig zur Verdammniß um des von Adams freier That stammenden Unglaubens willen prädestinirt sei, als in der supralapsarischen Form, daß der Eine Theil zu ewigem Unglauben verordnet sei, vielmehr heißt es: wie Christi Verdienst universal ist, so auch die Tendenz der Gnade. Es ist die eigene Schuld, durch welche die Ungläubigen verloren gehen.[2] Die Ursache des Unglaubens und der Verdammniß ist nicht Gott, nicht eine abstoßende Wirkung des Evangeliums, nicht eine particuläre Berufung (vocatio particularis),[3] endlich auch nicht der Mangel an liberum arbitrium,[4] sondern der böse Wille des Menschen und des Teufels,[5] und dieser böse Wille wird nicht als nothwendig aus der Erbsünde abgeleitet. Die Berufung ist allgemein und ernst,[6] sie läßt es an sich nicht fehlen, und widersteht der Mensch ihr nicht, so wirkt sie den Glauben.

[1] Form. Conc. 579—583. 617—622. 797—823. In Straßburg war 1561 zwischen Zanchi, der nach der Weise Bucers und Martyrs die Prädestination und besonders die Unmöglichkeit des Abfalls eines Gläubigen vertrat, und zwischen Marbach ein Streit ausgebrochen, in welchem die Tübinger (gegen die Marburger, Heidelberger, Züricher) sich schon bestimmt für die Verlierbarkeit des Gnadenstandes aussprachen, wie auch Melanchthon in Einstimmung mit Luther (De Wette V, 40—44. Corp. Ref. V, 296—301) die Möglichkeit eines neuen Falles der Gläubigen behauptet hatten. Von da an griff der schärfere Gegensatz gegen Calvins Lehre weiter, wie gleich einige Melanchthonianer später zu ihm übergiengen.

[2] Form. Conc. 618, 5. 821, 88. 822, 90.

[3] Form. Conc. 617—620.

[4] Form. Conc. 580, 8. 677, 74.

[5] Form. Conc. 617, 4. 621, 19. 799, 7.

[6] Form. Conc. 618, 8. 621, 18.

Wie reimt sich nun aber diese Betonung der Schuld der Verlorengehenden mit der Lehre der Form. Conc. von der Macht der Erbsünde? Es wird folgende Lösung versucht. Zwar wohnt die gottwidrige Gesinnung von Natur Allen gleich bei, aber doch steht es bei dem Menschen, der ja noch liberum arbitrium in civilibus hat, das Wort Gottes zu hören oder nicht. Wer es hört, ist auf dem Wege des Heils, indem durch das Wort sich der heilige Geist mittheilt, der den Willen umwandelt und Glauben wirkt, während die das Wort nicht hören, auch die Macht des heiligen Geistes nicht erfahren. Das Hörenwollen der Ersteren soll noch kein opus spirituale sein, damit nicht aus den natürlichen Kräften ein spirituales Werk abgeleitet werde, aber das Nichthörenwollen die verdammliche Schuld zuziehen. Allein es ist nicht abzusehen, wie eine so schwere Entscheidung an den Akt des freien Willens, wie er vor dem Heilsprocesse möglich ist, gehängt werden kann. Ohne die Gnade, wird ja sonst gelehrt, ist nur freier Wille in bürgerlichen Dingen, aber nicht im Verhältniß zum Göttlichen vorhanden und die bürgerliche Gerechtigkeit (civilis justitia) wird als wesentlich indifferent in spiritualer Beziehung behandelt. Wie soll nun von etwas für das geistliche Gebiet Indifferentem, nämlich einem noch ungeistlichen Hörenwollen des Wortes z. B. aus Neugier oder Angewöhnung verdammliche Schuld oder Heil abgeleitet werden? Und da auch die natürliche Erkenntniß göttlicher Dinge geleugnet wird, so scheint zu folgen, daß die, welche das Wort verschmähen, gar nicht wissen können, was sie thun. Zu schweigen davon, daß nicht einmal Alle das Wort hören können.[1] Die richtige Fortbildung der Lehre wird daher unter Festhaltung der Nothwendigkeit des äußeren Wortes zur Entstehung des Glaubens in der Linie zu suchen sein, wo anerkannt wird, daß wirklich das Wort der Berufung an Alle irgendwann kommen muß, damit die Gnade wirklich sich Allen darbiete, daß aber auch außerdem in Allen der heilige Geist durch innere Bearbeitung die Möglichkeit des Glaubens trotz der Erbsünde wirken müsse. Nur so ist ferner die Bevorzugung der Einen in particularer Erwählung ausgeschlossen, wenn auch die Gläubigen hätten ungläubig bleiben können. Dieß führt auf die andere Seite.

Die Form. Conc. will die absoluta electio zum Heil für die Einen, die Gläubigen, festhalten, und nennt dieß eine tröstliche, die Heilsgewißheit

[1] Heshus, Th. Schnepf u. A. reden infralapsarisch von einem Uebergehen der Einen, Andere von einem Verwerfen.

stützende Lehre.[1] Sie verwirft den Satz, daß diese Erwählung kraft des göttlichen Vorherwissens von unserem Glauben stattfinde, wiewohl es keine Erwählung abgesehen vom Glauben und von Christus (electio extra fidem et extra Christum) gebe. Der Glaube sei keine Ursache electionis.[2] Wird damit auch ohne Zweifel zunächst die Verdienstlichkeit (causa meritoria) gefürchtet und verworfen, so ist doch auch die subjectiv vermittelnde Ursache, das Empfangen, hier nicht in Rechnung genommen, welchem, wenn nicht zur Bevorzugung der Einen und zur praedestinatio absoluta will zurückgekehrt werden, die Möglichkeit des Nichtempfangens zur Seite stehen muß. Kommen aber Alle zum Heil nur durch die Möglichkeit des Beharrens im Unglauben hindurch und nur durch die freie Entscheidung für den Glauben, so kann der Glaube der selig Werdenden nicht als ein bloß zugenöthigtes, nur einem Theil der Menschen zu Theil werdendes Werk der unwiderstehlichen Machtwirkung der Gnade angesehen werden, wie die absolute Erwählungslehre es fordern muß, sondern letztere muß das göttliche Vorherwissen an diesem Punkt an die Stelle der Vorherbestimmung setzen; und das ist auch die Richtung gewesen, welche (siehe unten) in der lutherischen Kirche im 17. und noch mehr im 18. Jahrhundert sich ausgebildet hat.

Zunächst aber zeigten auch an diesem Punkt bald ausbrechende neue Streitigkeiten, daß die Entscheidung, wie die Form. Conc. sie gab, noch keineswegs gereift war. Bei den Lutheranern bereitete sich seit 1561 eine schärfere Scheidung von dem Calvinismus vor. Das Gespräch zu Mömpelgart 1586[3] zwischen Andreä und Beza ließ dies in aller Schärfe erkennen. Der Berner Sam. Huber nun, mit Beza und dem Calvinismus zerfallen, fand in Würtemberg und später in Sachsen Aufnahme und vertrat um 1590 einen Universalismus der Erwählung und Rechtfertigung, den er auf Gottes freie Gnade und Christi vollgültiges Verdienst stützte.[4] Die Erwählung finde nicht Statt um des Glaubens willen, das schiene ihm pelagianisch; aber allerdings nur der Glaube komme zum Genuß der Erwählung

[1] Form. Conc. 617. 620. 798, 3.

[2] Form. Conc. 621, 20. Die Meinung wird verworfen: quod etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae.

[3] Acta Colloq. Montis Belligart. Tub. 1581. S. 502—560.

[4] Acta Huberiana P. I. II. 1597. Huber: daß Christ. Jesus gestorben sei für den Sünden des ganzen menschl. Geschl. 1590. Hist. Beschreibung des ganzen Streits zwischen Dr. Hunnen und Dr. Hubern von der Gnadenwahl 1597 u. a. Schr.

und der Unglaube sei verdammlich. Aber der Glaube selbst sei nur möglich, wenn der Mensch zuvor vernommen, daß er schon erwählt sei.[1] Weist er die Gnade in Unglauben zurück, so schließt er sich selber vom Heile aus, nicht Gott, so daß es in keiner Weise eines doppelten Rathschlusses bedürfe. Hiegegen wandte man aber mit Recht ein, das Wort Erwählung sei hier unrichtig, nicht von dem endlichen, sichern Erfolge gebraucht; ferner, sagten die Würtemberger, die Erwählung geschehe mit Rücksicht auf den Glauben und habe die Seligkeit zu ihrem Inhalt. Auch so verbleibe es bei der Einheit des Willens in Gott, auf die Huber ein großes Gewicht legte. Aegidius Hunn namentlich, auch ein geborner Schwabe, der angesehenste Theologe unmittelbar nach der Form. Conc. zu Wittenberg (früher in Marburg), den Universalismus der Erwählung mit der Form. Conc. leugnend, beschränkt schon auch für die Seligwerdenden die Unbedingtheit des göttlichen Gnadenwillens. Die praevisa fides ist ihm konstitutiv für die Erwählung.[2] Die erste Ursache der Particularität der göttlichen Erwählung müssen die Lutheraner auf den Unglauben und die Unbußfertigkeit zurückführen, wie mit Hunn der Tübinger Hafenreffer thut. Dagegen wird noch nicht ebenso bestimmt anerkannt, daß der empfangende Glaube mit Ursache der Erwählung sei, sondern nur erst darin wird die Absolutheit des Heilsrathschlusses für die Einen gebrochen, daß allein Denen, welche das Evangelium hören wollen, und nicht wieder aus der Gnade fallen, die Seligkeit sicher sein soll. Hunn[3] sieht wohl, daß das äußere Hören des Wortes für sich noch nicht bessert, sondern auch noch das innere Hören dazu gehört, aber Die, so hören wollen, meint er, stehen doch dem Heil näher als Die, welche ihm Hindernisse durch Nichthörenwollen entgegenstellen, und das erkläre den Unterschied ihres Schicksals. Ist hiemit etwas gesagt, so ist den Werken der justitia civilis eine spirituale Bedeutung beigelegt, so ist schon abgesehen von den vorbereitenden Wirkungen des heiligen Geistes dem Menschen trotz der Erbsünde

[1] Sendbrief an den ehrenvesten u. wohlweisen H. Burgermeister u. Rath der löbl. Stadt Zürich 1598, vgl. Theses Huberianismo oppos. Praes. Aeg. Hunnio 1597.

[2] Aeg. Hunnius, Articul. de Providentia Dei et aet. Praedestin. seu Elect. filiorum Dei ad salut. 1595 gegen Tossanus u. Huber. Ferner: De providentia Dei tractatus, per Quaest. et Resp. explicatus. S. 1—562 mit einem Rostocker Gutachten.

[3] Aegid. Hunnius, a. a. O. u. seine Schrift de libero arbitrio 1598. Vgl. Schweizer, Centraldogmen 1, 568 ff. Franck, die Concordienformel I, 113 ff. VI, 121.

ein Anfang von guten Bewegungen zugeschrieben, was so weit von dem bisherigen Lehrtypus abweicht als der Synergismus. Daher haben, wie oben bemerkt, die Späteren richtiger für die Berufenen die allgemeine Herstellung der Möglichkeit freier Entscheidung durch den heiligen Geist und das Wort angenommen. Das Wort Electio aber wurde seit dem Huberschen Streit auf Personen, auf den sicher eintretenden Heilserfolg für sie bezogen (der Voluntas Dei consequens unterstellt), nicht auf den gnädigen Rath Gottes zur allgemeinen Darbietung des Heils, d. h. auf das Gesetz der Heilsökonomie (Voluntas Dei antecedens) angewendet.

* * *

So viele Unvollkommenheiten an der Form. Conc. noch haften und so wenig löblich die Mittel zu ihrer Verfertigung und Ausführung zum Theil gewesen sind, so lag doch auch eine Art geschichtlicher Nothwendigkeit ihrer Bildung zu Grunde. Zwar hatte die lutherische Kirche bereits neben den ökumenischen ihre gemeinsamen Symbole, wenigstens die Augustana und deren Apologie, allein nach ihrer Kürze und ursprünglichen Bestimmung konnten die angesehensten unter ihnen für die später entstandenen Streitigkeiten eine Entscheidung nicht enthalten, und so suchte allmählig eine Provinz oder angesehene Stadt Deutschlands um die andere durch ein Sonderbekenntniß ihren Trieb nach Lehreinheit zu befriedigen. Die practische Veranlassung pflegte die Lehrverpflichtung der Geistlichen zu geben oder die Prüfung der Ordinanden, was beides in Sachsen durch Melanchthon, nicht ohne Widerspruch Andreas Osianders ins Leben geführt wurde.[1] Es wurde auch in die immer zahlreicher sich bildenden wenngleich familienartig zusammenhängenden Kirchenordnungen nicht selten ein besonderer Abschnitt die Lehrordnung enthaltend aufgenommen. In enger Verbindung hiemit steht die Bildung der sogenannten Corpora doctrinae, in die auch bewährte Lehrschriften, wie sie in den einzelnen Ländern in besonderem Ansehen standen, aufgenommen wurden, voran das Corp. doctrinae Philippicum oder Misnicum, dann das Julium (Braunschweig-Lüneburgische), die confessio Saxonica und Wuertembergica, das Pruthenicum u. s. w., woran sich später noch die sächsischen Visitationsartikel, die Danziger Notel u. A. schlossen. So lange Luther lebte, fehlte

[1] Schon in den dreißiger Jahren verpflichtete man in Wittenberg auf die Augustana.

es nicht an einer gemeinsamen Autorität, und das Streben der lutherischen Kirche, eine große Einheit und zwar vornehmlich eine strenge Lehreinheit darzustellen, fand seine Befriedigung bald durch Convente von Theologen, bald von Fürsten, von denen die bedeutendsten die Interessen der Reformation hochhielten oder obenan stellten. Aber schon der ausgebrochene Zwiespalt mit den Reformirten, der auch nach Deutschland herübergriff, indem der Kurfürst von der Pfalz wie Hessen, Bremen, Anhalt, Friesland (1613 auch das Fürstenhaus in Brandenburg und um 1700 von Kurhannover) zur reformirten Confession übergingen, machte eine Einigung der evangelischen Fürsten in Sachen der Reformation unmöglich, noch mehr der Zwiespalt der theologischen Richtungen innerhalb der lutherischen Kirche. Theologische Schule und Kirche hatten sich noch gar nicht gesondert, die feinsten theologischen Lehrstreitigkeiten wurden — als wären sie kirchliche und religiöse Fragen — in die Gemeinden gebracht in der Voraussetzung, daß zum Begriff der Kirche die völlige Uebereinstimmung Aller in allen Lehrstücken und Punkten der Lehrstücke gehöre. Nur zu häufig wurde von der Maßlosigkeit der theologischen Parteien die obrigkeitliche Macht zu Gewaltthätigkeiten gegen Richtungen verlockt, welche auf dem Wege wissenschaftlicher Verhandlung ihre Einigung zu suchen hatten. Die außerordentliche Vielheit der Territorien in Deutschland trug noch weiter dazu bei, die Einigung bei den ausgebrochenen Streitigkeiten zu erschweren. War man daher Anfangs von dem lebhaftesten Wunsche beseelt gewesen, daß die gesammte evangelische und seit den vierziger Jahren wenigstens die ganze lutherische Kirche als eine große Einheit in sich den Katholiken gegenüber stehe, und hatte man auf allerlei Mittel zur Verwirklichung dieses Wunsches gedacht, so stellte sich schon in den fünfziger Jahren die Erkenntniß fest, daß zunächst wenigstens jedes Territorium seine eigenen Interessen wahrzunehmen habe.[1] Aber dieses für sich hätte bei der Zersplitterung Deutschlands und der Stellung der kaiserlichen Auctorität zur Reformation eine endlose, sectenähnliche Zersplitterung der lutherischen Kirche zur Folge haben müssen, wenn nicht gegen den einreißenden Particularismus ein Gegengewicht eingetreten wäre, im Stande, die Lutheraner in Einheit zusammenzuhalten und für die lutherische Kirche sowie ihre Lehrentwicklung den größeren Kirchenstil zu bewahren. Dazu trieb ganz besonders

[1] Brenz: Es luge ein jeglicher Fuchs seines Balges.

die erwähnte Bildung der territorialen Corpora doctrinae, Lehrordnungen u. s. w. an, in welchen bereits angesehene Theile der gesammten deutschen lutherischen Kirche einen festen symbolischen Abschluß aber nothwendig so suchten, daß sie sich zugleich mehr oder minder gegen die benachbarten lutherischen Kirchen unterschieden und abschlossen, zumal auf das Unterscheidende, das auf lokale Bedürfnisse und Streitigkeiten zurückging, das Hauptgewicht gelegt wurde. Es war nun ein doppelter Weg möglich, um gegenüber diesen Particularismen allmählig die allgemeine lutherische Kirche zum Wort zu bringen und ihr den Particularismus wenigstens unterzuordnen, und diese beiden Wege sind von den Niedersachsen und den Schwaben vertreten. Die Letzteren, jetzt Jakob Andreä an der Spitze, gehen von der Idee der Einen ganzen lutherischen Kirche aus und suchen ein mit theologischer und fürstlicher Autorität ausgestattetes die inneren Streitigkeiten entscheidendes Gemeinbekenntniß aufzustellen, während die Niedersachsen, unter ihnen Chemnitz, zunächst bedacht waren, ihre angesehensten Kirchen einzeln in gute Verfassung zu bringen in Lehre, Cultus und Lebensordnung, in der Zuversicht, daß Beispiel, gegenseitige Berathung und Verkehr von selbst das Nöthige von Einheit schaffen oder erhalten würden, eine Auffassung, die offenbar mit der Größe und Kraft niedersächsischer städtischer Gemeinwesen zusammenhing und, wenn gleich in lutherischer Richtung, etwas von republikanischem Anstrich hatte. Chemnitz war Anfangs den Unternehmungen Andreäs wenig geneigt. Gleichwohl, da angesehene Fürsten wie Herzog Julius von Braunschweig und Kurfürst August von Sachsen sich des die ganze lutherische Kirche umfassenden Eintrachtswerkes eifrig annahmen, und da doch auch Andreä sein Ziel nur auf dem Wege freier Verhandlung mit den einzelnen Landeskirchen erreichen konnte, so schloß sich auch M. Chemnitz dem Unternehmen an, das nun, um einen festen gemeinsamen Ausgangspunkt zu gewinnen, der allen Lutheranern für verbindlich galt, auf die Augustana und deren Apologie zurückgriff, mit dem ausgesprochenen Vorsatz, deren ächten Sinn gegen Mißdeutungen festzustellen und darnach die ausgebrochenen Streitigkeiten zu entscheiden. Das lief zwar nicht ohne Künstlichkeiten ab, und gar Vieles, namentlich das Eigenthümliche der Form. Conc. in der Christologie, dem heiligen Abendmahl, in der Prädestination, konnte sich nicht überall als nothwendigen Ausfluß der Augustana nachweisen; es ist auch gegen die Reformirten eine weit ausschließlichere

Stellung eingenommen als in den älteren lutherischen Bekenntnissen, und davon wurde die melanchthonische Schule (Philippisten) schwer betroffen, freilich nicht ohne ihr Verschulden, da sie (kryptocalvinistisch) es an Lauterkeit in der Zeit ihrer Herrschaft ihren gut lutherischen Fürsten gegenüber hatte fehlen lassen. So weit die Geltung der Form. Conc. reichte, ward in den Lehrstücken, in welchen Melanchthon den Reformirten näher oder doch freundlicher war, wie Christologie und Abendmahl, sein Lehrtypus proscribirt. Auf der anderen Seite darf man nicht verkennen, was wir wiederholt andeuten, daß in der Lehre vom freien Willen, dem Gesetz, der Erbsünde, der Prädestination durch die Form. Conc. der kirchlichen Lehrentwicklung die Richtung gegeben wurde, welche, wenn auch erst Schritt für Schritt, im Wesentlichen zu Melanchthons Lehrweise überführte. Diese Lehrweise drang auch durch Melanchthonianer wie Christoph Pezel, Peucer, Alb. Hardenberg in die deutschreformirte Kirche ein, in welcher der absolute Prädestinatianismus Anfangs nicht, später nicht dauernd Wurzel zu schlagen vermochte. Ebenso ist nicht zu leugnen, daß, wenn auch mehrere Entscheidungen der Form. Conc. ungenügend und verfrüht waren, doch das Werk im Großen Besonnenheit und Mäßigung zeigt, auch alles aufgeboten wurde, die möglichst weite Umfassungskraft innerhalb der angedeuteten Grenzen zu behaupten und den verschiedenen Parteien sich annehmbar zu machen, wie denn das Ansehen, das sie erlangte, doch nicht bloß auf Rechnung der Gewaltmittel bei ihrer Einführung, sondern auch großentheils ihres inneren Werthes kömmt. Freilich die der lutherischen Kirche von frühe an beiwohnende Neigung, die Gesundheit der Kirche einseitig in der Lehre zu sehen, aber Dogma und Kerygma, Dogma und christlichen Glauben, ja auch Gemeindebekenntniß und Schulmeinung nicht zu unterscheiden, fand durch die Form. Conc. eine Besiegelung und einen Ausdruck, der den deutschen Zug zur Contemplation, ja zum Intellectualismus mächtig förderte, und so schon die Brücke bildete, welche von der Glaubensfrische der Reformationszeit zu einer neuen Scholastik auf evangelischem Boden hinüberführte. Aber auch der **reformirten** Kirche war ein ähnlicher Weg nicht erspart. Auch sie hat, und darin wird uns mithin ein allgemeineres kirchliches Lebensgesetz kund, durch eine sogenannte Synodus generalis sich, wie wir bald sehen, zu einer geschlossenen Einheit in sich wie der römischen so der lutherischen Confession gegenüber zusammenzufassen und in den **Dortrechter Decreten** eine Art von Eintrachtswerk

für ihre inneren Streitigkeiten zu schaffen gesucht. Die mit diesem beiderseitigen Abschluß gegebene Gefahr der Lebensstockung wurde aber nicht bloß durch das Nebeneinander der beiden evangelischen Confessionen, sondern vornehmlich auch durch den Umstand gemildert, daß die Form. Conc. in einem großen Theil der Länder lutherischen Bekenntnisses nicht angenommen wurde, so in Dänemark, Holstein, Pommern, Anhalt, Hessen, Pfalz-Zweibrücken, Braunschweig, Nürnberg u. A., wie das ähnlich auch ihrerseits den Dortrechter Artikeln widerfuhr. Den nicht Annehmenden konnte, da sie auf den Grund der älteren Bekenntnisse sich ihre größere Freiheit wahrten, der lutherische Charakter doch nicht abgesprochen werden.

Zweite Abtheilung.

Die reformirte Kirche zweiter symbolischer Formation.

Die nach Zwingli's und Oecolampads Tode verwaiste reformirte Kirche erhielt an Johann Calvin, gleich groß an Geist und Charakter, einen festen Mittelpunkt und eine ordnende Seele für Lehre und Kirchenverfassung. Durch ihn wurde Genf statt Zürichs die neue reformirte Metropole; und dieses Gemeinwesen bewies eine wunderbare, weithin erobernde Kraft. [1]

Calvin wie Melanchthon hatte sich Anfangs dem Humanismus hingegeben. Er übte auch einen ähnlichen Einfluß auf die französische Sprache aus wie Luther auf die deutsche. [2] Da er bald durchschaute, wie es den französischen Humanisten großentheils an sittlichem Ernst und religiösem Halte fehlte, wie heidnische und pantheistische Vorstellungen bei ihnen herrschten, so trat er in Opposition gegen sie und übte sich damit bereits für die Mission, die er gegen die Pantheisten und Libertiner Genfs vollführen sollte.

[1] Henry, Calvins Leben; Stähelin, Calvins Leben, 2 Bände, 1860 ff.; Revue chrétienne 1854—57; Merle d'Aubigné Histoire de la Réform.; sodann die zur Secularfeier des Todes Calvins erschienenen Schriften von Merle, Fritzsche u. A.

[2] Arndt, Gesch. der franz. Nationalliter. 1858. Bd. I.

Eine Frucht dieser Zeit ist seine Schrift de psycho-pannychia. In der Wahl dieses Thema suchte schon sein energisches, thatkräftiges Bewußtsein einen Ausdruck, der bedeutungsvoll auch für Dasjenige war, was ihm später so central geworden ist, die Unauflöslichkeit der bewußten Gemeinschaft mit dem Erlöser und die Unverlierbarkeit der Gnade. Er lehrte in dieser Schrift die Unsterblichkeit als die Ruhe der Seele in dem Herrn und begründete dieß durch die Auferstehung und besonders durch die heilige Schrift. Schon um 1532 in seinem 23. Jahr hatte er das Evangelium kennen gelernt und als erste Schrift zur Vertheidigung der Protestanten Seneca's Schrift de clementia mit Commentar herausgegeben. Denn Franz I. hatte bereits die Verfolgungen der Evangelischen, die auch in Frankreich Lutheraner hießen, begonnen. Da die Gefahr für Calvin, in dem Maaß als er bekannter wurde, wuchs, zog er nach Basel, wo er anonym 1535 in französischer Sprache seine Institutio christianae religionis, mit einer Vorrede als Schutzschrift für die Evangelischen in Form einer Dedication an Franz, herausgab. Eine lateinische Ausgabe folgte 1536 mit seinem Namen; eine Umarbeitung 1539 zu Straßburg unter dem Anagramm Alcuin. Die letzte Hauptausgabe besorgte er 1559. Bald nach seiner Flucht aus Frankreich nahm ihn die Fürstin Renata in Ferrara, Franz I. Schwägerin, auf, und er arbeitete für das Evangelium und dessen Anhänger, mußte aber auch aus Italien fliehen. Auf dieser Reise kam er nach Genf, im August 1536, wo das Jahr zuvor die Reform durch Viret und den feurigen Farel begonnen hatte, aber noch sehr der Befestigung durch angemessene Ordnungen und dazu einer besonnenen und weisen Hand bedurfte. Denn die Stadt war in großer politischer und religiöser Gährung; die römischen Mißbräuche zwar waren abgeschafft, aber auflösende Willkür mit religiösem und sittlichem Leichtsinne verbündet bedrohte das ganze Werk. Neben Anabaptisten waren Libertins, welche in naturalistischer und pantheistischer Denkweise kein Gesetz und keine Ordnung anerkennen wollten. Farel, den starken und organisatorischen Geist Calvins schnell erkennend, wollte, daß er in Genf bleibe. Er lehnte es ab, da er seinen Studien leben wolle. Da aber Farel wie ein Prophet ihm entgegentretend im Namen Gottes Gehorsam forderte, so ließ er sich festhalten. Er griff alsbald mit aller Energie durch, besonders in Sachen der Kirchenzucht. Die Aufregung in der Stadt wuchs aber dadurch dermaßen, daß auch die Obrigkeit in Gegensatz zu ihm

trat und er Genf schon 1538 wieder verlassen mußte. Er verfügte sich über Basel nach Straßburg, wo er bis 1541 blieb. Hier galt er für einen Lutheraner, denn die Wittenberger Concordia war geschlossen und er unterschrieb die Augustana „in dem Sinn ihres Verfassers." Da aber der Cardinal Sadolet nach Calvins Entfernung von Genf, den günstigen Moment wahrnahm und Allem aufbot, die Stadt zur römischen Kirche zurückzuführen, so verbreitete sich in Genf das Verlangen nach einer Leitung der kirchlichen Dinge in Calvins Kraft und Geist, und seine Freunde brachten es dahin, daß er zurückgerufen wurde. Er bedang sich die Einführung der Kirchenzucht aus, und kam nun, im Triumph eingeholt, 1541 zurück, um für immer zu bleiben. Er hat durch sein Wirken bis 1564 dieser Stadt so tief religiös und politisch das Siegel seines gewaltigen Geistes aufgedrückt, daß Jahrhunderte nicht vermocht haben, die Spuren zu verwischen. Genf wurde das Athen der reformirten Kirche, zugleich eine wahre Missionskirche in der katholischen Christenheit. An diesem kleinen Punkt mit seiner wohlgeordneten Kirche, dem der „nervus ecclesiae" (die Kirchenzucht) nicht fehlte, war eine muskulöse Kraft concentrirt, die nach allen Seiten hinauswirkte, große Ländergebiete der römischen Kirche entriß, nach Holland, England, Schottland Calvins Geist fortpflanzte, auf Polen und Ungarn, Frankreich und Deutschland mächtig einwirkte, und eine Pflanzschule reformirter Frömmigkeit, Kirchenverfassung und Gelehrsamkeit wurde.

Calvins persönliche Erscheinung war die eines altrömischen Censor; er war von feinem Wuchs, blaß, hager, mit dem Ausdruck tiefen Ernstes und einschneidender Schärfe. Der Senat von Genf sagte nach seinem Tod, er sei ein majestätischer Charakter gewesen. Liebenswürdig im socialen Leben, voll zarter Theilnahme und Freundestreue, nachsichtig und versöhnlich bei persönlichen Beleidigungen war er unerbittlich streng, wo er Gottes Ehre in Hartnäckigkeit oder Bosheit angegriffen sah. Unter seinen Collegen hatte er keine Neider, aber viele begeisterte Verehrer. Französisches Feuer und practischer Verstand schienen mit deutscher Tiefe und Besonnenheit einen Bund geschlossen zu haben. War er auch nicht spekulativen oder intuitiven Geistes, so war dagegen sein Verstand und sein Urtheil um so eindringender und schärfer, sein Gedächtniß umfassend; und er bewegte sich ebenso leicht in der Welt der Ideen, der Wissenschaft, wie in den Geschäften des Kirchenregiments. Zwar ist er nicht ein Mann des Volkes wie Luther, sondern

in seiner Sprache mehr der Gelehrte, und seine Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger kann daher mit der Luthers nicht verglichen werden. Dagegen ist er mehr ein architektonischer Geist und zwar sowohl im Gebiete der Wissenschaft als des Lebens. Beide sind ihm in ihrer Wurzel eins, und seine dogmatischen Constructionen, so kühn sie in der Folgerichtigkeit ihrer Gedanken sind, behalten ihm doch immer zugleich erbaulichen Charakter. Auch wo er verwegen in die göttlichen Geheimnisse der Prädestination einzubringen sucht, immer leitet ihn der practische Trieb, der Heiligkeit und Majestät Gottes zu dienen, für das Gemüth aber den ewigen Ankergrund zu finden, darin es im Bewußtsein der Erwählung durch freie Gnade sicher ruhen könne.

Bei aller Verwandtschaft, die zwischen Zwingli und Calvin in der Prädestinationslehre und in der Betonung der Majestät und Ehre Gottes stattfindet, ist doch zwischen Beiden auch ein tiefer Unterschied, der den Calvin der lutherischen Confession und was die Prädestinationslehre anlangt, besonders Luthern näher stellt. Ein tieferes Bewußtsein von Gottes Heiligkeit, ein tieferes Gefühl von der Sünde und ihrem hassenswerthen, gottwidrigen Wesen gibt auch seinem Glauben einen strengeren, reiner ethischen Ton und führt zu einer vollständigeren Einstimmung mit Luther in der Lehre von der Rechtfertigung. Aber auch in dem Formalprincip hat Calvin die lockere Verbindung zwischen dem äußeren Wort und dem inneren bei Zwingli modificirt und beide Seiten fester zusammengeschlossen. In Beziehung auf das Princip der Reformation mit seinen beiden Seiten ist daher Calvin mit der deutschen, lutherischen Reform noch mehr als Zwingli Eines Sinnes und Geistes, nur daß das Formalprincip ihm Norm und Quelle des Dogma ist, während er den Glauben nicht ebenso wie Luther als Erkenntnißquelle für den dogmatischen Bau, nämlich als vermittelndes Princip des Erkennens behandelt. Dagegen hält doch auch er an der Nothwendigkeit des inneren Zeugnisses des heiligen Geistes (testimonium spiritus sancti internum) und an der Möglichkeit ja Nothwendigkeit der Gewißheit von dem persönlichen Heil fest und diese gestaltet sich ihm zum Bewußtsein von der ewigen Erwählung. Erwägt man, wie Luther stand noch bei demr Ausbuch des Abendmahlsstreites, da er das schwäbische Syngramma belobte, so läßt sich kaum denken, daß wenn Calvin an Zwingli's Stelle gestanden hätte, es zum Abendmahlsstreit gekommen wäre. Da aber ein Riß schon geschehen war, so vermochte auch ein Calvin ihn nicht mehr

zu heilen. Wir dürfen hierin wiederum ein Zeichen sehen, daß die Doppelform der Reformation in Gottes Rath beschlossen war, wie nach einer oben gegebenen Andeutung (S. 299) sie zur Erhaltung des reformatorischen Princips in seiner Reinheit bei der Art der menschlichen Entwicklung wesentlich hat dienen müssen. Calvins Einigungsbestrebungen zwischen der deutschen und schweizerischen Reform, zu welchen Geistesart und Lebensführung ihn zu berufen schienen, fielen überdem in eine wenig günstige Zeit. Die beiderseitigen religiösen Gemeinschaften, besonders die deutsche, waren so mit sich selbst, mit dem Bestreben der eigenen Individualität mächtig zu werden beschäftigt, daß der Ruf, des Gemeinsamen statt der Differenzen zu gedenken oder gar der Versuch, diese zu vermitteln, wenig Anklang fand, ja die Verwirrung zu mehren dienen mußte. Die weit überwiegende Richtung in Deutschland, auf die Calvin traf, war die, sich ganz in der eigenen Eigenthümlichkeit zu erfassen und zu befestigen, nichts was als ein Gut erscheinen konnte, aufzugeben, eifersüchtig die Unterschiede, auch die verborgenen oder vermutheten hervorzukehren, um daran das eigene Selbstbewußtsein zu schärfen. Bei solcher Disposition der Gemüther wäre selbst einer vollkommeneren, das Wahre beider Seiten überall in einer höhern Einheit darstellenden Lehrbildung, als die calvinische ist, Mißtrauen im Wege gestanden und das Verständniß dafür vor Klärung des eigenen Selbstbewußtseins verschlossen gewesen. Unwiderstehlich ging daher die Richtung nun darauf, die Differenzlehren zu durchleben und bis in ihre letzten Consequenzen auszubilden, das evangelische Gemeingut aber wenn nicht zu leugnen, doch zu verkleinern und seine Geltung oder Wirksamkeit möglichst einzudämmen. Freilich brachte diese Lähmung der evangelischen Katholicität ihre bitteren Früchte und dem eigenen evangelischen Charakter eine Alteration oder doch Verdunkelung. Aber erst der wirkliche Eintritt dieser Folgen konnte die Empfänglichkeit für das zunächst Zurückgestellte wieder erschließen.

In dem Gesagten liegt, auch wenn wir von den Mängeln des calvinischen Lehrtypus absehen, zureichender Grund zur Erklärung, warum Calvin mit seinem bewußten Streben, eine Einigung aller Evangelischen zu Stande zu bringen und die entstandenen Risse zu heilen, nicht durchgedrungen, sondern die Veranlassung zu einem noch heftigeren und dauernderen Brande geworden ist. So gewiß man sagen darf, daß Luther an der Lehre Calvins vom Abendmahl und der Prädestination, wäre sie um 1525 vor ihn

getreten, vielleicht Einzelnes aber nichts Wesentliches würde zu tadeln gefunden haben, so wenig vermochte schon unmittelbar nach Luthers Tod Calvins Formel den Frieden herzustellen. Seit dem Consensus Tigurinus 1549 wurde Calvin mit Schmerzen zur schweizerischen Seite gerechnet, nachdem er bisher als Lutheraner gegolten. Um so weniger galt nun sein Wort. Es sollte aber die lutherische Kirche nicht durch Tadel von außen, sondern auf dem Wege innerer Entwicklung und Erkenntniß — auch durch eigenen Schaden — zu der Klarheit gelangen, die das Wesen und den Kern der Sache von Untergeordnetem zu unterscheiden, ja in Kraft dieses Wesens die Selbstreinigung zu vollziehen vermochte, die auch für Einigung eine nothwendige Vorbedingung ist.

Betrachten wir zuerst Calvins Stellung zu der evangelischen Principienlehre.

Die Hauptsätze Calvins in Beziehung auf die heilige Schrift sind diese: Nicht die Kirche entscheidet über die Wahrheit, ihre Autorität ist namentlich nicht bestimmend für das Ansehen der heiligen Schrift, da vielmehr auf die heilige Schrift das Ansehen der Kirche sich gründet. Die Schrift aber hat ihr Ansehen durch den heiligen Geist, der auf unsere Herzen wirkend der Wahrheit Zeugniß giebt. Die Gewißheit, die sie vermittelt, nennt er ein Innewerden (sensus) aus göttlicher Offenbarung. Dieses Zeugniß des heiligen Geistes ist höher und stärker als jedes menschliche Urtheil und Beweismittel, ohne dasselbe helfen alle anderen Gründe nichts. Er denkt dieses testimonium ähnlich wie das Innewerden einer axiomatischen Wahrheit, bei der es sich nicht erst um Gründe und Wahrscheinlichkeiten handelt, gleichwohl aber auch nicht eine blinde, knechtische und abergläubische Unterwerfung unter ein Unbekanntes stattfindet, der wir vielmehr der unmittelbaren Evidenz wegen anhängen, weil wir uns wohl bewußt sind, daß wir eine unbezwingliche Wahrheit haben, und weil wir zweifellos Gottes Kraft und Odem in der heiligen Schrift fühlen, wodurch wir kräftiger als durch menschlichen Willen und menschliche Wissenschaft bewußt und willig zum Gehorsam gezogen und entflammt werden. Er ist weit entfernt, das testimonium spiritus sancti nur auf die Form und den Ursprung heiliger Schrift zu beziehen, es ist der Schriftinhalt oder die christliche Wahrheit, die ihm diesen Eindruck des göttlichen Odems macht, aber allerdings wird Form und Inhalt heiliger Schrift von ihm so zusammengenommen, als ob das Zeugniß

heiligen Geistes für den Inhalt und seine Wahrheit sofort auch Zeugniß für das Factum der Inspiration wäre.[1] Das erkennt er klar, daß bloße Widerlegung der Gegner und bloße Verstandesbeweise noch nicht die rechte Begründung sind, jenes testimonium nennt er weit vorzüglicher als alle Beweise, aber es kann doch bei ihm noch den Anschein behalten, als könnte oder müßte man zuerst von dem göttlichen Ursprung, d. h. der Inspiration der Schrift überzeugt sein, ehe man im christlichen Glauben stehen kann.[2] Aber da nicht Jeder von selbst die Göttlichkeit heiliger Schrift wahrnimmt, sondern nur der, in welchem ein Licht (also Erkenntniß der Wahrheit) angezündet ist durch den heiligen Geist, so daß er in der heiligen Schrift den göttlichen Odem spürt, so ist doch der Glaube an die göttliche Wahrheit die Bedingung, nicht die Folge des wahren Glaubens an die Inspiration heiliger Schrift. An diesem Punkt sieht man, wie Calvin die relative Unabhängigkeit der christlichen Wahrheit von der Schriftform nicht so wie Luther erkannt hat, welcher weiß, daß die Wahrheit auch in verschiedenen Formen sich darstellen kann, die nicht alle auf Canonicität Anspruch machen können. Und hiemit hängt zusammen, daß Calvin dem Glauben und der gläubigen Wissenschaft nicht dasselbe Recht der Kritik wie Luther zugesteht, wiewohl er doch jene alexandrinische Inspirationstheorie keineswegs theilt. Es bleibt die formale Seite des protestantischen Princips bei Calvin im Uebergewicht über die materiale, womit zusammenhängt, daß er in der heiligen Schrift vornehmlich Offenbarung des Willens Gottes sieht, den er durch die heiligen Schriftsteller den Menschen dictirt hat. Jene Doppelheit des Verbum Dei externum und internum bei Zwingli weicht zwar bei Calvin einem innigeren Zusammenschlusse beider Seiten, die Schrift ist ihm nicht bloß Zeichen einer abwesenden Sache, sondern hat göttlichen Inhalt und Odem in sich, der sich wirksam zu fühlen giebt. Aber, da auch ihm überwiegend die heilige Schrift der offenbare Wille Gottes ist, der auch die neutestamentliche Lebensordnung gesetzlich regelt, so hat er der freien Production des Glaubens der Kirche in

[1] Instit. I, 7, §. 1—4. Die Frage: woher wissen wir vom göttl. Ursprung der Schrift? beantwortet er mit der Gegenfrage: Woher lernen wir Licht von Finsterniß, weiß von schwarz, süß von bitter, unterscheiden? Denn (damit geht er unmittelbar wieder zum Inhalt über) nicht ein dunkleres Gefühl von ihrer Wahrheit giebt die heil. Schrift, als weiße und schwarze Dinge von ihrer Farbe geben.

[2] Instit. I, 7, §. 4: Non ante stabilitur doctrinae fides, quam nobis indubie persuasum sit, autorem ejus (script. s.) esse Deum.

Gesetzgebung und Dogma durch Entfaltung der heiligen Schrift weniger Spielraum gelassen, die apostolische Zeit auch für Fragen der Kirchenverfassung als normativ für alle Zeiten angesehen, daher die unter seinem Einfluß stehenden Kirchen, besonders die englische und schottische ihre freilich entgegengesetzte Verfassung als eine nothwendige göttliche Ordnung bezeichnen. Das erscheint den Lutheranern mit Recht bedenklich, weil solche Dogmatisirung einer bestimmten Verfassungsform das Glaubensprincip selbst verdunkelt, wenn nicht durch eine neue Heilsbedingung, — nämlich die Zugehörigkeit zu der richtig verfaßten Kirche — so doch durch Hinzufügung eines neuen Kriteriums der Wahrheit der Kirche. Hier ist ein Ansatz zu einem gesetzlichen Zuge, der sich dann in den reformirten Kirchen zum Theil auch weiter entwickelt hat. Daß der biblischen Kritik eine weniger freie Stellung in den reformirten Kirchen verbleibt, ersieht man besonders deutlich daraus, daß mehrere Hauptsymbole die den Kanon bildenden Schriften aufzählen, also deren Zugehörigkeit zur heiligen Schrift zum Glaubensartikel machen, was kein lutherisches Bekenntniß thut. So verfährt die Anglicana VI, Belgica II—IV, vgl. Gallic. II—V, Helvet. I, 2; II, 1—5.

Was die materiale Seite des protestantischen Princips anlangt, so ist dem Calvin die Sünde nicht bloß Sinnlichkeit, Krankheit, Elend wie dem Zwingli, sondern auch Selbstsucht und geistiges Verderben, dem entspricht, daß er von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit einen strengeren Begriff hat. Gott kann mit der Sünde keinen Verkehr haben und so muß er in Ungnade sein Angesicht von dem Sünder abwenden. Ebenso ist es für Gott selbst nothwendig, daß er nicht vergiebt, ohne der Gerechtigkeit ihr Recht werden zu lassen. Die Sünde ist ihm auch nicht bloß eine fremde, weil von Adam herstammende Schuld, wie nicht bloß ein Fehler des Uebergewichts der niederen Triebe, sondern sie ist ihm eine Scheidung zwischen uns und Gott. Bei diesen Prämissen muß ihm die Sündenvergebung oder Versöhnung eine der lutherischen Lehre ähnliche Stellung einnehmen. Wenngleich für eine freie Schuld in unserer Sünde bei seiner Prädestinationslehre eigentlich kein Raum bliebe, so verfährt er doch, ähnlich wie Luther, als wäre freie Schuld da, und seine Prädestinationslehre, indem sie hier auf ihre Consequenzen verzichtet, giebt durch diesen Mangel an systematischer Folgerichtigkeit dem sittlichen Bewußtsein gleichsam eine Sühne. Bei der Gleichheit der Prämissen ergiebt sich dann auch zwischen Calvin und Luther eine wesentliche

Gleichheit der Lehre in Beziehung auf den Glauben, sein Object und seine Wirkungen.

Nicht energischer konnte Luther den Begriff vom Glauben als bloßer historischer Meinung und Zustimmung verwerfen als Calvin es thut. [1] Er ist nicht Köhlerglaube, es ist in ihm die Intelligenz thätig; ja noch mehr: Die Zustimmung des Glaubens ist ihm Sache des Herzens und Gefühls mehr als des Verstandes (fidei assensio cordis est magis quam cerebri et affectus magis quam intelligentiae). Die fides ist nicht ohne fromme Gemüthsbewegung, ja es gehört zu ihr auch der Akt des Gehorsams. Also Intelligenz, Gefühl und Wille sind ihm bei der fides betheiligt, und zwar so, daß des Glaubens Gegenstand von der Intelligenz aufgefaßt, dem Willen vorgehalten wird, daß er es im innersten Gefühl dem Menschen zu eigen mache. Dieses innerliche Erfassen geschieht dadurch, daß der Mensch auf sich Verzicht leistet und sich über sich selbst hinaus schwingt, um an das Object des Glaubens sich hinzugeben. [2]

Als Gegenstand des Glaubens bezeichnet er im Allgemeinen Gottes Eigenschaften wie Allmacht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, und seine Thaten, besonders aber seine Verheißungen. Treffend sagt er, eine sich selbst mißverstehende Lehre von der Erbsünde zugleich abweisend: ohne Glauben an Gott könne nicht Furcht sein vor dem Gericht noch Verlangen nach Erlösung. Insofern sei der Glaube an Gott auch die Wurzel wahrer Buße, aber das Ziel sei, daß aus dem Glauben an Gott den Allmächtigen, Heiligen, werde der Glaube an Gott den Barmherzigen. Das geschieht dadurch, daß der Glaube an Gott zum Glauben an Christus und sein Heil wird. Die objective Ursache hievon, daß der Glaube an Christus nothwendig ist, um Gottes als des Barmherzigen theilhaft zu werden, liegt in Gott selbst. [3] In Christus thronet und ruhet (residet et acquiescit patris amor), von ihm aus ergießt sich Gottes Liebe auf uns und Niemand wird außerhalb Christi von Gott geliebt. Uns kommt diese Liebe Gottes nahe in dem Wort von Christo und in den Sakramenten. [4] Was in Gott unfaßbar war und verborgen, sagt er mit Luther, das gefiel Gott im Erlöser zu eröffnen und

[1] Instit. II, 6, 4; III, 2, 9, 8; 9, 13, 43.
[2] Instit. III, 2, 14.
[3] Instit. III, 2, §. 32; 3, §. 9.
[4] Instit. III, 11, §. 9.

zugänglich zu machen, wie uns die Sakramente zeigen können. Der tiefe geheime Urquell der Liebe, der uns sonst verborgen bliebe, steigt in dem Mittler zu uns empor, er ist uns als der fließende Brunnen hingestellt, daraus wir schöpfen sollen. So ist ihm Christi Person die erschienene, faßbar gewordene göttliche Liebe selbst, und nicht bloß Christi göttliche Natur wirkt das Heil, sondern in Christi Menschheit thronet uns die Gerechtigkeit und der Hort des Heils (in Christi carne residet nobis justitia et salutis materia), daher er, auch hierin Luthern mehr ähnlich, einen engen Zusammenhang zwischen Christus und den Gnadenmitteln setzt. Der Glaube hat bleibenden Zusammenhang mit dem Wort und läßt sich von ihm eben so wenig losreißen, wie die Strahlen von der Sonne, daraus sie entstehen. Durch das Wort läßt uns der heilige Geist Christum selber erkennen, nicht bloß im Verstand sondern auch im Willen und zustimmenden Affect. Was uns als zu Glaubendes sich darbietet, ist aber nicht nur dieses, daß die Verheißungen der Gnade nur Wahrheit haben außer uns und nicht auch in uns, sondern des Glaubens wesentliche Aktion besteht darin, daß wir die Verheißungen innerlich ergreifend sie uns zu eigen machen (cardo fidei in eo vertitur, ut eas (promissiones) intus amplectendo nostras faciamus).[1] Ist das geschehen, was nur durch den heiligen Geist möglich ist, so wird das Wort wie ein Same, der im innersten Herzen seine Wurzeln treibt, und dieser Wurzel Frucht ist der Glaubensstand und die lebendige Gemeinschaft mit Christus.

Die Wirkung der Einigung des glaubenden Subjectes mit dem geglaubten Gegenstand ist, daß vermöge der Vermählung mit dem Haupt, in dessen Leib wir eingefügt sind, was sein ist, unser wird. Hier erinnert Calvin an jene Mystik Luthers in der „Freiheit eines Christenmenschen,“ nur mit der Erinnerung, daß auf Erden der Glaube nie unser ganzes Wesen durchströme, daher die unio mystica durch mehrere Stufen hindurchzugehen habe. Mit Christus geeint weiß der Mensch sich bei Gott in Gnaden als sein Kind, hat Heilsgewißheit (certitudo salutis).[2] In dem Glauben ist eine Erleuchtung des Verstandes wie eine Befestigung des Herzens, indem der heilige Geist durch sein Zeugniß ihn der Gotteskindschaft versichert. Das ist die Versiegelung (obsignatio). Und dieser gereifte Glaube wird nun definirt als die sichere, feste Erkenntniß des göttlichen Wohlwollens

[1] Instit. III, 2, 6.

[2] Instit. III, 2, §. 33—36. Vgl. mit 14, §. 8; II, 3, §. 8.

gegen uns, welche, gegründet auf die Wahrheit der freien Verheißung in Christo, durch den heiligen Geist sowohl unserem Geist als unserem Gemüth versiegelt wird.[1] Er eifert nicht minder als Luther gegen die scholastische Lehre, daß wir nur moralische Wahrscheinlichkeit von Gottes Gnade gegen uns haben (conjectura moralis), nach dem Maaße wie sich ein Jeder derselben nicht unwürdig glaubt.[2] Es erhellt hieraus, wie entfernt er davon ist, die Heilsgewißheit erst aus den Werken, aus der Bethätigung des neuen Lebens abzuleiten, dadurch aber auf einem Umweg in die katholische Lehre zurückzufallen,[3] die die Heilsgewißheit abhängig macht von den Werken und sie bei der bleibenden Unvollkommenheit in diesem Leben gar nicht wirklich zu Stande kommen läßt.[4]

Dieß führt auf das Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung und Wiedergeburt. Der Glaube ergreift und besitzt Christus, in welchem alle Güter sind, sowohl Versöhnung als Heiligung des Lebens. In unserer Ohnmacht bedürfen wir als erstes dieses, daß Gott den Sünder mit seiner lauteren und freien Güte zu umfassen würdigt, weil Christus die Unreinigkeit für Gottes Auge von uns weggewischt hat. Nicht gute Werke, die Gott sähe, bestimmten ihn zur Barmherzigkeit, sondern unser Elend. Auch ist es nicht die eigene Kraft des Glaubens (intrinseca virtus), oder daß er Princip der Heiligkeit ist, was uns justificirt, da bliebe unsere Gerechtigkeit stets mangelhaft, sondern der Glaube justificirt nur durch das Object, das er ergreift, er ist instrumentum, welches Christum extra nos ergreift, der als Versöhner vor Gott unsere Sünde gedeckt hat. Und so erhalten wir

[1] Instit. III, 2, §. 7.
[2] Instit. III, 2, §. 38.
[3] Instit. III, 11, §. 16.
[4] Schneckenburger in seiner comparativen Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs hat sich an diesem Punkte einer großen Entstellung reformirter Lehre schuldig gemacht, was ihm nur dadurch mit einigem Schein gelang, daß er fast gar nicht die reformirten Reformatoren oder die reform. Bekenntnisse zu Rathe zieht, sondern seine vornehmsten Beweise aus Schriftstellern des 18ten Jahrhunderts herholt, in welchem auch in der lutherischen Kirche bereits ähnliche Ausartungen sich finden. Daß die Aeußerungen des neuen Lebens ein Erkennungszeichen des wahren Glaubens seien, nicht bloß für Andere, sondern auch für uns selbst, und insofern ein Moment für die Sicherheit des Bewußtseins vom Gnadenstande bilden, das lehrt auch Melanchthons Apologie und Luther (s. o. S. 289 Walch XI. 1018); aber sie, wie Calvin sind weit davon entfernt, für die Heilsgewißheit hierauf das Hauptgewicht zu legen.

durch Zurechnung seines Verdienstes, seiner Gerechtigkeit (also auch der obed. activa) und durch Sündenvergebung die Rechtfertigung (Justificatio).[1] Diese ist der göttliche Akt unserer Annahme, wodurch Gott die zu Gnaden Angenommenen als Gerechte ansieht (in gratiam receptos pro justis habet). Osiander sage zwar, Gott könne nicht modo forensi, durch bloße Zurechnung diejenigen justificiren, welche in der Wirklichkeit noch ungerecht sind. Allein sollte unsere wirkliche Gerechtigkeit zur Justificatio erforderlich sein, so würden wir in diesem Leben nie ganz gerechtfertigt. Die Rechtfertigung muß nicht eine theilweise sondern ganze sein; eine portio justitiae könnte das Gewissen nicht stillen, unsere gebrechlichen sittlichen Fortschritte könnten uns nie Ruhe, Frieden und geistliche Freude bereiten. Daher war ein anderer modus Justificationis nöthig als der durch die Heiligung, und gedankenlos (ein nugamentum) nennt er die Meinung, ein Mensch werde gerechtfertigt, weil er Antheil am heiligen Geist habe. Vielmehr finde vor der Sündenvergebung kein solcher Verkehr Gottes mit ihm statt.

Aber allerdings, fügt er nun auch hinzu, die reale Lebensgerechtigkeit sei von der zugerechneten Gerechtigkeit nicht geschieden (a gratuita justitiae imputatione non separatur realis ut ita loquar vitae sanctitas).[2] Wie er Justificatio und Wiedergeburt nicht will vermischen lassen, so widersteht er auch ihrer Scheidung. Derselbe Christus, welcher, im Glauben ergriffen, Sündenvergebung und Bewußtsein davon schenkt, giebt auch als zweite Gnade die Wiedergeburt. Er rechnet dazu schon die Gefühle der geistlichen Freude, die aus der Sündenvergebung quillen, aber er weiß, daß diese etwas Wechselndes haben und daß ihnen nachzuhängen in eine Art von geistlichem Eudämonismus führen würde.[3] Darum weist er die fides vielmehr an, daß sie, statt auf sich zu reflectiren und sich zu genießen, der Aufgabe des fortgehenden geistlichen Sterbens und Auferstehens, der mortificatio et vivificatio, obliege. Aehnlich leitet der Heidelberger Katechismus aus der Rechtfertigung oder Sündenvergebung die christliche Dankbarkeit ab und baut auf diese die ganze Sittenlehre.

Was nun die Erkennungszeichen der Wiedergeburt betrifft, so sind sämmtliche reformirte Bekenntnisse mit den lutherischen darin eins: die Werke

[1] Instit. III, 3, §. 1; 11, §. 7. 10. 21. 23; c. 2, §. 39.
[2] Instit. III, 3, §. 1, c. 11.
[3] Instit. III, 3, §. 3.

als gute Früchte beweisen die Güte des Baumes Anderen, aber auch dem eigenen Bewußtsein. Aber nicht auf die hieraus resultirende Gewißheit wird in der classischen Zeit der reformirten Kirche das Hauptgewicht gelegt, sondern auf das Testimonium spiritus sancti internum oder das gottgegebene Bewußtsein der Gotteskindschaft. Hienach läßt sich in Beziehung auf diesen Mittelpunkt des evangelisch-christlichen Bewußtseins zwischen der lutherischen und der besonders durch Calvin bestimmten reformirten Weise nur der psychologische Unterschied angeben, daß die lutherische mehr geneigt ist, in lobpreisender Anbetung und Contemplation bei der freien Gnade Gottes und ihrer Herrlichkeit zu verweilen, während die reformirte Art mehr durch den Willen und die That Gott verherrlichen und ihm danken will, ein Unterschied, der offenbar statt auf eine nothwendige Spaltung, vielmehr auf eine beiden Theilen heilsame Ergänzung durch einander hinweist, wie denn auch grundsätzlich Beide Beides anerkennen.

Birgt aber nun nicht einen tieferen Unterschied noch der Umstand, daß auf die ewige Erwählung in der calvinischen Lehrform ein so großes Gewicht gelegt wird? leitet nicht Calvin die Heilsgewißheit aus dem Wissen von der ewigen Erwählung ab, Luther aber und die lutherische Kirche aus dem Glauben an Christus? Dieß führt uns zur näheren Erörterung der Prädestinationslehre Calvins. Nicht die Kraft des Glaubens macht nach Luther des Heiles gewiß und froh, sondern die Kraft des vom Glauben ergriffenen Objectes, Christus und seine Treue, und umgekehrt Calvin statuirt nicht ein Wissen von der Erwählung auf anderem Wege als durch den Glauben an Christus, wie es ihm auch keine Erwählung giebt, die nicht den Glauben in sich schlösse. Ja es ist ihm auch nicht die Erwählung das eigentliche und nächste Object des Glaubens, sondern Christus, wie denn die Erwählung nicht extra Christum, sondern in Christo geschehen ist und nicht anders als durch Christus Gott alle Gnade den Menschen zu spenden beschlossen hat, daher auch Calvin mit Luther Christum den Spiegel unserer Erwählung nennt.[1]

Obwohl nun aber Calvin keine Electio extra Christum und extra

[1] Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, hat daher von der reformirten Lehre, die er bestreitet, nicht hinreichende Kenntniß genommen, wenn er von Luther Calvin scheidend ein Hauptgewicht darauf legen zu können meint, daß für Luther Christus der Spiegel der Erwählung sei.

fidem kennt, so lehrt er doch eine auf Gottes absolute Machtvollkommenheit zurückgehende Praedestinatio absoluta, welche für die Einen Erwählung (Electio) für die Andern Verwerfung (Reprobatio) ist.[1] Die Frucht dieser Lehre sei die Demüthigung des Menschen bis zur Wurzel, aber auch seine Erhebung bis in die ewige unverrückliche Gewißheit der Seligkeit. Kein Frommer wage sie ganz zu leugnen, aber man hülle sie in Sätze, wodurch sie illusorisch werde, indem man Gottes Präscienz zur Ursache der Prädestination mache. Die rechte Definition derselben sei:[2] Der ewige göttliche Rathschluß, wodurch Gott bei sich festsetzte, was er aus Jedem wollte werden lassen: den Einen wird Leben, den Andern Verdammung zuvor verordnet (Aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna aliis damnatio aeterna praeordinatur). Unleugbar sei doch, daß nicht Alle, die das Wort hören, auch zum Glauben kommen, daher sei zu sagen: vermöge unverrücklichen Beschlusses habe Gott festgesetzt, Welche er annehmen, Welche er dem Verderben weihen wolle. (Aeterno et immutabili consilio deum semel constituisse, quos olim assumere vellet in salutem, quos rursus exitio devovere). Die Erwählung gründe nicht in der Rücksicht auf menschliche Würdigkeit, sondern in Gottes freier Barmherzigkeit; den zur Verdammniß Bestimmten werde nach Gottes gerechtem Gericht der Zugang zum Leben abgeschnitten (quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili sed incomprehensibili ejus judicio vitae aditum praecludi).[3] Man könne aber nicht eine Electio ohne Reprobatio annehmen, beide sind nach ihm Correlate. Erwählen heißt herausnehmen aus einer Zahl, die Uebergangenen sind die reprobi. Die Verhärtung ist nicht weniger in Gottes Hand als die Barmherzigkeit. Es gibt neben den Erwählten Solche, welche Gott schuf zum Untergang (in vitae contumeliam et mortis exitium);[4] und damit man nicht als Ursache der Verwerfung die Bosheit einschiebe, habe Paulus gesagt Röm. IX, 11: „bevor sie Gutes oder Böses gethan hatten.“ Es laufe also Alles zurück auf Gottes freies Wollen

[1] Institut. II, c. 2—6; III, 21—24; De lib. arbit. adv. Pigh. 1543. Opusc. 216—351; Consensus Pastorum Genevensium de aeterna praedestinatione.

[2] Instit. III, 21, 7.

[3] III, 24, §. 1—12.

[4] III, 23. 24, 12.

(arbitrium) und ein Grund darüber hinaus sei nicht zu suchen. Damit die Verworfenen (reprobi) an ihr Ziel kommen, beraube sie Gott der Gelegenheit, sein Wort zu hören, oder verblende und verstocke er sie durch dessen Predigt, denn Manche werden durch Christi Licht noch blinder und durch seine Stimme noch tauber. Warum thut das Gott? Man sagt, ihre Bosheit habe das verdient. Gewiß, aber die unsrige nicht minder; wir waren nicht würdiger als unsere heidnischen Väter, denen Christus das Wort nicht verkündigen ließ. Man müsse also nach Röm. IX sagen, deßhalb seien sie in ihre Bosheit dahingegeben, weil sie nach Gottes gerechtem aber unerforschlichem Gericht aufgestellt seien, um durch ihre Verdammniß seine Ehre ins Licht zu setzen. Fragt man: wie denn die, welche nicht anders konnten als in ihrer (angeerbten) Bosheit bleiben, noch konnten Verdammniß und Gericht empfangen, und wie Solches gerecht heißen könne, so antwortet er: Für gerecht ist zu halten, was auch Gott wolle, weil er es will, sein Wille muß von Allem die Ursache sein, sonst müßte seinem Willen etwas vorangehen, daran er gebunden wäre. Daher ist es gottlos, nach der Ursache des göttlichen Willens zu fragen. Das höchste Gesetz der Gerechtigkeit ist Gottes Wille (summa justitiae regula est Dei voluntas). Fragst du: warum hat Gott das, was gut sein muß, weil er es gewollt hat, so gewollt, so willst du über Gott, seinen Willen hinaus, aber ein Höheres giebt es nicht außer für die Gottlosen, denen Gott antworten wird. Obwohl aber Gottes Wille frei ist und für gut uns gelten muß, was er will, so ist doch Gottes freier Wille nicht tyrannisch und exlex, das commentum absolutae potentiae ist profan und verabscheuungswürdig. Wir träumen Gott nicht außer dem Gesetz, er ist sich selbst Gesetz. (Non fingimus Deum exlegem, sibi ipse lex est.) Sein Wille rein von allem Fehl ist auch die Regel der höchsten Vollkommenheit und aller Gesetze Gesetz. So möge man nicht reden von einer ungeordneten Macht, die Gott in grausamem Spiele mißbrauche, denn vor seinem Richterstuhl können wir auf tausend nicht eins antworten. So wenig im Menschen sich eine Ursache der Erwählung findet, so gewiß ist in ihm eine Ursache der Verdammniß, und sein Verderben hängt nur so ab von Gottes Vorherbestimmung, daß Grund und Stoff dafür in ihm selbst sich findet.

Da diese Antwort zu des Menschen Schuld zurücklenkt, so fragt sich, woher diese stamme, aus der Menschheit oder von Gott? Gott ist als

Strafender gerechtfertigt und seine Heiligkeit gewahrt, wenn er nicht Ursache des Bösen ist. Da nun die allgemeine Sündhaftigkeit auf Adam zurückgeht, so ist die Cardinalfrage: wie ist Adams Fall im Verhältniß zu Gott und seinem Rathschluß zu denken? Calvin stand hier in einer gewissen Unschlüssigkeit; einerseits genügte ihm die bloße Zulassung Gottes nicht, andererseits will er die Schuld des Falls dem Menschen lassen; der Mensch fällt, weil die Vorsehung es so ordnet, aber er fällt durch seinen eigenen Fehler (cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit). Nach der letzteren Formel ist die Uebertretung nicht durch Gott gewirkt, sondern nur als eine für Gott gegebene Größe in die allgemeine Weltordnung (ordinatio) mit aufgenommen, indem allerdings nichts wirklich werden könnte, von dem nicht Gott beschlossen, daß es zur Wirklichkeit gedeihen dürfe. Für diese Deutung läßt sich auch anführen, daß Calvin nie aufhört, den Schuldbegriff und die justitia Dei aufrecht erhalten zu wollen, daß er leugnet, Satan oder die Bösen thuen das Böse gezwungen durch Gott, sie thun es vielmehr freiwillig, endlich, daß er im ganzen ersten Buch zwar den Erfolg der Handlungen, ja auch den Inhalt des Willens der Menschen durch die göttliche Weltordnung bestimmt, aber damit nur über die Art und Weise, wie das schon vorhandene Böse sich bethätigen soll, entschieden werden läßt, während er nirgends ein ursprüngliches Bewirken des Bösen durch Gott lehrt, überhaupt die Form des menschlichen Willens nicht durch Gott zum Bösen gelenkt werden läßt, wo diese Richtung nicht schon vorhanden ist. Aber allerdings auf der anderen Seite zieht der Zug seiner Gedanken doch noch anderswo hin, und darin wird der Grund zu suchen sein, daß in den von seinem Einfluß bestimmten Kirchen der Supralapsarianismus neben dem Infralapsarianismus sich Bürgerrecht zu erwerben wußte. Er läßt zwar entschieden den Adam nicht mit einem bösen Princip erschaffen sein, sondern rein und vollkommen,[1] und da er bestimmt die positive

[1] I, 15, 8: praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia etc. suppeterent non modo ad terrenae vitae gubernationem, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem. — In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet, adipisci posset vitam aeternam. Fälschlich mische man die Prädestination hier ein, wo es sich um des Menschen Natur handle. Potuit igitur Adam stare, si vellet, quando nonnisi propria voluntate cecidit: sed quia in utramque partem flexibilis erat ejus voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus

Hervorbringung des Bösen durch Gott in Abrede stellt, so muß er nach dieser Seite für den Ursprung des Falles auf Satan und den Menschen zurückgehen. Aber auf der anderen Seite sagt er im dritten Buch, das sei eine frostige Erdichtung (ein frigidum commentum), daß der Mensch durch sein liberum arbitrium sich sein Schicksal selber bereite; wo bliebe da die göttliche Allmacht? Nicht auf ein ungewisses Ziel hin hatte Gott die edelste seiner Creaturen geschaffen. Man könne doch die Prädestination bei den Nachkommen, wie man sich auch anstelle, nicht hinwegbringen, denn das könne doch nicht durch bloße Naturordnung geschehen sein, daß durch Eines Menschen Schuld Alle in einen heillosen Zustand geriethen. Was hindert nun, frägt er, in Betreff des Einen Menschen zuzugestehen, was man widerwillig vom ganzen Geschlecht zugesteht? Wenn die Schrift lehre, daß in der Person des Einen Menschen Alle dem ewigen Tod verfallen seien, und wenn diese Folge nicht der Natur könne zugeschrieben werden, so komme es aus Gottes wunderbarem Rathschluß, wie ja auch ganze Nationen mit ihren Kindern durch Adams Fall wirklich in den ewigen Tod verflochten worden seien. Ein schrecklicher Rathschluß allerdings (Decretum quidem horribile, fateor); aber Niemand kann leugnen, Gott hat Adams Fall mit seinen Wirkungen vorher gewußt, und vorher gewußt, weil er ihn vorher geordnet hatte. Denn zugelassen hat er das, was ohne seine Allmacht zur Wirklichkeit doch nicht hätte kommen können, nur deßhalb, weil er das, was er zuließ, adoptirt oder gewollt hat.[1] Das ist für Gottes Allmacht eine größere Ehre, auch aus Bösem Gutes zu wirken, als das Böse nicht zur Existenz kommen zu lassen. Eine doppelte Thätigkeit Gottes lasse sich auch bei den Bösen nachweisen, einmal, Gott verlasse sie, wodurch sie zu Stein verhärten, sodann er wirke, besonders auch durch Satan, auf Bestimmung ihres (bösen) Willens, gebe ihnen ihre Entwürfe an die Hand, und errege, ja steigere ihren Willen. So ist Pharao's Verstockung Gottes That. Da nun aber Calvin die Zurückziehung des Geistes Gottes doch nirgends bestimmt in der Art lehrt, daß und damit aus einem Frommen, an Gott Hängenden, wie Adam

est. Das donum perseverantiae durfte ihm aber nicht gegeben werden, sonst hätte er gar nicht sündigen können. Vgl. jedoch III, 23, 8.

[1] III, 23, 7 ff. Ein hervorbringender Wille für das Böse ist allerdings auch hiemit von Calvin nicht behauptet, sondern nur die Umspannung auch des Bösen von dem göttlichen Willen der Weltordnung.

ursprünglich war, ein Gottloser werde, so kann man immer wieder sagen, daß das Verlassenwerden durch Gott zur Voraussetzung habe die Abwendung von Gott, das Gottverlassen des Menschen, welches allerdings von Gott vorausgewußt und in die Weltordnung aufgenommen sei. Und wenn er das göttliche Vorherwissen aus der Vorherverordnung ableitet, so kann dieß, da er über die Art dieses Vorherwissens sich nicht näher ausspricht, auch so verstanden werden: daß Gott das Vorherwissen des Wirklichwerdens des Bösen insofern aus seiner Vorherverordnung ziehe, als ohne seine genehmigende Hereinnahme auch des Wirklichwerdens des Bösen das Zustandekommen der Wirklichkeit desselben also auch das Wissen von dieser Wirklichkeit ausgeschlossen bliebe.[1] Was man daher als bestimmte klare Lehre Calvins in dieser Hinsicht aufstellen kann, ist nur dieses, daß allerdings nach Gottes Rathschluß die Sünde Adams auf das ganze Geschlecht übergegangen ist, wodurch es der Verdammniß würdig war und daß Gott nur einen Theil zu erwählen und zu retten beschloß, in Beziehung auf die Nichterwählten aber auch nicht bei der bloßen Belassung in ihrem Zustand und der Zulassung desselben stehen blieb, sondern in dem Ganzen seiner Weltordnung auch auf sie seine Thätigkeit erstreckt und auch ihnen gleichsam eine leidentliche Stelle anweist, durch die sie Gottes Zwecken dienen müssen sowohl im Lauf der Geschichte als durch ihr endliches Schicksal. Das geht aber nicht wesentlich über Augustins Infralapsarianismus hinaus. Ja auch die lutherische Lehre von der Erbsünde und ihren Wirkungen steht damit noch wesentlich auf gleichem Boden, auch sie hat dasselbe Problem zu beantworten: wie denn der Schuldbegriff bestehe mit der allgemeinen und natürlichen Vererbung des Bösen? wie ferner mit Gottes Güte und Weltordnung die Einrichtung sich reime, die ohne ihn doch nicht möglich wäre: daß alle Nachkommen Adams ohne Weiteres in Adams Sünde und deren Folgen verflochten worden? besonders aber, daß durch dieß böse Erbe so viele Nationen, die das Evangelium nicht vernehmen, ewiger Verdammung entgegengehen? So lange hier die lutherische Lehre nicht fortgebildet ist, lehrt sie, wenn auch

[1] Die Gerechtigkeit der Strafe leitet er (II, 4, 2) daraus ab, daß das Böse, wenn gleich servili doch voluntaria cupiditate geschehe, wie denn auch die Gottlosen das Schuldbewußtsein nicht aus ihrem Herzen bringen. II, 5, 5. 4, 1. II, 5, 1: Nego peccatum ideo minus debere imputari, quod necessarium est; nego rursus evitabile esse, quia voluntarium sit. Pro servitute miserabiles sumus, pro voluntate inexcusabiles. Vgl. Calvins Briefe ed. J. Bonnet, I, 359.

widerstrebend offenbar auch noch in Beziehung auf Adams Nachkommenschaft eine absolute Prädestination der Einen für die Verdammniß und Aller für die Sünde und Schuld von Adam her.

Die lutherische Lehre bleibt allerdings fest bei der Allgemeinheit der göttlichen Verheißung stehen, wenn sie auch die bloß particulare Erfüllung nicht auf des Menschen Schuld allein zu stellen weiß, sondern unwillkürlich doch wieder (z. B. in Betreff der noch heidnischen Völker) die von dieser unabhängige göttliche Ordnung dafür verantwortlich macht. Calvin dagegen geht dazu fort, der Allgemeinheit der Verheißung ihr principales Recht zu bestreiten. Als wirklich kräftige — und darauf käme es an — sei die Verheißung nicht allgemein. Es sei ja offenbar, daß nicht Alle berufen werden, wie nicht alle Berufenen zum Glauben gelangen. Aber das habe Gott auch nicht versprochen. Gott ist dem Menschen Nichts schuldig; so wenig die Thiere klagen und fragen dürfen, warum sie nicht vielmehr zu Menschen geschaffen seien, so wenig dürfen die Leute murren, daß er an den Einen vorübergeht und Andere erwählt. Ist doch auch Jesus, das Haupt der Kirche, nicht durch sein gerechtes Leben Sohn Gottes, sondern durch Gottes freie Wahl. Er hat die Einen in der Sünde und dem Verderben lassen, ja haben wollen und die Anderen erwählt, weil Gott Alles (nach Salomo) um seiner selbst willen geschaffen, auch den Gottlosen zum bösen Tag. Dadurch, daß er gewollt hat, daß auch Menschen geboren werden, die von Mutterleibe an dem gewissen Tod geweiht sind und durch ihren Untergang seinen Namen verherrlichen, zeigt er, was Alle verdienten, d. i. er offenbart an ihnen seine Gerechtigkeit wie an den Erwählten seine Gnade. Parteilichkeit findet darum nicht statt, weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Es giebt kein Gesetz, das ihm wehren könnte, zu thun mit dem Seinen, was er will, das ihm geböte, Gnade an Keinem oder an Allen zu üben.

Freilich haben wir so einen Dualismus zweier Menschenklassen, die von Anfang an entgegengesetzte Bestimmung haben. Die Einen sind zur bewußten freien Liebe Gottes, zu eigentlichen Persönlichkeiten, andere nur zu leidentlichen Organen des göttlichen Willens bestimmt. Und dieser Dualismus dringt auch in Gottes Wesen insofern ein, als die Gerechtigkeit und die Liebe, wären sie wirklich in Gott geeinigt gedacht, sich an den wesentlich von Natur gleich verwerflichen Menschen gleichmäßig wirksam beweisen müßten. Ueber

beiden steht dem Calvin noch eine Macht, welche über ihre Wirksamkeit, ja die Vertheilung ihrer Offenbarung an verschiedene Subjecte entscheidet. Er will diese oberste Machtvollkommenheit nicht blinde Willkür nennen, sondern als Weisheit gedacht wissen, die uns nur unbegreiflich sei. Aber indem er eine über dem ethischen Wesen Gottes stehende Weisheit annimmt, statt diese durch jenes bestimmt werden zu lassen, beweist er doch, daß ihm nicht das ethische Wesen Gottes das Höchste ist, sondern der allerdings als weise vorausgesetzte Allmachtswille. Dieser Dualismus erschüttert zugleich das Sittengesetz. Derselbe Gott, der das Böse verbietet, ordnet es: so haben wir einen doppelten, entgegengesetzten göttlichen Willen, den gebietenden (praeceptum) und den bewirkenden, entscheidenden (voluntas). Es kann mit dem ersteren kein voller Ernst sein, wenn der bewirkende gegen ihn entscheiden kann bei den reprobis. Doch ist bei all dem ebenso festzuhalten: Calvin will die religiösen und sittlichen Interessen auf keinen Fall schädigen lassen, sondern bleibt lieber vor dem Geheimniß oder in Inconsequenz stehen. Das praeceptum wird ihm nicht wankend durch die voluntas, und wie er den G l a u b e n an Gottes Gerechtigkeit und Güte, auch wo wir die Widersprüche nicht lösen können, will festgehalten wissen, so auch den G l a u b e n an die objective Verläßlichkeit der das Heil und die Verheißung darbietenden Gnadenmittel, obwohl der geheime Wille Gottes nur eine particulare Verwirklichung des Heils wolle. Er läßt seine Lehre doch sich nicht frei entfalten und empfiehlt immer wieder, bei der nächsten Ursache in Beziehung auf die Verdammung der Bösen stehen zu bleiben, sich nicht in den Unbegreiflichkeiten zu verlieren, sondern sich an das offenbare Wort Gottes und Christus, den Spiegel der Erwählung zu halten. Was nun noch die E r w ä h l u n g selbst betrifft, so ist sie ihm in Gott nicht abhängig von dem Glauben, sie wird nicht erst gültig und wirksam durch diesen, denn vielmehr der Glaube kommt aus der Electio (III, 2, 11). Auch kommt der Glaube ihm nicht aus dem menschlichen Wissen von der Erwählung, sondern das Wissen von der Erwählung kommt aus dem Glauben, und so kann er bestimmt fordern, daß wir nicht nach Geheimnissen des göttlichen Rathschlusses extra fidem zu forschen, sondern die Gewißheit der Erwählung aus dem Glauben zu holen haben, der, wenn vorhanden, die Bezeugung der Erwählung ist. Eines der Kennzeichen der Erwählung, das auch nicht fehlen darf, ist ferner die Berufung. Keiner ist erwählt, der nicht berufen wird; doch sind nicht

alle Berufenen Erwählte. Damit ist wie die fides, so Wort und Sakrament durch die Erwählungslehre selbst statt bedroht vielmehr sicher gestellt. Auch wirken die Gnadenmittel an Allen etwas. Anfänge von Geistesmittheilung werden auch reprobis zu Theil, freilich nur, um schließlich wieder zu verschwinden oder gar der Verstockung zu dienen. Darum ist für die Erwählten noch eine Gabe des Geistes bestimmt, welche nur sie empfangen, die Gabe der Beharrlichkeit (das donum perseverantiae), und im göttlichen Decret der Erwählung ist also nicht bloß vocatio gratuita enthalten, sondern auch die Mittheilung des Unterpfands des künftigen Erbes, d. h. der Gewißheit der Kindschaft durch das Zeugniß des heiligen Geistes (arrhabo haereditatis futurae; quia scilicet eorum cordibus futurae adoptionis certitudinem suo testimonio (Sp. s.) obsignat et stabilit). So wenig wir über die Wolken fliegen sollen, vielmehr uns an die göttliche Ordnung, daher an das Wort zu halten haben in der Nüchternheit des Glaubens, so bestimmt muß der Glaube sich als Wirkung der Erwählung begreifen, und insofern auf sie zurückgehn, um Gott die Ehre zu geben, damit nicht die Ursache obruirt werde von dem, was nur Wirkung ist. Der Canal soll nicht hindern, daß die Quelle ihre Ehre behalte. In der Erwählung liegt auch das donum perseverantiae. Denn Berufung und Glaube wären wenig ohne dieses. Mit Christus, auf welchen der den versöhnten Vater suchende Blick sich richtet, und in welchem wir unsere Erwählung als in einem Spiegel betrachten können, [1] die ihre Ursache weder in uns noch in Gott dem Vater ohne den Sohn hat, giebt es eine feste Gemeinschaft. Er ist es, in dessen Leib der Vater alle Erwählten einzufügen beschlossen hat, wir sind im Buch des Lebens, wenn wir mit Christo eins sind, der kein Schaf aus seiner Hut läßt.

Aber wie reimt sich, daß täglich auch wieder Welche abfallen? Es giebt, sagt er, auch einen Scheinglauben, und Aehnlichkeiten der Berufenen aber nicht Erwählten mit den Erwählten. Aber Eines haben die Ersten nie gehabt, die innere Versiegelung der Erwählung, das Unterpfand des künftigen Erbes, das diese durch Glauben aus dem Worte gewinnen. Der echte Glaube erstreckt sich auch auf die Zukunft, und nichts widerspricht ihm mehr als Zweifel über das künftige Schicksal. Auch Erwählte zwar können fallen, aber nicht in unverzeihliche Lästerungen (irremissibilis blasphemia), es bleibt

[1] Instit. II, 17, 1. III, 22, 1. 24, 5.

in ihnen ein Same der Erwählung, während Manche, die eine Zeit lang Antheil am heiligen Geist und seiner Erleuchtung hatten, um ihres Undankes willen wieder von Gott verlassen werden.

Auch in der Sakramentenlehre wie in der Lehre von der Sünde, Schuld, Rechtfertigung hat Calvin Luthern näher zu treten gesucht als Zwingli, auch bewirkt, daß die reformirten Bekenntnisse zweiter Bildung, welche zugleich die wichtigsten sind, sich seinem Lehrtypus anschlossen, während Zwinglis Lehre in dessen mittlerer Zeit in keinem Symbol Aufnahme gefunden hat.

Calvins Grundgedanke schließt sich an dasjenige an, was Zwingli in seinen Anfängen und wieder am Ende lehrte, nämlich daß die Sakramente nicht nackte Zeichen noch bloß eine Leistung des Dankes oder Bekenntnisses, sondern ein Unterpfand und eine Versieglung göttlicher, gegenwärtiger Gnade und insofern wirksam und geheimnißvoll seien. Ganz so der Heidelberger Katechismus, das helvetische Bekenntniß vom Jahr 1566, die gallische, belgische und schottische Confession. [1]

Die Taufe insonderheit [2] ist dem Calvin nicht bloß Sinnbild unserer Reinigung, sondern Unterpfand göttlicher Gnade, göttliches Zeichen der Aufnahme in den Gnadenbund, die durch sie geschehe. Sie ist ihm auch eine Besiegelung der Kindschaft. Er findet es anmaßend, zu leugnen, daß auch die Kinder glauben, sie können einen samenartigen Glauben (eine fides seminalis) haben, der Herr könne den Kleinen die ersten Gefühle und den Genuß des Gutes geben, das sie dereinst in Fülle genießen sollen. Folgerichtig könnte er zwar seiner Prädestinationslehre wegen eigentlich in der Taufe nur eine Berufung (vocatio), die wieder verloren gehen könne, nicht aber für Alle die wirkliche Aufnahme in den Gnadenstand sehen, allein diese Beschränkung macht er wieder nicht geltend. Und ebenso sprechen sich die reformirten Hauptbekenntnisse aus. [3]

[1] Catech. heidelb. Q. 65. 69. 73. Helvet. I, 19. Gallic. 34. Belg. 33. Scot. 21.

[2] Instit. IV, 15 (Baptismus) IV, 16, 1—5; 17, 18. (Paedobaptismus.)

[3] Catech. Heidelb. Q. 69. 73. Belg. 34. Scot. 21: Certo credimus, per Baptismum nos Jesu Christo inseri justitiaeque ejus participes fieri. Helvet. I,

In der Schweiz hatte sich, was was das Abendmahl anlangt, schon frühe eine Reaction gegen die sogenannte Zwinglische Abendmahlslehre geltend gemacht, die von Straßburg und Basel ausging. Selbst die Züricher Prädicantenordnung von 1532 nannte die Sakramente hohe und heilige Geheimnisse, die um der päpstlichen Mißbräuche willen nicht dürften verkleinert werden. Eine Schwankung trat allerdings wie oben angedeutet, ein durch Luthers kleines Bekenntniß vom Abendmahl. Ein gewisser Patriotismus hielt die Züricher mit Zwingli enger verbunden, und dort setzte ein Kreis von dankbaren Schülern, Verwandten und Freunden (wie Bullinger, Walther u. s. w.) sein Werk fort. Von diesen ging auch „das wahrhaftige Bekenntniß der Diener Christi" zu Zürich 1545 aus als Antwort gegen Luther, worin die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl kurzerhand geleugnet wurde. Aber inzwischen war Calvin aufgetreten und im südwestlichen Theil der Schweiz Vertreter einer vermittelnden Richtung geworden. Er nahm seit seinem Straßburger Aufenthalt nach der Wittenberger Concordie lebendiges Interesse an der Einigung der Confessionen und schrieb zu dem Ende 1540 die kleine aber sehr bedeutende Schrift „de Coena Domini." Er nimmt hier eine gegen Zwingli wie gegen Luther sehr selbstständige Stellung ein, sucht aber in Beiden das Wahre, das sie vertreten, aufzuzeigen und diese Elemente in Eins zu fassen. Zweck der heiligen Handlung sei die göttliche Versiegelung der Verheißung des Leibes und Blutes, des ganzen Christus als der Speise zum ewigen Leben, damit wir loben und danken, zu Glauben und Liebe uns reizen lassen. Sie ist die göttliche Eröffnung des Zutritts zu Christus dem Gestorbenen und Auferstandenen, damit unsere Sünden getilgt und wir dem himmlischen unsterblichen Leben wiedergegeben werden. In Vergleich mit dem Evangelium gewährt das

19: Intus regeneramur, purificamur adeo per Spiritum s., foris autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua. Angl. 27: Die Taufe sei nicht bloß Zeichen der professio, sondern signum regenerationis per quod tamquam per instrumentum recte baptismum suscipientes ecclesiae inseruntur. Promissione — visibiliter obsignantur, fides confirmatur et vi divinae invocationis gratia augetur. Hier wird die sakramentale Wirkung vom Glauben abhängig gemacht. Dagegen die englische Liturgie sagt nach der Kindertaufe: „Da wir nun sehen, geliebte Brüder, daß dieß Kind wiedergeboren und dem Leib der Kirche eingepflanzt ist, so lasset uns danken." Hieran schlossen sich, namentlich in neuester Zeit, Streitigkeiten über Baptismal regeneration, unter der aber selbst Rob. Wilberforce und Pusey nur Justificatio verstehen.

heilige Abendmahl volleren Genuß und größere Gewißheit. Wie werden uns aber diese Früchte zu Theil, und wie verhält sich zu ihnen das heilige Abendmahl? Sein Grundgedanke ist: Christus läßt sich von dem Segen, den er erwarb, nicht trennen, seine Güter gehen uns nicht an, wenn nicht er selbst uns näher geworden ist, und seine nähere Gemeinschaft muß von den Gütern, die er erwarb, begleitet sein. Es kommt auch nicht bloß darauf an, daß wir mit dem Geiste Christi in Gemeinschaft kommen, wir müssen auch an der Menschheit Christi Antheil erhalten, denn seine Güter sind auch durch sie, durch seinen Leib und Blut erworben. Darum reden die Einsetzungsworte von Christi Leib nicht ohne dessen Früchte, aber auch nicht von den Früchten ohne dessen Leib und Blut, wodurch sie erworben sind. Christus daher, auch seine Menschheit eingeschlossen, ist Materie und Substanz der Sakramente, die Gnaden und Wohlthaten sind die Kraft und Wirkung dieser Substanz. Mit der Wirkung muß seine Substanz verbunden sein, damit die Wirkung in einer festen Realität gegründet sei. Zu Nichts würde die Frucht, wenn nicht im heiligen Abendmahl uns Christus, das Wesen und Fundament der ganzen Sache geschenkt würde (nisi in Coena S. Christus totius rei substantia et fundamentum nobis donetur); die Coena S. ist communicatio Christi. Aber Christus, seine Menschheit mit eingeschlossen, ist Quell und Stoff aller Güter (fons, origo, materia bonorum omnium). Brod und Wein nenne Christus Leib und Blut, weil sie als sichtbare Zeichen zugleich werkzeugliche Mittel (instrumenta) sind, wodurch Christus uns seinen Leib und sein Blut spendet. So hat Calvin in der Sache offenbar sich der lutherischen Anschauung zugewandt. Dagegen in Beziehung auf die Begründung widerspricht er Luthern und schließt sich in der Erklärung der Einsetzungsworte mehr Zwingli an. Das „ist" müsse im Sinne von „bedeutet" genommen werden, aber daraus folge nicht, daß das Abendmahl nackte Zeichen darbiete. Diese Meinung sei der Grundfehler bei Zwingli. Die symbolische Darstellung ist zugleich reale Darbietung (panis non modo repraesentat sed etiam offert), die Zeichen sind mit der bezeichneten Substanz verbunden (signa veritati et substantiae suae conjuncta). Für die Verbindung aber dieser Substanz mit den Elementen bürge nicht eine Veränderung an ihnen noch ein Gefesseltsein von Christi Leib und Blut an die Elemente (inclusio, alligatio), sondern Christi Verheißungswille und Christi That, die seinem Versprechen gemäß nicht fehlt.

Das ist die Schrift, um deren willen Luther, als er sie gesehen, ihn hat grüßen lassen, und selbst Joachim Westphal bekennt später, daß er bis 1549 bei den Lutheranern freundlichst angesehen (in deliciis) war. Er schließt: Mit Einem Munde bekennen wir also Alle, daß wir der Substanz des Leibes und Blutes Christi wahrhaft theilhaft werden (uno igitur ore fatemur omnes, nos substantiae corporis et sanguinis Christi vere fieri participes). Calvin hatte damit wesentlich auf den Standpunkt des schwäbischen Syngramma die Sache zurückgeführt, und auch der neue Angriff Luthers im kleinen Bekenntniß 1544 galt (s. o. S. 327) keineswegs dem Calvin.

Die günstige Aufnahme dieser Schrift mußte Calvins Hoffnung, durch seinen Standpunkt die Versöhnung herbeiführen zu können, beleben; er mußte aber auch erkennen, daß die nächste und ihm zugewiesene Aufgabe war, die Züricher von der Schroffheit des 1545 wieder eingenommenen Standpunktes zurückzuführen, bevor an eine Versöhnung mit den Lutheranern zu denken war. Er beschwerte sich in Briefen an Freunde wie Viret und Farel über Zwinglis Nüchternheit, nannte dessen Ansicht von den Sakramenten profan und tadelte die Engherzigkeit der Züricher, Walthers, Bullingers und Anderer, welche in Feuer und Flamme gerathen, wenn Jemand wage, Luther'n dem Zwingli vorzuziehen, als ginge damit das Evangelium unter, wenn Zwingli verliere. Und doch geschehe damit Zwingli kein Unrecht, denn vergleiche man Beide, so stehe Luther hoch über ihm. Er versuchte nun in eifriger Verhandlung die Züricher über Zwingli's Abendmahlslehre hinauszuführen durch den Nachweis, daß man auf Alles, woran sie gerechten Anstoß nehmen, verzichten, auch ihre Erklärung der Einsetzungsworte annehmen, und doch dem heiligen Abendmahl die Bedeutung einer Gabe und der Gemeinschaft mit Christi Person selbst, die in der Handlung gegenwärtig sei, sichern könne. Es bedürfe dazu nicht einer Einschließung Christi in die Elemente oder seines Herabsteigens vom Himmel und Wiederaufsteigens, auch nicht des wirklichen Genusses von Leib und Blut Christi seitens der Ungläubigen. Da Bullinger bereits die Symbole alten und neuen Testamentes nicht hatte gleichstellen, sondern die letzteren exhibitiv hatte denken wollen, so fanden jene Vorstellungen guten Eingang und es kam durch Calvin und Farel nach einem in Zürich gehaltenen Gespräch der Consensus Tigurinus 1549 zu Stande. Doch gelang dieser nur dadurch, daß

Calvin in Hervorkehrung der ihm mit den Zürichern gemeinsamen Abweichungen von Luther besonders in Erklärung der Einsetzungsworte sich sehr entschieden mit polemischer Färbung auf die Seite der Züricher stellte. Waren dies auch für die Sache selbst mehr untergeordnete Punkte, so traten sie doch für Calvins eigenen Standpunkt unverhältnißmäßig in den Vordergrund, wozu kam, daß die positive Ausführung seiner Ansicht kurz und karg blieb, obwohl er sie nicht verschwieg, sondern zur Anerkennung brachte. Die Sakramente sind nicht leere Zeichen (tesserae), heißt es hier; ohne Christus wären sie leere Larven (larvae inanes), sie stellen dar und sind Siegel der göttlichen Verheißung, nämlich unserer Einheit mit Christus, unserer Einverleibung in seinen Leib. Die göttlichen Siegel sind wahrhaft und geben, was sie verheißen. Wir unterscheiden Zeichen und Bezeichnetes, aber trennen Beides nicht (These 5. 6. 9); die Elemente sind organa für die Handlung (actio) Christi durch den heiligen Geist. Aber nie ist es die Kraft der Elemente, wodurch wir Christi theilhaft werden (These 16). Obwohl nur an den Erwählten die Kraft der Sakramente wirksam wird, so ist doch daran nicht ein Mangel an der Wahrheit des Sakraments (veritas sacramenti), an dem Gnadenwillen, jedem Empfänglichen den Segen zu geben, schuld, sondern der Mangel an Glauben, denn dieser ist der Mund, der für den sich darbietenden Segen, den spiritualen Genuß Christi empfänglich ist. Obwohl aber also die Ungläubigen den Segen von Christi Leib und Blut nicht empfangen, so ist es doch die sakramentliche Darbietung für alle Empfänglichen, nicht aber die Stärke des Glaubens, auf der die Gewißheit der Gegenwart Christi beruht. Eine lokale Gegenwart Christi findet nicht statt, Christus ist im Himmel, begrenzt nach seiner Menschheit, folglich muß, wer deren Selbstmittheilung empfangen will, in den Himmel im Glauben durch den heiligen Geist erhoben werden. So speiset Christus unsere Seelen mittelst der Kraft des heiligen Geistes durch den Genuß seines Leibes und Blutes (carnis suae et sanguinis potione spiritus sancti virtute). Nur will er dabei Christus nicht leidentlich als alimentum denken, sondern Alles unter den Gesichtspunkt der mittheilenden That Christi gestellt halten, daher leugnet er, daß eine Vermischung oder Uebergießung der Substanz (aliqua substantiae commixtio seu transfusio) Statt finde, und will nur, daß wir aus Christi Fleisch und Blut, die Einmal geopfert sind, Leben ziehen. Doch will er auch jetzt nicht bloß Sündenvergebung oder Wirkungen des heiligen

Geistes als Inhalt des Segens denken, sondern auch einen wirklichen Antheil an Christi gottmenschlichem Wesen als einem Princip der Kraft (des vigor) und der Aktivität, was er weiterhin auch für die Auferstehung unseres Leibes benützte. In diesem Punkt, wornach die Gemeinschaft mit Christi Gottmenschheit als ein selbstständiges Gut erscheint, folgten ihm die Züricher nur mit unsicherem zögerndem Schritt, wie auch die Mehrdeutigkeit der von ihnen angenommenen Formel zeigt. Sie blieben, hierin mit Luthern zusammenstimmend, dabei, als Segen des heiligen Abendmahls besonders die Sündenvergebung anzuerkennen, nur daß auch sie als sakramentliches Pfand derselben die äußeren Zeichen, nicht aber einen Empfang von Christi Leib und Blut ansahen.

Calvin hatte erwartet, daß die Gewinnung der Züricher für seine reichere Ansicht in Deutschland Freude machen müsse, wie denn Luthern die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und ihre Darbietung die Hauptsache gewesen war. Calvin hatte in den Consensus auch die Ausdrücke der Aug. von 1540, die damals allgemein nur als eine neue verbesserte Ausgabe galt und officiell in der lutherischen Kirche gebraucht wurde, aufgenommen als Brücke zur Herstellung des Friedensstandes unter den beiden evangelischen Abtheilungen. Auch manche Deutsche, zumal in Straßburg und Wittenberg, theilten Calvins Hoffnung. Allein er täuschte sich sehr. Joachim Westphal in Hamburg,[1] derselbe, der die evangelischen Flüchtlinge, die der blutigen Maria in England unter Johann Lasco entronnen waren, so

[1] Joach. Westphali Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de Coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta. 1552. Auch den Calvin nennt er einen Sacramentirer. Dann: Recta fides de Coena Dom. 1553. Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Dom., mit einer Confutatio Sacramentariorum. 1555. Fides D. Cyrilli Ep. Alex. de praesentia corporis etc. 1555. Calvin antwortete erst den 28. November 1554, mit seinem Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de Sacramentis, zur Rechtfertigung der formula consensionis in der Schweiz, stolz und geringschätzend, worauf ihm Westphals Adversus Sacramentarii cujusdam falsam criminationem justa defensio, 1555 antwortete. Calvin setzte ihm seine Secunda defensio adv. Westphali calumnias 1556 entgegen. Calvin. tractat. theolog. S. 659—685. Auch Joh. a Lasco, Bullinger und Beza schrieben gegen Westphal. Zuletzt gab Calvin seine Ultima admonitio ad Joach. Westphalum 1557 heraus. Dieser antwortete wieder mehrfach und ihm schlossen sich Brenz, Andreä, Timann, E. Schnepf, Er. Alber, Heshus u. A. an. Vgl. Jo. Georg. Walchii Bibliothec. theolog. selecta T. II, 428 Jen. 1758. Stähelin, J. Calvin II, 122. 208 ff.

unbarmherzig zu behandeln, Hamburg und anderen Städten den nur zu wirksamen Rath gab,[1] griff von 1552 ab aufs heftigste Calvin und den Consensus Tigurinus in mehreren Streitschriften an. Er will, das Brod sei substantialiter der Leib Christi, dieser sei allenthalben, aber unräumlich (extra locum). Von den Schweizern, namentlich aber auch von Calvin, redet er als Ketzern, von diabolischen Blasphemien, gottloser Schriftverleugnung und Umsturz aller Heiligthümer.[2] Calvin antwortete lange nicht auf die wiederholten Angriffe, erst Ende d. J. 1554 als er hörte, daß Westphal damit umgehe in den niederdeutschen Städten Unterschriften zu sammeln, welche einen consensus der sächsischen Kirchen dem schweizerischen entgegenstellen sollten,[3] schrieb er, nicht angriffsweise gegen die lutherische Kirche, sondern um Mißverständnissen noch möglichst zuvorzukommen, seine Erläuterung des Consensus Tigurinus, den Hauptcantonen gewidmet, in der er das Positive im Consensus Tigurinus, das Westphal ignorirt oder umgedeutet hatte, weiter ausführte. Da aber dieß Wort nicht Frieden schaffte, so ließ Calvin seine zwei weiteren Schriften gegen Westphal und 1561 eine gegen Tileman Heshus folgen.[4]

Calvin kann den Westphal fragen, ob er denn bei diesem Consens seine Ansicht, mit der er, wie er selbst bekenne, sonst bei den Lutheranern in Gunst gestanden, verändert habe, d. h. ob nicht die Schweizer sich seiner

[1] Die Apologie Westphals von Mönckeberg (Joach. Westphal und Joh. Calvin 1855) erreicht ihr Ziel nicht. Westphal wird zum Selbstankläger in der Vorrede zu der Collectanea aus Augustin, rühmt die That der Unbarmherz'gkeit als eine gute That, und stellt Nebucadnezar als Vorbild für solche Fälle auf. Sagen sie, sie werden ungehört, ohne Synode verurtheilt, so antwortet er: sie seien auf den heil. Synoden zu Schmalkalden, in Würtemberg, ja schon in Ephesus verdammt.

[2] In der Ep. nuncupatoria z. Fides Cyrilli sagt er S. 13 f.: Nunc (nach Zwingli und Carlstadt) Diabolus denuo (praecipitii foveam) effodere et dilatare pergit per sacramentarios, qui ita ex baptismo et coena Domini faciunt signa, ut rem ipsam omnino tollant. Ex coena auferunt cibum corporis et potum sanguinis Christi, relinquentes solum panem et vinum: adimunt etiam virtutem et efficaciam suam tum coenae Domini, tum baptismo.

[3] Westphal brachte auch 1557 die Confess. fidei de Euchar. sacram. von Seiten der Pastoren vieler niedersächsischen Kirchen zu Stande, als Antwort auf Calvins Secunda defensio.

[4] Vgl. S. 400. Gegen Heshus schrieb Calvin die Schrift: De vera participatione carnis et sanguinis Christi. In den Tractat. th. S. 723—743. Heshus stritt in Heidelberg mit Klebitz über das heilige Abendmahl. Beide wurden abgesetzt, was ein Responsum Melanchthons gut hieß.

und der lutherischen Ansicht genähert hätten? Bekenne doch Westphal selber, daß Calvins Lehre vom Abendmahl in seinen Schriften längst enthalten gewesen sei.[1] Westphal behandle den Consensus, als lehre er im Abendmahl nackte Zeichen, einen theatralischen Pomp. Den Glauben, der Christum empfange, verdächtige er als eine bloße Einbildung, und ebenso das Nehmen des Leibes und Blutes Christi. Aber ob denn auch Christi Wohnen in uns, fragt Calvin, eine bloße Einbildung sei? Wie ernst es ihm ist, ein wirkliches Empfangen von Leib und Blut Christi zu haben, zeigen folgende Ausführungen: Christi Menschheit (caro) ist lebengebend nicht bloß, weil einmal das Heil in ihr erworben ward, sondern weil auch jetzt, indem wir in heiliger Einheit mit Christus zusammenwachsen, eben jener Leib Leben in uns haucht oder kurz, weil wir durch die geheime Kraft des Geistes, die in Christi Leib niedergelegt ist, ein gemeinsames Leben mit ihm haben. Denn aus dem verborgenen Quell der Gottheit ist wunderbar das Leben in Christi Leib eingegossen, um von da in uns überzufließen.[2] Wenn er von spiritualem Genusse rede, so murren Jene, als hebe man den realen Genuß auf. Aber wenn unter dem Realen verstanden werde die der Täuschung oder Einbildung entgegengesetzte Wahrheit, so wolle er auch dieses Wort sich gefallen lassen, denn um den wirklichen Genuß Christi, das bezeuge er, sei es ihm zu thun. Christi Leib sei lebengebend und Keiner auf ihrer Seite leugne seine wirkliche Mittheilung, nur daß sie nicht in fleischlicher Weise stattfinde. Daher lehnt er auch jetzt die physischen Bezeichnungen commixtio carnis, transfusio ab, sofern sie dem pneumatischen Wesen Christi zuwider ihn zu etwas grob Körperlichem und Passivem machen, aber sagt: er gießt der Sonne gleich die lebenzeugende Lebenskraft seines Fleisches in uns über (vivificum carnis suae vigorem in nos transfundit, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur). Im Himmel bleibend steigt er zu uns durch seine Kraft herab, er wirkt von seinem Orte her, aus seines Leibes Substanz Leben in uns hauchend. Das vermittelnde Princip, das uns mit den Kräften des Leibes Christi in Gemeinschaft bringt, ist der

[1] Secunda Defensio S. 659.

[2] Secunda Defensio S. 657. Er fügt bei: nos sibi conjungens non modo vitam nobis instillat, sed unum quoque nobiscum efficitur. S. 650: A carnis suae substantia Christum vitam in nos spirare. Vgl. die zahlreichen Stellen, welche der Amerikaner Dr. Nevyn, früher in Mercersburg (The doctrine of the reform. church on the Lords Supper 1850. S. 3—12) aushebt.

heilige Geist mit seinem geheimen Einfluß, der eine geistige Erhebung im Menschen bewirkt, wie das sursum corda fordert. Denn nur der Glaube kann Christum aufnehmen, wer anders lehrt, der trennt den heiligen Geist von Christus. Nicht daß durch den Unglauben das Sakrament sich änderte, das würde Gott von seiner Creatur abhängig machen,[1] aber nur der Glaube kann den Segen empfangen, der zunächst geistlich ist, obgleich er durch Vermittelung des Glaubens auch leibliche Bedeutung hat. Die Kräfte, welche von Christi Leib ausgehen, scheint er auch als Kraft des heiligen Geistes zu betrachten, der aber von Christus gesandt wird, ja von seiner Menschheit ausgeht, um mit ihm zu verbinden. Diese Verbindung ist ihm eine Erhebung für das Gemüth in den Himmel, wobei man aber nicht an ein ekstatisches Verlassen des Körpers wird zu denken haben.

Westphals lärmende Rührigkeit schlug in Deutschland den Ton des Mißtrauens an, womit man fortan, Melanchthons Schule ausgenommen, Calvin um seiner Verbindung mit den Zürichern willen ansah. Die Hauptsache in diesen Kämpfen war nicht mehr wie bei Luther gegen Zwingli, der Inhalt des heiligen Abendmahles, der bekenntnißmäßig hervortreten muß, sondern die Frage über die geheimnißvolle Art der Verbindung der Gnade oder Christi mit den Elementen, von welcher Nebenfrage weiter sowohl die nach dem Genuß der Ungläubigen als der Ubiquität des Leibes Christi abhängt. Es wurde nun Brauch, Calvin als wesentlich zwinglisch, nur aber als gefährlicher anzusehen, weil er seinen Sinn unter reicher lautenden Formeln listig verstecke, eine historische Ungerechtigkeit, von der auch die Concordienformel nicht frei ist, da sie, zwar ohne Calvin zu nennen, seine Ansicht wesentlich der zwinglischen gleichstellt.

Jedoch fand Calvins mittlerer Standpunkt in Deutschland nicht bloß Widerspruch und Mißverstand, sondern auch bereitwillige Annahme. Melanchthon[2] rieth zum Frieden mit den Reformirten, wie sie sich jetzt bekannten, zum Ablassen von weiteren Subtilitäten nach Sicherung der Hauptsache. Durch Albert Hardenberg wurde in Bremen der reformirte Lehrtypus eine Zeit lang herrschend unter dem Bürgermeister Martin van Buren, und auch nach dem Sturze dieser Männer blieb daselbst das reformirte Element überwiegend. Aehnlich nach mehrfachen wechselnden Schwankungen

[1] A. a. O. S. 656.
[2] Responsum Heidelbergense 1559.

in der Pfalz, in einem Theil von Hessen und in Anhalt. In Deutschland consolidirte sich die reformirte Confession durch den Heidelberger Katechismus von Zacharias Ursinus und Kaspar Olevianus 1563. Ueberhaupt aber stellte sich nun allmählig auch in Deutschland eine noch mehr durch äußere Stellung und geistige Mittel, als durch Zahl bedeutende reformirte Kirche der lutherischen gegenüber, zugleich sich stützend auf eine verhältnißmäßig große Menge gelehrter Anstalten und theologischer Schulen wie Heidelberg, Marburg, Frankfurt a. d. O. u. A. Aber noch folgenreicher ward das gewonnene Einverständniß der Züricher mit Genf für die reformirten Kirchen außer Deutschland. Denn nun zog, nachdem jener Krystallisationspunkt gegeben war, die Macht des calvinischen Geistes die verschiedenen reformirten Kirchen in seine Sphäre, namentlich ging seine Abendmahlslehre in die reformirten Hauptbekenntnisse über.[1] Jene Erfolge des Calvinismus in und außer Deutschland z. B. die in der Pfalz vermehrten aber auch die confessionelle Erbitterung; die im Hintergrund liegende Machtfrage vereitelte zum Voraus jede Wirkung der Friedensgespräche zu Maulbronn 1564 zwischen den Schwaben Brenz und Andreä und den Pfälzern, und in Mömpelgard 1586 zwischen Andreä und Theodor von Beza.

Dritte Abtheilung.

Die reformirte Kirche von Calvins Tod bis zur Dordrechter Synode.

Der Hauptschauplatz der dogmatischen Thätigkeit dieser Zeit wurde in der reformirten Kirche Holland, wo sich zwar eine mildere Prädestinationslehre einheimischer Theologen vergeblich der Bildung und kirchlichen Geltung der belgischen Confession und dem unbedingten Particularismus der Gnade

[1] Conf. Scotica lehrt eine unio cum corpore et sanguine Christi und dadurch einen Genuß des gottmenschlichen Wesens Christi, der mit der Auferstehung in Verbindung gebracht wird. Aehnlich Belg. 35. Gall. 36. 37. Helvet. I, 21. Auch nach dem Heidelberger Katechismus werden wir durch den heiligen Geist mit Christi gebenedeitem Leib in Verbindung gesetzt.

entgegensetzte; wo aber doch schließlich nach Ausscheidung der Arminianer ein gewisser mittlerer Typus, der sich vom Supralapsarianismus entschieden ferne halten will, in der Theologie zur Geltung kam.

In Genf hinterließ Calvin (gest. 1564) eine Schule, die besonders durch das 1559 gestiftete Collegium, dessen Haupt Beza wurde, sich erhielt und vermehrte. Auf Deutschland zwar ist Genfs Einwirkung zunächst eine geringere wesen. Hier war eine einheimische mit Melanchthon befreundete reformirte Theologie milderer Art, deren Häupter aber, zerstreut an verschiedenen Punkten und verschiedenen Einwirkungen ausgesetzt, nicht die Einheit einer zusammengeschlossenen Richtung erreichten wie die Lutheraner. Um so tiefer eingreifend war Calvins Einfluß auf England und besonders durch John Knox auf Schottland. Am unmittelbarsten wirkte die Genfer theologische Schule, an der neben Beza Lambert Daneau, Ant. Chandieu (Sadeel) u. A. wirkten, auf Frankreich, bis durch die Verfolgungen daselbst, die in der Bartholomäusnacht 1572 zu ihrer Spitze kamen, eine große Unterbrechung eintrat. Die Kraft der französischen Reformirten war jetzt auf eine Zeit lang gebrochen und zersprengt, ihre bedeutenderen Lehrer zogen ins Ausland, namentlich an die holländischen Universitäten, welche im Zusammenhang mit der großartigen bürgerlichen und staatlichen Entwicklung Hollands bald zu einer wunderbaren Blüthe gelangen sollten. Durch den Einfluß jener Einwanderungen (z. B. zwanzig französische Doctoren der Theologie waren zugleich in Holland) geschah es, daß der Faden der landwüchsigen Reformation Hollands, die sich an die Brüder des gemeinsamen Lebens und ihre Schulen, an Thomas a Kempis und Johann Wessel angeschlossen, auch durch lutherische Einflüsse gestärkt hatte, übermocht wurde, doch nicht ohne hartnäckigen Widerstand, in welchem am Ende auch politische Faktoren mit entschieden. Der lange Kampf, in welchem das kleine Holland mit Philipp II. rang, forderte die äußerste Anspannung der Kräfte von Seiten des holländischen Protestantismus, um sich vor dem sicheren Untergang zu bewahren. Zu dieser äußersten Anspannung stimmte nun eine Denkweise, die zwar vor Gottes Majestät den Menschen in Demuth niederwirft, aber auch einen Geist der Unabhängigkeit und Furchtlosigkeit vor Menschen pflanzt, welcher, ruhend auf dem Rathschluß der Erwählung, vor keiner Gefahr zurückbebt. Die calvinische Denkweise, indem sie die Majestät und Ehre Gottes als Panier aufwirft, der sich der Mensch als williges Mittel stellt, hat seinen treuen Anhängern einen siegesgewissen

muthigen Sinn, einen Märtyrergeist und eine unbesiegbare Tapferkeit eingehaucht, Tugenden, denen der Calvinismus einen guten Theil seiner erobernden Kraft verdankte und die ihn zum Kriegsheer des Protestantismus organisirten. Jene politischen Drangsale also dienten, den Geist des holländischen Volkes für die strengere calvinische Lehre empfänglich zu machen, und der zunächst als Privatschrift von Guido de Vres 1562 verfaßten belgischen Confession Eingang zu verschaffen, die zwar nicht supralapsarisch[1] aber sonst streng prädestinatianisch lautet. Sie hatte aber doch stets auch ihre Gegner, die sich theils durch Zuzug aus Deutschland, theils besonders durch das verwandte Ostfriesland stärkten, wo Joh. a Lasco einem milderen Typus Eingang verschafft hatte.[2] Die Vertreter einer nur bedingten Prädestinationslehre waren Clemens Martenson um 1554, später Cornheert und Arnold Cornelii gegen Martin Lydius in Amsterdam. Jene forderten mit ihren zahlreichen Freunden in Utrecht, Holland, Friesland 1586 eine Revision der gleichsam aufgedrungenen belgischen Confession, während die Gegner die jährliche Unterschrift derselben und des Heidelberger Katechismus verlangten.

Zum ernsten Kampfe kam der Zwiespalt aber erst durch Jakob Arminius in Amsterdam. Ein talentvoller klarer Kopf und Schüler Beza's hatte er Anfangs im Auftrag der calvinischen Partei sich an die Widerlegung Cornheerts gemacht, war aber, je länger er sich mit dem Gegenstande beschäftigte, desto mehr von Calvin abgeführt worden. Bei seinem Amtsantritt 1602 als Professor in Leyden stellte sich ihm Franz Gomarus und bald auch Bogermann öffentlich entgegen. Er wollte die Erwählung vom Glauben abhängig machen, während sie die absolute Prädestination als die Glaubensregel, nach der die ganze Schrift zu interpretiren sei, geltend machen wollten. Das fand Arminius papistisch, und bestand darauf, daß die h. Schrift allein entscheide, nicht aber schon vor der Schrift eine Wahrheit uns feststehe. Er selbst freilich war dabei in einer Täuschung befangen, denn setzten seine Gegner dem Formalprincip als materiales die Lehre von einem unbedingten göttlichen Rathschluß voraus, so brachte er die Voraussetzung der menschlichen Freiheit an die Schrift heran. Die strengen Calvinisten fürchteten, für ihre Kirche ohne die Prädestinationslehre das zusammenhaltende Princip zu verlieren, ähnlich wie die Recht-

[1] Belg. Artic XIII. XVI.
[2] Petrus Bartels: Joh. a Lasco. 1860.

fertigungslehre in der lutherischen Kirche das zusammenhaltende Band für alle Lehren ist.

Die Stellung der beiden Parteien nun war in letzter Beziehung diese, daß die Einen die Majestät und Ehre Gottes auf Kosten des Menschen geltend machten, der ihnen nicht als Selbstzweck erscheint, sondern nur als Mittel der Ehre Gottes, während Arminius und die Seinen das Wohlsein des Menschen als obersten Zweck aufstellen, aber damit Gott nur zum Mittel des Menschen machen. Die Ersteren wollten freilich nicht den Menschen vernichten und werthlos machen, denn wenn der Mensch Mittel für Gottes Ehre ist, so wird doch eigentlich durch den Menschen etwas für Gott gewonnen. So bedeutet der Mensch etwas für Gott, zumal der Calvinismus fordert, daß der Mensch es sich zur Aufgabe mache, in Selbsthingabe und Opferung an Gott sich zu seinem Mittel zu machen. Ja von hier aus könnte man versucht sein zu sagen: Wenn doch das Ethische, das sich Andere zum Zwecke setzt, das Höchste ist, so verlege der Calvinismus dieses Höchste, das Ethische von Gottes Seite auf die des Menschen (wie der Arminianismus ausschließlich auf Gottes Seite), da nach den Calvinisten Gott Alles nur propter se soll gemacht haben, wenn nicht andererseits doch zu bekennen wäre, daß dieses propter se nicht im egoistischen Sinne genommen werden will, sondern die Offenbarung der Misericordia Gottes doch auch zu seinem Zwecke gehört, welche — was allerdings nicht entwickelt ist — den Menschen, wenigstens einen Theil der Menschheit, als ihren Zweck einschließt.

Der Arminianismus seinerseits denkt nun freilich den Menschen als Zweck, aber unbekümmert darum, ob ihm nicht Gott zum bloßen Mittel der Menschen werde, ja der Mensch dadurch des Höchsten, der uneigennützigen Liebe zu Gott als seinem Zweck beraubt sei. Gleichwohl hängt er mit dem Calvinismus insofern noch wesentlich zusammen, als auch er, um Gottes höchste Majestät zu bewahren, auf die oberste Machtvollkommenheit Gottes ein einseitiges Gewicht legt. Ja, an diesem Punct überspannt er noch den Calvinismus, denn, was dieser nicht will (s. o. S. 388. 393), er will die freie göttliche Machtvollkommenheit auch an kein Gesetz in Gott gebunden wissen, so daß selbst das Ethische eine nur zufällige Stellung erhält. Nicht weil etwas gut ist in sich, will es Gott nach Arminius, sondern das ist das Gute, was Gott faktisch will und gebietet. Die Positivität ist Erkenntnißquelle des Guten. Der Mensch ist nicht als gottebenbildlich in dem Sinne anerkannt,

daß er wesentlich für dasselbe Gute, das Gott **ist**, bestimmt wäre, sondern für das, was Gott **will**, aber auch nicht wollen könnte. Scheint so das Ethische überhaupt, die Güte wie die Gerechtigkeit Gottes unter die Macht gestellt und ihr gegenüber eigentlich zufällig, so trifft das unter den ethischen Eigenschaften Gottes doch am meisten nur Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, denn daß der Mensch und sein Wohlsein für Gottes Güte der Zweck sein müsse, bleibt dem Arminianismus über allen Zweifel erhaben. Der Mensch sei bestimmt für die Glückseligkeit und darauf ziele Gottes Wille und Regiment. So war nicht mehr Gottes Ehre, sondern des Menschen Herrlichkeit oberstes Princip. Hiegegen reagirte der Calvinismus mit Heftigkeit und gutem Recht, denn diese Theorie entband durch Verflüchtigung der Idee eines obersten in sich Guten und Verpflichtenden die Subjectivitäten, welche der Calvinismus durch das Princip der Ehre Gottes band und zusammenhielt. Dazu kommt, daß der arminianische Zweck Gottes, „das Wohlsein der Welt," einen eudämonistischen Beigeschmack nicht verleugnet, also die Liebe Gottes, die er festhalten möchte, ihm zu einer unethischen Güte wird, wovon der Grund eben in der Vernachlässigung des Rechtes des objectiven an sich Guten und Heiligen in dem Willen Gottes wie des Menschen, d. h. in der Zurückstellung der Idee der göttlichen Gerechtigkeit liegt. Nicht das Ethische in der Welt ist nach dem Arminianismus für Gott das höchste Ziel der Welt, sondern das Gute erhält bloß die Stellung eines zweckdienlichen Mittels für die Glückseligkeit. Es hätte in Gott Nichts gehindert, auch andere Sittengebote zu geben, wenn dadurch das Wohlsein erreichbar wäre; nun aber Gott sie gegeben, sind sie verpflichtend. Nicht einmal im Menschen ist die nothwendige Zusammenordnung des Wohlseins mit dem Sittlichen, die wesentliche Bestimmung seiner Natur für das Letztere beachtet, sondern nur die Verpflichtung zu dem, was Gott nun einmal positiv als das Gute aufgestellt hat. So ist die Macht und das ethische Wesen Gottes nicht in einander gebildet; als das höchste Gut hat der Arminianismus sich gewöhnt das Gemeinwohl zu betrachten, was mit seiner Richtung auf das Gebiet des Politischen und Gesetzlichen zusammenhängen dürfte.

Der Arminianismus hatte, besonders im Seminar zu Amsterdam, eine *διαδοχή* namhafter Theologen. Nach Arminius folgte **Simon Episkopius** (gest. 1643), Verfasser der Institutio relig. christ., dann folgten **Stephanus Curcelläus** gest. 1659, **Arnold Pölenburg** gest. 1666,

und Pontanus gest. 1698. Im 18. Jahrh. hoben sie sich fast noch mehr durch Philipp v. Limborch, gest. 1711, Adrian van Cattenburgh bis nach 1730, Jean Leclerc (Clericus) geb. 1657 in Genf, gest. 1736, Wetstein, gest. 1754. Neben Episkopius wirkte wesentlich in demselben Geist Hugo Grotius. Durch seinen Gegensatz gegen den Prädestinatianismus hat der Arminianismus zwar eine gewisse Aehnlichkeit mit der lutherischen Lehre, wie sich dieselbe im 17. Jahrh. immer mehr gestaltete, aber doch ist die Aehnlichkeit mehr nur eine oberflächliche. Der Gottesbegriff beider ist innerlich verschieden. In dem Arminianismus fehlt nicht bloß alle Mystik, sondern auch die Innigkeit des religiösen Geistes, und die Erkenntniß, daß das höchste Gut in der Gottesgemeinschaft und dem göttlichen Leben liegt. Der Subjectivität zugewendet sieht er die Freiheit nur gesichert in einer Beschränkung des göttlichen Einflusses oder darin, daß der Mensch sich selbst, allerdings unter Normirung durch die göttlichen Gebote, übergeben sei. Es ist mit einem Wort der Erasmische Freiheitsbegriff, der im Wesentlichen in ihm wieder auftaucht. War nun wie gezeigt in dem Calvinismus das evangelische Materialprincip festgehalten, (indem die Erwählung in Christo zum Glauben und zur Seligkeit gleichsam nur der ewige, in das göttliche Forum gerückte Justificationsakt Gottes für die welche des Heiles theilhaft werden, ist): so tritt dagegen in dem Arminianismus überhaupt das evangelische Materialprincip mit seiner zusammenhaltenden Kraft zurück, ebenso das Testimonium spiritus sancti. Die sonach nicht mehr innerlich gebundene Freiheit oder Subjectivität beginnt sich nun zu emancipiren und nur noch eine äußere Schranke an dem formalen Princip oder der h. Schrift, die eine Art gesetzliche Stellung erhält, anzuerkennen. Aus dem Glauben wird statt der lebendigen Gottesgemeinschaft und des damit gegebenen Heilsbesitzes ein Annehmen der Lehren und Gebote der positiven Offenbarung, und die Subjectivität schickt sich an, durch Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, die sie über sich nimmt, den verlorenen Beweis des Geistes und der Kraft zu ersetzen, wodurch unbewußt die Vernunft mit ihren historischen oder anderweiten Beweismitteln und die durch sie bewirkte fides humana in die Stelle der fides divina einrückt. Der Arminianismus hat hienach durch seine Lehre vom liberum arbitrium in die Lehre vom Heil und dessen Aneignung etwas Pelagianisirendes eindringen lassen, und die Heiligung in die Stelle der Justificatio selbst hereingezogen, was allerdings nur

schrittweise geschah. Ja er hat im weiteren Verlauf demgemäß auch die objective Grundlage der Rechtfertigung, die Lehre von Gott, der Dreieinigkeit, der Person Christi und der Versöhnung umgestaltet. Betrachten wir diese Punkte im Einzelnen. [1]

Er will im Gegensatz gegen alle göttliche Autorität der Kirche und Tradition nur durch die h. Schrift gebunden sein, und insofern stellt die sich rascher entwickelnde reformirte Kirche in dem Arminianismus einen Vorgänger des biblischen Supernaturalismus auf, der in der lutherischen Kirche erst im 18. Jahrh. erscheint. Aber es zeigte sich bei ihm, daß wenn nicht das relativ selbstständige Materialprincip durch die in ihm beschlossene lebendige Heilsbedürftigkeit eine Bürgschaft für den rechten Sinn und Geist giebt, mit welchem schon an die h. Schrift heranzutreten ist, die Exegese ihre Sicherheit verliert, indem die nicht innerlich durch den christlichen Geist gebundene und befreite Subjectivität leicht sowohl in die Schrift hineinlesen kann, was sie sucht, als aus ihr hinwegdeuten, was ihr nicht zusagt, also eine Selbsttäuschung über die Einheit mit der h. Schrift unter dem Titel der Selbstauslegung möglich ist. Daß die Schrift alles allein zu beglaubigen habe, ist die Voraussetzung des Arminianismus; aber da er die Schrift nicht auf die Autorität der Kirche gründen will und ihr Anspruch auf Geltung doch nicht als Axiom für Alle von selbst feststeht, so legt er einen Unterbau an, der das Schriftprincip stützen und beglaubigen soll. Aber so ist wie gesagt in letzter Beziehung doch nicht die Schrift, sondern die beweisende Vernunft das Alles Beglaubigende. Zu dem Ende hat schon Hugo Grotius, noch mehr innerlich als äußerlich den Arminianern zugehörig, in seiner Schrift De veritate religionis christianae eine Art Apologetik für das Formalprincip erbaut, und ähnlich Episkopius. [2] Es sei der Argwohn gegen die neutestamentlichen Männer, daß sie die Wahrheit nicht hätten mittheilen wollen, wie sie es konnten, nicht erlaubt. Also sei wahr was sie sagen von den Wundern, der Auferstehung Christi u. s. f., und der göttliche Ursprung der christlichen Religion, den ihr Stifter behaupte, anzuerkennen. Dem empirischen, historischen Beweis versucht schon Arminius eine philosophische Grundlegung beizufügen, wie überhaupt philosophische Studien von den

[1] Vgl. Schneckenburger, Lehrbegr. der kl. prot. Kirchenpart. 1863. S. 2—26.
[2] Episcopii Institut. L. IV, sect. 1.

Arminianern eifrig empfohlen wurden.[1] Aber dieselbe Vernunft, welche die Idee des Glaubens so alterirte, daß sie ihn anzudemonstriren suchte, führte dann auch entleerend das große Wort in der Exegese. Der Aufwand, den ihre Apologetik mit Wundern, Inspiration u. s. w. macht, steht außer Verhältniß zu dem Zweck, dem er als Mittel dienen soll, zu dem Inhalt, der in der h. Schrift gefunden wird. Alle tieferen Begriffe derselben werden nämlich verflacht, die Wiedergeburt wird zur Anregung der sittlichen Kräfte durch Lehre und Beispiel, die Wirksamkeit des h. Geistes ist nöthig, aber nicht der h. Geist als wohnend, wirkend und schaffend im Menschen, sondern seine Assistenz, was auch auf die Inspiration der heiligen Männer angewandt wird. Die dunkleren Stellen seien zu übergehen, die helleren entscheiden, dunkel aber sind alle, die eine mehrfache Erklärung zulassen; sie alle enthalten auch Nichts zum Heil Nothwendiges. So sichern sie sich gegen Widerlegung aus der Schrift, verrathen aber auch, daß es mehr eine Verstimmung gegen die Kirchenlehre ist, wenn sie der heiligen Schrift, die ihnen gegen sie als Operationsbasis dient, ohne das materiale Princip eine so ausgezeichnete Stellung zuweisen, als die wahre Ehrfurcht vor ihr, und die Lust, in ihrem Elemente zu leben und zu weben. Und doch bringen auch sie neben der Lehre vom liberum arbitrium noch als leitendes Princip (gleichsam als Surrogat des materialen Princips), wornach sie die heilige Schrift erklären, den Grundsatz der practischen Brauchbarkeit und des Wohlseins der Welt heran. Unter diesem Titel wurde den sogenannten Geheimnissen, die freilich noch großentheils von den Evangelischen mehr nur als Lehrerbe ohne Assimilation an die neue Glaubenserkenntniß fortgepflanzt waren, der Lebensnerv durchschnitten, und besonders hat es Sim. Episkopius weit darin getrieben, die practische Gleichgültigkeit auch der vornehmsten Dogmen z. B. von Christi Gottmenschheit zu behaupten.

Werfen wir einen Blick auf die einzelnen dogmatischen Hauptpunkte selbst. Erstens auf die Gotteslehre. Die zwei Sätze, welche in dem wahren Begriff von der Liebe geeinigt sind, nämlich die gerechte Selbstbehauptung und die Selbstmittheilung, oder: daß Gott Selbstzweck ist, gleichwohl aber auch der Mensch, indem er Zweck Gottes selber ist und zwar als heiliges, ihn wiederliebendes, ihn sich wieder zum Zweck setzendes

[1] J. Arminii Opera. De certitudine theologica S. 56.

Ebenbild, vertheilten sich, wie wir sahen, an die beiden Parteien Hollands so, daß die strengen Calvinisten sich an den ersteren Satz hielten, die Arminianer nur an den zweiten. Aber wie der alte Calvinismus darin eine größere religiöse Intensität zeigt, freilich auf Kosten des Ethischen, dem der Arminianismus eben so einseitig mit einem stark weltlichen Zuge sich zuwendet: so kann als arminianische Gemeinlehre angesehen werden, daß das Ethische, das von den Orthodoxen doch zu Gottes Wesen gerechnet wurde, von den Arminianern nur in sein Thun oder in seinen Willen verlegt war. Die Gerechtigkeit sieht die Orthodoxie als unveränderlich und in Gottes Wesen ewig begründet an, wie z. B. Maresius zur Begründung der Nothwendigkeit der Versühnung ausführt. Die Arminianer verwandeln Gottes Zorn gegen das Böse in eine von der göttlichen Weisheit vorgeschriebene Art der Gütigkeit, was für die Versöhnungslehre verhängnißvoll werden mußte. Das führt Conrad Vorstius in Steinfurt (1610) noch viel umfassender aus. Dem Arminianismus verwandt sucht er die calvinische Weltanschauung von der Gotteslehre aus zu stürzen.[1] Um dem Gottesbegriff mehr Lebendigkeit zuzuführen, geht dieser scharfsinnige Denker, der auch richtige Ahnungen ausspricht, dazu fort, nicht nur Gottes Thun auch in Raum und Zeit eintreten zu lassen, sondern ihn auch in seinem Sein zu beschränken und zu verendlichen, Raum und Zeit wie als ewige Urmächte auch über Gott zu setzen, die ihn binden.[2]

Ebenso modificirt der Arminianismus die Trinitätslehre. Arminius will sie nicht ändern, noch ausdrücklich Subordination für den Sohn behaupten. Aber während Calvin gelehrt hatte, der Sohn, obwohl als Sohn gezeugt vom Vater, habe als Gott Aseität, sagt Arminius, er sei in beiderlei Hinsicht aus dem Vater, also nicht a se ipso, er habe mit dem heiligen Geist nur ein mitgetheiltes göttliches Wesen, nicht *αὐτοθεότης*. Die Subordination, die hierin liegt, führten Simon Episkopius und Philipp von Limborch noch entschiedener durch, ähnlich auch Vorstius, während Clericus

[1] Conr. Vorstius de Deo. Vgl. Meine Abh. über die Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. für deutsche Theol. 1857. S. 478 ff.

[2] Gott ist dem Vorstius nicht infinitus, immensus; es ist in ihm eine diversitas, auch ein accidens, contingens, wohin er Freude, Zorn, Betrübniß rechnet. Auch nicht einmal das Ethische ist ihm unveränderlich in Gott. Vgl. The Works of John Howe III, 216 ff.: „the living temple."

unter dem Namen Liberius a St. Amore sabellianische (später arianisirende) Ansichten hegte.

Besonders hat sich aber die arminianische Versöhnungslehre einen gewissen Namen erworben. Ihre Hauptvertreter sind neben Arminius Hugo Grotius, Episkopius, Limborch und Curcelläus.[1] Arminius leugnet die Unendlichkeit der zu versöhnenden Schuld. Die Sünde verletze nicht Gott, sondern nur ein Gebot Gottes, das, wie wir sahen, ihm mit Gottes Wesen selbst in zufälligem Zusammenhang steht. Doch läßt er neben Gottes Barmherzigkeit die Unbeugsamkeit der Gerechtigkeit und den Haß gegen das Böse bestehen, und die Leugnung der Unendlichkeit der Schuld soll desto sicherer der Barmherzigkeit Gottes das Uebergewicht geben und die Versöhnung erleichtern, welche von Gottes Weisheit durch die Genugthuung der Menschheit Christi für sich bewirkt wurde. Wenn er dabei im Unklaren läßt, in welchem Sinn von einer Unbeugsamkeit der Gerechtigkeit (inflexibilitas) könne die Rede sein, da doch die Sünde nicht unendliche Bedeutung habe, so erklärt sich darüber Episkopius, auf die oberste Machtvollkommenheit Gottes zurückgehend. Als αὐτοκράτωρ hätte Gott verzeihen und strafen können wie er wollte, denn er ist Niemanden verpflichtet. Seine Ehre besteht in seiner freien Macht. Es ist keine Nothwendigkeit sei es der Verzeihung oder der Strafe in ihm begründet. Da aber in Gott ein Zug zur Barmherzigkeit und zur Gerechtigkeit ist, und da er nun einmal ein Gebot mit Strafsanction gegeben hatte, dessen Entkräftung mit seiner Wahrhaftigkeit nicht bestände, so hat er beiden Rücksichten einigermaßen genug gethan durch ein Temperamentum d. i. ein begütigendes Opfer (sacrificium propitiatorium), das er weder zu geben noch anzunehmen brauchte, das er aber ansieht, als wäre ihm ein Preis bezahlt. Das Opfer der Schmerzen Christi zeigt, daß Gott der Sünde keinen Freipaß (liberum commeatum) giebt, sondern unter der Bedingung der Besserung verzeiht.

Dem stellt aber Hugo Grotius, zur Subjectivität bestimmter umwendend, entgegen: um Gottes Ehre handele es sich im ganzen Versöhnungswerk nicht. Der Gesichtspunkt der verletzten Ehre würde Gott dem Menschen

[1] Hugo Grotius Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi gegen die Socinianer. Aehnlich schon Arminius de Sacerdot. Vgl. Episcopius Instit. IV, 3. 11. S. 407. 423. Limborch Theologia Christ. L. III, 18—23. S. 250—269. Curcellaeus Religionis christianae instit. IV, 19, 15.

als gleiche Partei (pars offensa) gegenüber stellen. Die beleidigte Partei habe aber nicht das Recht zu strafen, sondern nur ein Höherer, der nicht Partei sei. Ebensowenig könne das Strafrecht aus Gottes oberstem Herrscherrecht (absolutum dominium) abgeleitet werden, denn da wäre es ein Recht um der eigenen Majestät, also um seinetwillen, vielmehr aber existire ein Strafrecht nicht um des Strafenden, sondern um der Gesellschaft willen. Die wesentliche Gerechtigkeit als nothwendiges heiliges Gut scheidet er von Gott aus, und so bleibt ihm nur eine empirische Begründung der Strafe übrig. Sie hat zum Zweck das allgemeine Beste, das Gemeinwohl, die Erhaltung der guten Ordnung. Als höchster Weltregent (summus Rector) darf Gott das Böse nicht ungestraft lassen, noch nach Willkür verzeihen. Andererseits würde aber der Vollzug der Strafe den Untergang bringen. Wie ist nun Hülfe möglich? Dadurch, sagt er, daß es auch von Gesetzen eine dispensatio oder einen Nachlaß (relaxatio) giebt, ohne daß sie darum ungültig würden. Zu dem Ende bestimmt er den Begriff des Gesetzes dahin, daß er das den Stammeltern gegebene Gesetz als ein positives (d. h. zufälliges) bezeichnet, positive Gesetze aber und namentlich die damit verbundenen Strafsanctionen seien immer relaxabel, können modifizirt oder auch suspendirt werden. Das Gesetz sei nicht etwas Innerliches in Gott, oder gar Gottes Wille selbst, sondern nur eine gewisse Aeußerung seines Willens, folglich werde Gottes Wesen nicht verändert mit dem Gesetz; dieses ist für Gott nur ein zufälliges. Als höchste Machtvollkommenheit kann er das Böse strafen oder nicht strafen, denn er kann das Gesetz relaxiren. Das Gemeinwohl entscheidet darüber, was er thut. Damit ist freilich die Schwierigkeit nur in eine andere Formel gebracht, denn das Gemeinwohl fordert einerseits die Strafsanction, mithin auch die Strafe, denn die Relaxation schwächt immer die Autorität des Gesetzes, während die Strafe sie bewahrt; und das Gemeinwohl fordert anderseits Erlassung der Strafe, weil deren Vollziehung der Welt den Untergang brächte. Hier hat nun aber, fährt Grotius fort, die göttliche Regentenweisheit (prudentia rectoria) einen Ausweg durch Christus gefunden. Zwar hat Christus nicht die Versöhnung erworben. Strafe war ja an sich und von Gottes wegen nicht nöthig. Eben so wenig hat Christus bewirkt, daß Gott die Vergebung schuldig würde, wohl aber ist Christus, da Gott im Interesse des Gemeinwohls nicht ohne ein hervorragendes Exempel (non sine insigni exemplo) die Strafe erlassen konnte,

zum Strafbeispiel gemacht, welches die Verwerflichkeit der Sünde uns vor Augen stellt und also mit der Vergebung den Eindruck von der Strafbarkeit der Sünde verbindet, so daß das Gemeinwohl auch nicht durch Erschütterung der Autorität des Gesetzes erkauft ward. Damit findet eine Compensation statt. Denn zwar nicht Dasselbe erhält das Gesetz was es drohte, die Genugthuung durch die Strafe an dem Sünder; aber das Nächste an dem Gleichen (idem) ist das Ebensoviel (tantundem). Freilich trifft so die Strafe den Unschuldigen, während dem Schuldigen vergeben wird, und Socinus verlangt daher, es müßte da eine Verbindung zwischen dem Schuldigen und dem Gestraften stattfinden. Allein in der That finde diese statt, denn Christus sei uns nicht bloß blutsverwandt, sondern noch eine weit andere höhere Gemeinschaft zwischen ihm und uns sei vorherbestimmt. Denn er war von Gott bezeichnet zum Haupt des Leibes', dessen Glieder wir sein sollten. Die Uebertragbarkeit unserer Strafen auf ihn und seiner Strafen auf uns ruhe daher nicht bloß auf der leiblichen Verbindung, sondern auch auf dem mystischen Bande zwischen uns und dem Herrn, wie eine ähnliche auch zwischen einem Volk und seinem König bestehe. Diese Theorie, welche bei Curcelläus u. A. die Rechtsidee immer mehr beschränkte und an die Stelle des ewigen Gesetzes die Idee eines wechselnden Bundes, dieses Mittleren zwischen reinem Recht und zwischen Willkür brachte, wollte dem Socinianismus entgegentreten, aber bildet nur eine zu ihm führende Zwischenstufe, zumal nicht blos in Gott das liberum arbitrium die oberste Stellung wie bei Socin hat, sondern auch das menschliche liberum arbitrium in dem Arminianismus eine bedeutende Stelle einnimmt, in dem natürlichen Verderben nicht eigentliche Sünde und Schuld gesehen, die Wiedergeburt aber in Besserung und die Mittheilung des heiligen Geistes in Assistenz desselben verwandelt wird.

Nachdem die Dordrechter Generalsynode, welche ein ökumenisches reformirtes Concil sein sollte, bei der aber nur wenige Remonstranten und ohne Stimmrecht zugelassen wurden, in 154 Sitzungen vom 13. Nov. 1618 bis zum 9. Mai 1619 den arminianischen Streit verhandelt hatte, fiel die Entscheidung gänzlich gegen die Arminianer aus. Vertreten waren außer England, Frankreich, Genf und der deutschen Schweiz: Hessen, Nassau, Pfalz, Ostfriesland und Bremen. Die Dordrechter lehren vorsichtiger als Calvin und besonders Beza, nämlich infralapsarisch: Adam war vollkommen rein und heilig geschaffen, aber durch des Teufels Antrieb und

seinen eigenen Willen von Gott abfallend beraubte er sich selbst jener herrlichen Gaben. In Adam haben aber Alle gesündigt und sind des ewigen Zorns schuldig geworden. Gott wäre nicht ungerecht, wenn er Alle untergehen ließe, aber nach seinem allerfreiesten Wohlgefallen hat er aus reiner Gnade aus dem ganzen Menschengeschlecht eine bestimmte Zahl zum Heil in Christo erwählt, ihn den Erwählten zum Haupt bestimmt, und ihnen Berufung, Rechtfertigung und Beharrlichkeit mit dem heiligen Geist verordnet. Andere dagegen hat er übergangen und sie ihrer Bosheit und Hartnäckigkeit überlassen. Die bewirkende Ursache ihres Verderbens ist aber nicht Gott, sondern die eigene Schuld. Uebergangen werden sie auch nicht deßhalb, weil etwa die Heilskraft des Todes Christi nicht für sie ausgereicht hätte, dieser ist unendlichen Werthes und reicht an sich für die Sünden der ganzen Welt hin. Aber doch ist Christus nicht für Alle gestorben: sein Erlösungswille hält sich in den Schranken der particularen Erwählung. Die Verurtheilung der Arminianer wurde nun durch Denkmünzen und durch Vertreibung derselben aus Holland besiegelt. Sie mußten ein Asyl in Antwerpen und Holstein suchen, und erhielten in Friedrichstadt und Nordstrand Freistätten, bis Moritz 1636 ihnen wieder freien Gottesdienst in Holland gewährte, von wo nun ihr stiller Einfluß sich nicht bloß in der Theologie Hollands geltend machte, sondern auch in Frankreich, von den späteren Einflüssen auf die englische Theologie, wo aus dem Arminianismus der sogenannte Latitudinarianismus wurde, und auf die lutherische Kirche zu schweigen.

Die consequente Fortbildung der arminianischen Richtung liegt im Socinianismus, der zwar noch im 16. Jahrhundert sich erhob, aber vorzeitig für die anderen Confessionen, und der erst durch Vermittlung der Arminianer in der Geschichte der evangelischen Kirche ein wirksamer Factor wird. Denn durch den Arminianismus geschah es, daß der Socinianismus, der in Deutschland noch über das 17. Jahrhundert hinaus sehr verhaßt war, in der reformirten Kirche in immer weiteren Kreisen Eingang fand, zuerst in Holland und England.[1]

[1] In Holland näherte sich schon Conr. Vorstius, und später Curcelläus dem Socinianismus. Außerdem war Holland der Sammelpunkt für socinianisch Gesinnte aus verschiedenen Ländern, wie denn schon sec. 17 in Deutschland Zwicker und Christoph Sand, Vater und Sohn, Socin ähnlich dachten. In England fand später ihre Denkweise Eingang durch Thomas Chubb, Thom. Emlyn, John Biddell und Arthur Bury: the naked gospel. Vgl. Patrick Fairbairn in seinem Append. zur Uebersetzung meines christolog. Werkes 1863 S. 341.

Der Socinianismus gieng ursprünglich aus von den italienischen Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß die Aufklärung des Verstandes und ästhetische Bildung das Uebergewicht über das Ethische und Religiöse hatten. Der Humanismus Italiens, hingegeben an die Welt der schönen Formen in Bild und Sprache, getraute sich, die Antike nachahmend oder aus eigenen Mitteln das Leben harmonisch zu gestalten, der ästhetische Geist überwucherte das sittliche Bewußtsein, der Inhalt des kirchlichen Dogma mahnte ihn unangenehm an Sünde und Versöhnungsbedürftigkeit, die scholastische Form der Kirchenlehre reizte den Verstand zum Widerspruch und zwar zunächst gegen die Lehren, die sich in das reine Geheimniß gehüllt hatten und dadurch dem Geiste, der klar und frei bei sich selbst zu Hause sein wollte, nur wie eine fremde Last auflagen. In der aristotelischen und platonischen Philosophie lebend huldigte man einem Gottesbegriff, mit welchem Trinität und Menschwerdung Gottes nicht bestand, während die Kirchenlehre selbst doch noch nur zu viele Züge dieser vorchristlichen Gottesbegriffe in sich trug, die mit dem dogmatischen Gesammtsystem nicht stimmten, ja während selbst die große Bewegung des 16. Jahrhunderts für die Umgestaltung des Gottesbegriffs wenig oder nichts gethan hatte. Männer wie Paleario, Paul Vergerius, selbst Contarini waren in Italien selten.[1] Da die trinitarische Kirchenlehre eine Einigung der sabellianischen und arianischen Strömung mit Ausscheidung ihrer jüdischen und heidnischen Elemente enthält, so war die nächste Folge des Gegensatzes gegen die kirchliche Trinitätslehre, daß eine sabellianische Gotteslehre und Christologie in Männern wie Campanella und Giordano Bruno wieder auflebte und bis zum Pantheismus fortschritt, während dem Subordinatianismus Männer wie Bernhard Ochino und Valentin Gentilis huldigten. Beide Strömungen kamen zur Ruhe in einer Art von höherem Ebionitismus; ihre Zerfahrenheit erlangte im Socinianismus eine festere Gestalt. In Italien verfolgt fanden sie besonders in slavischen Ländern und in Siebenbürgen Aufnahme.

Der geistige Stifter des Socinianismus ist Lelio Sozzini. Sein Neffe, Faustus Socinus gest. 1604, brachte die Anhänger seiner Richtung in eine kirchliche Ordnung, nachdem Georg Blandrata gegen Franz Davidis wenigstens die Anbetung Christi durchgesetzt hatte. Ihre Schule in

[1] Paleario, die Wohlthat Christi. Vgl. Sixt, Paul Vergerius 1855. Ueber Contarini, vgl. Lämmer, die vortridentinische kath. Theologie 1858. S. 63 ff.

Rakow war hochberühmt, aber 1658 wurden sie durch Johann Casimir aus ihrem Hauptsitz in Polen vertrieben und flohen theils nach Siebenbürgen, wo sie in ansehnlicher Zahl sich erhalten haben, theils nach Holland und England. Sie haben eine Menge bedeutender Gelehrter gehabt, die sich namentlich durch Zuzug von Deutschen verstärkten, welche mit der Kirchenlehre zerfallen waren. Unter diesen sind besonders Valentin Schmalz, Volkel, Ostorodt, Johann Crell † 1631, Andreas Wissowatius, † 1678, v. Wolzogen und Schlichting † 1661, zu nennen.[1]

Der Socinianismus, so wenig er bis um 1700 auf die großen Kirchengemeinschaften einen namhaften Einfluß gehabt hat, verlangt doch hier einige Worte, da er wie aus fernem Hintergrund grollend, drohend die Frage an das dogmatische System der Evangelischen richtet, ob die objectiven Lehren so unverändert können aus der alten in die neue Zeit herübergenommen werden, ob die Autorität der Kirche vermöge einer alten oder neu zu bildenden Tradition einen Theil des Systems noch beherrschen dürfe, ob die biblische Kritik und die Untersuchung der Kanonicität heiliger Bücher frei bleiben oder dogmatisch entschieden werden müsse, endlich ob das ethische Gebiet in dem evangelischen System hinreichend bedacht sei? Er selbst freilich ist noch eine wunderliche Zusammensetzung von rein supernaturalen und von rationalen Werkstücken, beherrscht von practischen Gesichtspunkten einer ziemlich oberflächlichen und gesetzlichen Ethik. Eine supernaturale Offenbarung ist ihm nothwendig nicht um der Erlösungsbedürftigkeit willen, sondern weil wir von Natur blind seien über Gottes Willen, auf dessen Befolgung Alles ankomme. Genauer genommen hat ihm aber unser Unvermögen, den Willen Gottes zu wissen, seinen Grund in der Beschaffenheit des Gesetzes. Man könne nicht zum Voraus sagen, was Gott als das Gute gebieten werde, denn Gottes Gebote haben keine innere Nothwendigkeit, sondern Gott sei das absolute liberum arbitrium. Er könne bestimmen was als gut für uns gelten soll, es könne also nur auf factischem Weg, durch positive Offenbarung, die sein Gesetz promulgirt, von uns gewußt werden, was wir thun sollen. So wird dem evangelischen actus Dei forensis zur Justificatio des Menschen, wornach Gott um Christi willen einen Sünder, der glaubt, für gut erklären kann, hier ein actus Dei forensis gegenüber gestellt,

[1] Bibliotheca fratrum Polonorum, Irenopoli 1656 ff.

nach welchem Gott, was nicht in sich gut ist, für gut erklärt nach seiner freien Machtvollkommenheit. Diese Offenbarung seines Willens ist nach den Socinianern im neuen Testamente gegeben, das alte Testament wird um so mehr herabgesetzt, je mehr der Socinianismus selbst noch wesentlich auf gesetzlicher Stufe steht. Denn durch das vollkommene Gesetz verliert das unvollkommene seine Bedeutung. Die Ahnung fehlt ihm nicht, daß das Ethische der absolute letzte Zweck der Welt sei und dasselbe wird zum Regulativ für das, was die Offenbarung enthalten könne oder doch für die Erklärung des neuen Testaments verwandt. Aber von dem Ethischen selbst hat der Socinianismus eine noch gar unvollkommene und dürftige Erkenntniß, nicht bloß principiell, sofern er es in letzter Beziehung unter die Kategorie der Macht stellt, sondern auch, weil er es nur unter der Gestalt des Gesetzes und des Gesetzesgehorsams betrachtet und einen nur losen Zusammenhang desselben mit der Religion setzt, die das Wissen vom Gesetze vermittelt, und weil er das Gute unter der Gestalt der gotterfüllten Tugendkraft und des guten Seins nicht kennt. Kein Wunder, daß der Socinianismus auch von einem bösen Sein, einem zuständlichen Verderben nichts weiß, den freien Willen des Menschen vielmehr den Handlungen vollkommen gewachsen erachtet, welche das positive Gesetz Gottes fordert. Hiemit ist über natürliche Erlösungsbedürftigkeit, innere Geisteswirkungen und Wiedergeburt schon entschieden. Gleichwohl sucht er für Christus noch eine eminente Stelle. Zwar ist ihm Christus nur ein unter Mitwirkung des Geistes von einer Jungfrau geborner Mensch; die Zweinaturenlehre ist ihm verwerflich wie die Trinitätslehre, aber theils von Natur theils durch eine spätere Entrückung in den Himmel vor seinem Lehramt habe Christus vom Willen Gottes die vollkommenste Kunde gehabt und lehrend mitgetheilt; auch habe er durch sein heiliges Leben ein Musterbild des unter dem Hasse der Welt Gott treuen Gehorsams aufgestellt, und sei endlich als Märtyrer für die Wahrheit seiner Lehre gestorben. Dazu kommt ein Weiteres: Der Mensch hat factisch den Willen Gottes nicht wie er konnte, erfüllt, und sofern er im Bösen beharrt, geht er dem ewigen Untergang entgegen. Denn die Gottlosen werden durch die göttliche Strafe aufgerieben und vernichtet. Im Falle ihrer Besserung könnte nun zwar Gott, ohne daß es einer Strafe oder Sühne bedürfte, vergeben, aber ohne die gewisse Kunde hievon wäre die Besserung selbst und das Vertrauen auf Gott unendlich erschwert, wenn nicht unmöglich. So hat Gott

durch Christi Erscheinung auch diesem Bedürfniß abgeholfen, er hat durch ihn seine Gnade für die sich Bessernden verkündigen lassen, und wie seine ganze Lehre von ihm als treuem Wahrheitszeugen durch seinen Märtyrertod ist beglaubigt worden, so hat Gott noch zum Siegel seiner Lehre Christi Auferstehung gesetzt. Die im Glauben stehen und sein Gebot zu erfüllen trachten, die rechtfertigt Gott wegen des guten Willens, den er für Gerechtigkeit ansieht, und verleiht ihnen das ewige Leben, das Christus verhieß, als Lohn oder natürliche Folge, nicht aber als Verdienst. Christus selbst aber, so bewährt als der Heilige durch Leiden und Tod, ist dessen gewürdigt, in den Himmel zur Rechten Gottes erhoben zu werden, um an Gottes Stelle nun der Weltregent zu sein und angebetet zu werden nach Gottes Willen, der dadurch selber geehrt wird. Auf Erden war sein Werk prophetisch, jetzt ist es königlich, und mit seinem Königthum fällt sein himmlisches Hohepriesterthum zusammen, während es ein irdisches nicht giebt. Er ist so gleichsam ein gottgewordener Mensch, denn zwar das Wesen Gottes geht ihm ab, es bleibt nur Eine Natur in Christus, die menschliche, aber wenn auch nicht das göttliche Wesen, so gelangen doch die göttlichen Eigenschaften zur Mittheilung an ihn.

Wie fast Alles in der socinianischen Erlösungstheorie auf Selbstbesserung gestellt ist, so sind hier auch die Sakramente rein subjective Leistungen, die Taufe ein löblicher Brauch, doch nicht für immer eingesetzt, und zur Kirche gehört, wer die professio fidei ablegt. [1]

[1] Otto Fock, der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christl. Geistes nach s. historischen Verlauf nnd nach s. Lehrbegriff. Kiel 1847.

Zweites Buch.

Das Sonderleben der beiden evangelischen Confessionen

und die

Wiederauflösung der Einheit des reformatorischen Princips.

Vom siebzehnten Jahrhundert bis zum Anfang des neunzehnten.

Einleitung.

Es ist eine auf den ersten Anblick unerfreulichere Zeit, zu der wir im zweiten Buch fortzugehen haben. Dem hohen Aufschwung der Reformation folgt für unsere Wünsche zu bald ein geistiger Nachlaß; ihrer lebensvollen Produktivität, ihrem kühnen und doch gehaltenen Freiheitsgebrauch eine gewisse Sterilität, Aengstlichkeit und Enge. Die Tapferkeit und der Muth der Helden in der Geisterschlacht des sechzehnten Jahrhunderts gilt noch als Vorbild, aber verwandelt sich vielfach in gehässige Zanksucht, die kleinlichen Geistes das Kleine für groß und nur zu oft das Große für klein nimmt. Und doch wäre es der historischen Gerechtigkeit wenig entsprechend, wenn wir um solchen Eindrucks willen diese der Reformation folgende Zeit nur mit dem Urtheil abfertigen wollten, daß sie in geistlicher Abspannung eine Zeit des Abfalls von dem hohen Geiste der Reformation sei und eine Zeit des Verfalls herbeiführe. Daß nicht geistlicher Tod der Reformationszeit folgte, das hat Tholuck in seinen Lebenszeugen der lutherischen Kirche und Göbel in der Geschichte des christlichen Lebens besonders für die reformirte Kirche hinreichend dargethan. Lehrreich kann für uns hier das Verhältniß der nachapostolischen Zeit zur apostolischen sein, und der Nachlaß an Originalität und Geistesfrische, den auch jene dieser gegenüber zeigt. Man hat kein Recht, die ersten Jahrhunderte, so tief sie unter den Aposteln stehen, deßhalb als abgefallen oder als geistes- und glaubensarm zu bezeichnen; wir dürfen des Märtyrerblutes, das die Welt erobern half, nicht vergessen. So folgt auch auf die Reformation eine Zeit schwerer blutiger Kämpfe, zum Theil, wie in Frankreich, unglücklich, meist aber siegreich verlaufend, Kämpfe, die ohne Glaubensmuth und Glaubenskraft in Holland, Deutschland, Schottland und England nicht zu bestehen waren. Die Frage wird vielmehr die sein, ob im Großen und Ganzen zunächst das siebzehnte Jahrhundert für die Aufgabe, die ihm naturgemäß oblag, in

treuer Arbeit etwas geleistet habe. Die Aufgabe der Zeit nach den Aposteln konnte nicht die sein, ihnen an Originalität und geistiger Produktivität es gleich zu thun; es war vielmehr die Anwendung und Fruchtbarmachung der Gaben des apostolischen Geistes in der Menschheit, um was es sich zunächst handelte: der intensive Proceß mußte, nachdem er in der Canonbildung einen Ruhepunkt gefunden, in den extensiven übergehen. Eine ähnliche Bewandtniß möchte es auch mit der Geschichte der evangelischen Kirche und ihrer Theologie nach dem Abschluß ihrer Symbolbildung, und nach der schriftlichen Fixirung ihres Bekenntnisses haben. Es ist nicht zu zweifeln, daß die heilige Schrift noch jetzt einen reichen Schatz von Anschauungen und Wahrheiten enthält, welche künftig, wenn zu dem Bedürfniß und der Reife der Kirche das rechte gotterleuchtete Auge hinzutritt, werden ausgelegt und durch originale Geister zum Gemeingute werden. Aber dächten wir diese Geister unmittelbar nach der Reformationszeit auftretend, so würde ihnen der empfängliche Boden gefehlt haben, und hätten sie doch irgendwie weiteren Einfluß gewonnen, so würde die Verwerthung der Gaben, die wir den Reformatoren verdanken, verkümmert worden sein. Darauf kam es vielmehr an, daß das reformatorische Princip seiner weltgeschichtlichen Bedeutung gemäß sich zunächst inmitten der europäischen Völker seinen geschichtlichen Bestand sicherte. Es galt, die reformatorische Weltanschauung durch die Betrachtung der Geschichte der Kirche, sowie durch die gesammte Urkunde der Offenbarung Alten und Neuen Testaments durchzuführen und so gleichsam geistig die bisherige Welt in Besitz zu nehmen und in ihr Wurzel zu schlagen; namentlich die Polemik wider die gegenwärtige katholische Kirche konnte mit Erfolg geschichtlich nicht geführt werden, wenn die Reformation nur als ein Protest gegen die bisherige Gesammtgeschichte der Kirche erschien und nicht vielmehr auch ihre Bestätigung und Berechtigung in dem kirchlichen Alterthum fand. Denn das freilich wäre eine abenteuerliche Annahme, daß das apostolische Christenthum nie und nirgend in der Kirche existirt habe, außer in der heiligen Schrift, die das sechzehnte Jahrhundert aus dem Staube ans Licht zog. [1]

[1] Daß die wahre Kirche nie sei ausgestorben gewesen, ist der sogar dogmatische Grundsatz der Reformation von Anfang an. Seinen geschichtlichen Nachweis suchten nach den Magdeburger Centuriatoren besonders Joh. Gerhard und G. Calixt zu führen (s. u.).

Es war ferner die Aufgabe, das reformatorische Princip auch mit der Welt der ersten Schöpfung und insbesondere mit der allgemeinen menschlichen Vernunft in die richtige Beziehung zu setzen, um dasselbe in der geistigen Welt einheimisch zu machen. Es kam in beiden evangelischen Kirchen für die Dogmatik selbst dieses Zeitraums als „die Königin der theologischen Wissenschaften" darauf an, den allgemeinen Forderungen menschlicher Wissenschaft gerecht zu werden; und hatten Melanchthons loci und Calvins Institutio bereits eine Ahnung von dem guten Zusammenhang der einzelnen Lehrstücke gegeben, wie sie sich aus dem Gesichtspunkt des evangelischen Glaubens ergaben, so fehlte doch den dogmatischen Werken der Reformatoren und ihrer nächsten Nachfolger noch viel zu befriedigender systematischer Vollendung. Es war noch ein großes Werk, zu welchem viel Scharfsinn und Fleiß gehörte, die von der Reformation gehobenen Schätze einem bestimmten Gepräge bis ins Einzelne zuzuführen und sie denkend so zu verarbeiten, daß sie den Eindruck eines harmonischen Gliedbaues machten, dem nicht bloß innere Consistenz und Widerspruchslosigkeit, sondern auch eine innere Bezogenheit aller Theile auf Alle beiwohne. Und endlich, während in der Reformationszeit unmöglich die evangelische Wahrheit schon allgemein in Herz und Verständniß des Volkes eingesenkt sein konnte, vielmehr der Natur der Sache nach überwiegend das evangelische Volk von seinen geistlichen Führern abhängig war: so kam es jetzt darauf an, durch Leitung und Sitte, durch Unterricht und Zucht, welche unter den Stürmen des deutschen Krieges und unter den politischen oder kirchenpolitischen Stürmen Englands, Schottlands, Hollands schwierig genug waren, das Volk immer mehr zu selbstständigem Besitz und Genuß der evangelischen Wahrheit zu führen.

Man kann nicht sagen, daß die evangelischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts der ihnen gestellten Aufgabe in all diesen Stücken genügt haben, am wenigsten wohl in der zuletzt genannten Hinsicht;[1] schon mehr

[1] Doch möchten die reformirten Kirchen hierin den Vorzug beanspruchen dürfen vor den lutherischen, indem christliche Sitte und Zucht wie allgemeinere Gewohnheit sich mit der h. Schrift vertraut zu machen, dort energischer und erfolgreicher zur Herrschaft gebracht wurde. Hier liegen die eigenthümlichen Schöpfungen des reformirten Geistes, z. B. die so tiefgreifende Durchführung der Sabbathheiligung im Volksleben besonders in Großbrittannien und Nordamerika. Die Legalität, in die beide Confessionen gerathen, nimmt bei den Lutheranern eine theoretische Richtung auf die reine Lehre, bei den

in Beziehung auf die richtige Stellung des Verhältnisses zwischen der Vernunft und dem Christenthum; wenigstens muß sich hier der Tadel zwischen ihnen und der noch ganz unselbstständigen Philosophie theilen. Aber die anderen der bezeichneten Aufgaben wurden rüstig und nach dem Maß der vorhandenen Mittel von exegetischer und historischer Kunst sehr verdienstlich (am meisten in der lutherischen Kirche nach ihrer Art) angefaßt und gefördert. Namentlich die großen dogmatischen Werke der lutherischen Kirche dürfen unter dem angedeuteten Vorbehalt als Kunstwerke und als mustergültig für die Behandlung und scharfe Zeichnung wie feine Ausarbeitung der Begriffe gelten. Einige zeigen auch Gabe für große systematische Conceptionen, so G. Calixt. Andere sind zugleich durch ihren großen historischen und exegetischen Apparat Denkmäler des beharrlichsten Fleißes und treuer Liebe zur evangelischen Wahrheit, konnten auch nicht verfehlen, dem evangelischen Bewußtsein neben der Schärfe und Klärung das Selbstvertrauen und die freudige Sicherheit zu mehren.

Mit diesem Lob vereinigt sich aber sehr wohl auch ein mehrfacher Tadel. Vor Allem macht die Theologie dieses Jahrhunderts nicht mehr den Eindruck, wie in der Reformationszeit namentlich bei den Häuptern der Fall war, daß sie sich der evangelischen Wahrheit durch tiefgehende innere Arbeit und Kampf hindurch bemächtigt habe, wodurch eine lebendige Tradition allein erreichbar wäre. Sie ist vielmehr auf bequemerem Wege durch Annahme der reformatorischen Lehre unter starker Mitwirkung bloß menschlicher Autorität zu ihrem Besitz gekommen, den sie als eine gegebene unverrückt bleiben müssende Ueberlieferung festhält und geltend macht. Gewiß war die Ueberzeugung exegetisch und historisch wohl begründet, daß das Dogma der evangelischen Kirche das schriftgemäßere sei, aber auch die Erkenntniß hievon kann die Gewißheit von der innern Wahrheit des Christenthums noch nicht ersetzen. Fehlt es aber an dieser lebendigen und bewußten religiösen Aneignung, so ist der Bestimmungsgrund zum Glauben in der Hauptsache doch nur die willig anerkannte Autorität der evangelischen Tradition allerdings als schriftgemäßer. Aber hievon (wie davon, daß das evangelische Princip, wenn auch religiös angeeignet, doch nicht zur Entfaltung kömmt, noch zur einheitlichen

Reformirten eine praktische, so zwar, daß dabei beide ein Auge für die Mängel des andern Theils behalten und auch so der Protest gegen das Ausartende in der evang. Gesammtkirche nicht verstummt.

Organisirung der Dogmen verwendet wird) ist unausbleiblich etwas Weiteres die Folge. Während nämlich nur die geistige Aneignung das lebendige Band sein kann zwischen Glauben und h. Schrift oder Kirchenlehre, indem die evangelische schriftmäßige Wahrheit in ihrer inneren Einheit und Wahrheit nur von der fides divina so erschaut wird, daß sie darin frei mit wahrem Verständniß walten kann, so fällt dagegen, bei nunmehrigem Uebergewicht der fides historica Alles unwillkürlich in eine Vielheit von Dogmen und Satzungen aus einander, die nun, damit ja die reine Lehre bewahrt werde und nichts verloren gehe, auf das sorgfältigste gehütet werden mögen, aber ohne richtiges oder sicheres Urtheil über ihre Stellung zum Ganzen und ihre sich abstufende Bedeutung für das Ganze. Denn die Einheit, von der die einzelnen dogmatischen Satzungen getragen werden, ist ja nun nicht mehr das lebendige, in seiner Wahrheit erkannte und in den Glauben eingegangene Princip des Evangeliums, sondern die heilige Schrift ist das zusammenhaltende, aber nur äußere Band geworden, das mit seiner formalen Autorität alle Dogmen gleich umschließt, ähnlich wie im Katholicismus der Mantel der Kirche alle Dogmen gleichmäßig deckt und sanctionirt. So ist, um es mit Einem Worte zu sagen, der Uebergang von der schöpferischen Reformation in die Zeit der Erhaltung oder Conservirung evangelischer Tradition zu einem Rückfall auf die gesetzliche Stufe, in der lutherischen Kirche besonders auf längere Zeit in eine dogmatische Gesetzlichkeit geworden, womit sich jene Zersplitterung und die Ohnmacht des lebendigen Princips dogmatischer Organisation, auf der andern Seite eine Aengstlichkeit vor Verlusten verband, ein Mangel an freudiger Selbstgewißheit, eine Furcht vor allem Neuen, eine Scheu selbst vor der Manchfaltigkeit, die als bedrohlich für die Einheit der Kirche galt, ja vermöge der Verbindung der Kirche mit dem Staat und seinem damals heranwachsenden Absolutismus eine Gewaltsamkeit und Geringschätzung gegenüber der persönlichen Freiheit, diesem unerläßlichen Medium für die wahre Aneignung der evangelischen Wahrheit. Sofern also in all dem theologischen Fleiß des siebzehnten Jahrhunderts ein mehr legaler als evangelischer Conservatismus an die Stelle der lebendigen Tradition, d. h. der stets erneuten Reproduction tritt, so hat es allerdings seine Wahrheit, daß diese Zeit im Großen und Ganzen einen Nachlaß des evangelischen Geistes verspüren läßt. Der subjective Factor, der (wie mit dem Materialprincip der Reformation ausgesagt ist) zum Charakter evangelischer

Frömmigkeit und Theologie wesentlich gehört, wurde verkürzt und erhielt geringe Pflege. Man operirte mit objectiven Größen, dogmatischer Tradition und heiliger Schrift. Diesen Größen gegenüber, die doch nicht Gott, sondern Gegebenheiten sind, nahm der Glaube, sonst so frisch und frei, eine zu sehr nur leidentliche Stellung ein. Kein Wunder, daß das subjective Princip, der liebenden Pflege Seitens der Kirche ermangelnd, wo es sich behauptete, eine von der Kirche losgebundene Stellung einnahm, wie in den vielfachen Ausartungen der Mystik, die sich von der neuen ängstlich buchstäbischen Kirchlichkeit nicht einfangen ließ, aber nun ihrerseits vielfach verwilderte.

Zum Glück war aber die Einseitigkeit, in die so die evangelische Kirche eingieng, im Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen. Denn ihre Bekenntnisse wie die heilige Schrift sind aus einem andern Geiste als dem gesetzlichen geboren; in beiden verlangt das Objective nach dem Subjectiven, nach einer Daseinsform nicht blos im historischen Glauben, sondern nach der Daseinsweise im Geiste. Beide trieben vorwärts von dieser evangelisch gefärbten, aber principiell genommen wieder katholisirenden, die Nachwirkung aus der Zeit des herrschenden Katholicismus verrathenden Art, die nur eine schwächliche, widerspruchsvolle Rivalkirche neben der römischen aufzustellen vermocht hätte und in einem streitbaren, aber unerfreulichen Sectenleben würde haben endigen müssen. Daher konnte auch die Reaction in der Kirche selbst nicht ausbleiben. Sie tritt hervor bei den Reformirten in dem Einfluß der cartesianischen Philosophie, in Coccejus und den mystischen Parteien Hollands, besonders den Labadisten, in Großbrittannien bei den Independenten und Quäkern; bei den Lutheranern von der kirchlichen Intelligenz aus in G. Calixt und den syncretistischen Streitigkeiten; von Seiten des religiös gerichteten Willens in Spener; von Seiten des religiösen Gefühls in der Mystik und in Zinzendorf; bei all diesen so, daß die Reaction nicht bloß negativen Charakter trägt, sondern nach verschiedenen Seiten das reformatorische Princip selber darin zur weiteren Entfaltung kömmt.

Erste Abtheilung.

Die reformirte Kirche.

Erster Abschnitt.

Die einseitige Objectivität oder die Herrschaft der reformirten Orthodoxie bis um 1700.

Die altreformirte Orthodoxie des Festlandes, nachdem sie in ihre scholastische Periode eingetreten war, behauptete sich in Frankreich, Holland und der Schweiz der immer neu auftauchenden antiprädestinatianischen Richtung gegenüber, wurde aber schon durch den Coccejanismus um 1650 und bald darauf durch den Cartesianismus erschüttert. Obwohl es ihr gelang, durch Staatsverbote und durch die Formula Consensus Helvet. jede anticalvinische Bewegung noch eine Zeit lang zurückzuhalten, kündigte sich doch gegen 1700 ihr allmähliger Verfall deutlich an. In Großbrittannien, wo sich der Geist der reformirten Kirche mehr im Leben ausprägte und zwar in zwei entgegengesetzten, nicht zur Versöhnung gedeihenden Hauptformen, der episkopalistischen und der presbyterianischen, wurde von der Theologie vornämlich nur die geschichtliche, namentlich patristische Seite gepflegt und eine lebendigere Bewegung des erkennenden Geistes wurde erst durch die Noth des Kampfes mit dem Deismus angefacht, aber ohne daß sie zu wissenschaftlicher Ueberwindung des Gegners ausgereicht hätte. Nehmen wir zunächst den Faden da wieder auf, wo er oben (S. 416) fallen gelassen ist.

Die theologische Führerschaft gieng um 1600 von der Schweiz auf Holland über, das sie nach dem Edict von Nantes eine Zeit lang mit Frankreich theilte, bis endlich England in den Vordergrund trat, allmählig auch Nordamerika ein bedeutendes Glied in der Kette der reformirten Länder wurde.

Das kleine Holland gründete in seiner weltgeschichtlichen Blüthezeit und unter dem Wetteifer seiner Provinzen eine Reihe von Universitäten, zunächst im Interesse des evangelischen Glaubens, dem Holland seine Befreiung von dem spanischen Joch verdankte, aber bei der Erweiterung des Blickes, der sich an seine Weltstellung anschloß, auch im Interesse der Philologie und des Humanismus, in welcher Beziehung nur an Größen wie Skaliger, Salmasius, Lipsius, Isaac Vossius, Grävius, Heinsius und die Orientalisten Golius, Erpenius, Schultens erinnert sei. Es wirkte dabei der Geist des Erasmus und Melanchthons zum Segen auch für die Theologie nach. Leyden wurde 1575 gestiftet, Franecker 1585, Groningen 1614, Utrecht 1634, Harderwyk 1648, Universitäten, welche die höher strebende studirende Jugend aller protestantischen Länder im siebzehnten Jahrhundert herbeizogen und zu denen Schulen in Amsterdam (1631), Deventer, Middelburgh, Breda kamen. Im Anfang blühte auf den holländischen Universitäten ganz besonders das Schriftstudium nach den Grundsprachen, so unter Johann Drusius, M. Lydius; auch setzte es sich noch lange fort durch Männer wie Ludwig de Dieu und selbst Andr. Rivetus, Gisbert Voetius, Amama. Aber der friedlichen, mehr einfach biblischen Zeit folgte seit der Dortrechter Synode und der durch sie eingeleiteten dogmatisch gesetzlichen Haltung in der holländischen Kirche eine Zeit der Herrschaft reformirter Scholastik. Obwohl die Sieger zu Dortrecht, Sibrand Lubbertus und Franz Gomarus, selbst noch nicht Scholastiker sind, im Gegentheil der erstere seinen Collegen Maccovius wegen Einführung scholastischer Methode noch angeklagt hatte, so drang sie doch jetzt unaufhaltsam ein und die bedeutendsten reformirten Scholastiker sind in Holland zu Hause gewesen, so außer Joh. Maccovius Sam. Maresius, Gisbert Voetius, Hoornbeck, Marck.

Zählen wir zuerst die vornehmsten Theologen Hollands nach den Universitäten auf. In Franecker lehrten: Martin Lydius † 1601; der bedeutende Exeget und Orientalist Joh. Drusius, früher in Leyden † 1616;

Maccovius (v. Makowsky), [1] Prof. von 1615—44; Amesius † 1633, [2] und Amama. In Utrecht: Gisbert Voetius 1634—76 [3]; Hoornbeck, einer der tüchtigsten Polemiker besonders gegen die Socinianer 1644 bis 1654, später in Leyden [4]; der Apologet des reformirten Systems Melch. Leydecker 1679—1721. [5] In Groningen: Franz Gomarus 1618—41 (vorher 1594—1611 in Leyden), der strengste Supralapsarier und Gegner des Arminius [6]; Sam. Maresius 1643—75, [7] der streitbare Dogmatiker und Polemiker, ein Stück „reformirten Calovs", indem er außer dem Katholicismus und Socinianismus auch die Coccejaner, Cartesianer, Amyraud, La Badie bekämpfte; Joh. Heinrich Alting 1627—44, [8] Historiker und Dogmatiker antischolastischer Art, und sein Sohn, der Exeget A. T., Jacob Alting, 1643—97, ein biblischer Theologe. In Leyden: Franz Junius, früher in Heidelberg und Neustadt an der Haardt † 1602; Ludwig de Dieu 1619—42, Vertreter streng grammatischer Exegese unter Zuziehung orientalischer Sprachen und Uebersetzungen der heil. Schrift; Andr. Rivetus; Friedr. Spanheim I. (bis 1642 in Genf), Gegner der Amyraldisten † 1646, [9] und sein Sohn, der überaus fruchtbare, streng calvinische Systematiker und Polemiker Friedr. Spanheim d. J. 1670—1701, vorher seit

[1] Collegia theologica Amstelod. 1623. 1631. Loci commun. theolog. Fran. 1626.

[2] Ein Gegner des Arminius (De Arminii sententia 1613. Medulla theologiæ. De Conscientia et ejus jure, vel casibus. Puritanismus Anglicanus. Er vertrat auch die strenge Idee des Sabbaths. — Bellarminus enervatus.

[3] G. Voëtii Selectae disputationes theol. 5 Tom. 1648. Fromm und gelehrt huldigt er doch der scholastischen Methode, und bekämpft eifrig den Arminianismus, Cartesianismus, Coccejanismus; später auch des befreundeten La Badie ecclesiolæ in ecclesia.

[4] Summa Controversiarum religionis cum Infidelibus, Haereticis, Schismaticis i. e. Gentilibus, Judäis, Muhamedanis, Papistis, Anabaptistis, Enthusiastis et Libertinis, Socinianis; Remonstrantibus, Lutheranis, Brownistis, Graecis ed. 2. Traj. ad Rh. 1658. Ferner: Socinianismus confutatus 3 T. 1650—1664.

[5] De veritate fidei Reformatae (Commentar des Heidelb. Katech.) Ultraj. 1694. De oeconomia trium personarum in negotio salutis etc. 1682.

[6] Opp. omnia theologica Amst. 1664; darin besonders s. Disputt. theol. im Anhang S. 1—372.

[7] Syst. theologicum cum annotat. Gron. 1673.

[8] Alting, scriptorum theologicorum T. III. Amst. 1644.

[9] Fr. Spanhemii exercitationes de Gratia universali (gegen Amyraud) 1646.

1655 in Heidelberg[1]; Anton Hulsius, der scharfe Controversist[2]; der große Gelehrte Gerh. Joh. Vossius, geb. 1577, Philolog, Historiker, Chronolog († 1649 in Amsterdam, wohin er 1633 von Leyden wegzog). Er gab 1618 sieben Bücher über die Pelagianischen Controversen heraus.[3]

Coccejaner sind in Franecker außer Coccejus (1636—1650 in Leyden 1650—69) Van der Wayen; Campegius Vitringa, der verdiente Exeget des Jesaja † 1722; der elegante Philolog und Ireniker in dem Coccejanischen Streit Hermann Witsius † 1708[4]; in Leyden ferner Gürtler u. A. Neben den Coccejanern ist noch Friedrich Ad. Lampe in Utrecht, geboren 1683, † 1729, der Kritiker Erpenius in Leyden, der speculative Theolog Alex. Roëll und die Cartesianer Heidanus, Burmann,[5] Wittich u. A. zu nennen. Die Verfolgungen der Reformirten in Frankreich führten Holland eine zweite Einwanderung französischer Theologen zu, unter welchen der skeptische P. Bayle[6] und der orthodoxe Jurieu † 1713[7] die vornehmsten sind.

1 Controversiarum de religione cum dissidentibus hodie christianis, prolixe cum Judaeis, elenchus historico-theologicus. Ferner sein Collegium theologicum v. J. 1657, seine Decades theologicae und seine Disputationes.

2 Systema Controvers. theol. 1677.

3 Obwohl Gegner der Remonstranten genügte er doch dem Gomarus nicht. Zu vergleichen sind auch seine Theses theologicae et historicae de variis doctr. chr. capitibus Hag. Com. 1658 (31 Disp. über locos dogm. enthaltend). Ferner sein berühmtes Werk: De Theologia gentili et Physiologia christiana sive de origine ac progressu idololatriae deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum Libri IX. Ed. nova Amst. 1658.

4 De Oeconomia foederum Dei cum hominibus 1693. ed. 4 Herborn. 1712. Er lehrte später in Utrecht und Leyden.

5 Franc. Burmanni Synopsis Theologiae et speciatim Oeconomiae foederum Dei ab initio seculorum usque ad consummat. eorum. Traj. ad. Rh. ed. 1. 1671. ed. 2. 1681. Tom. I. die Oecon. d. A. T. T. II. N. T. Im Anhang ein Consilium de studio theolog.

6 Bayle Dictionnaire critique von 1694 an erscheinend. T. III. 1715.

7 Vgl. den Art. Jurieu in Herzogs Realencycl. VII. 176 ff. von A. Schweizer und Schweizers Centraldogmen d. ref. Kirche II. Er war 1674—81 Prof. in Sedan; nach Unterdrückung der Akademie lebte er in Amsterdam. Seine bedeutendsten Schriften im Kampf mit den Jansenisten Arnaud und Nicole sind: Apologie pour la morale des Reformés, ou défense de leur doctrine sur la justification, la persévérance des vrais saints et la certitude — de son salut 1675 und Le vrai Système de l'église et la véritable analyse de la foi 1686. Traité de la nature et de la grace 1687. Histoire critique des Dogmes et des Cultes 1704.

An den theologischen Bewegungen Hollands betheiligte sich, was die Deutschreformirten betrifft, besonders der westliche Theil derselben, wie denn auch eine lebendigere theologische Gemeinschaft, ein Herüber- und Hinüberwandern von Seiten theologischer Lehrer und Schüler stattfand; letzteres auch von lutherischer Seite gemäß der damals bräuchlichen langen theologischen Reisen junger Männer.[1]

In Deutschland hatte das reformirte System lange Zeit wenige Länder tiefer berührt: fast nur in Ostfriesland und am Niederrhein zeigte sich holländischer lasco'scher und erasmischer Einfluß. Aber desto tiefer wurzelte in manchen Gegenden die Anhänglichkeit an Melanchthon. So vor Allem in seiner Heimath, der Churpfalz, aber auch in Hessen, das seit Philipp dem Großmüthigen eine mittlere Stellung zwischen den Schweizern und den Lutheranern zu behaupten suchte, außerdem in vielen Gegenden, wo Melanchthons zahlreiche Schüler wirkten. Als nun Vorbereitung und Vollendung der Eintrachtsformel 1580 den Philippismus (die melanchthonische Lehrart) aus der Kirche auszuscheiden begann, da traten die stärker melanchthonisch gefärbten Länder von der lutherischen Kirche ab und näherten sich der reformirten mehr und weniger. So wurde mit dem Heidelberger Katechismus und der reformirt eingerichteten Universität Heidelberg die pfälzische Kirche als reformirte hingestellt, was sie auch nach kurzer gewaltsamer lutherischer Reaction (1578—83) blieb; 1568 wurde durch die Synode von Wesel die niederrheinische, 1571 durch die von Emden die ostfriesische reformirte Kirche begründet: es folgten die Grafschaft Meurs 1580, Nassau mit Wittgenstein, Solms und Wied 1586, die anhaltinischen Lande 1587, Bentheim, Steinfurt, Tecklenburg, auch Pfalz Zweibrücken 1588, Hanau 1596, Lippe 1600, zu schweigen von den Uebertritten zahlreicher lutherischer Fürsten, unter denen der Churfürst Sigismund (December 1613) besonders zu erwähnen. Auch in Danzig herrschte 1590—1606 der Calvinismus, in Elbing in geringerem Grade; in Bremen blieb er siegreich, obwohl Albert Hardenberg, der Melanchthonianer und sein Gönner M. van Buren dem lutherischen Andrang erlegen war. Am Reichstag waren die Reformirten verhältnißmäßig noch zahlreicher vertreten durch die genannten vielen Uebertritte

[1] Vgl. das ausgezeichnete Werk von Tholuck: Das akad. Leben im 17. Jahrh. 1853. I, 53. 305—316. II, 204.

fürstlicher Personen, die entweder nach dem Beispiel Philipps von Hessen durch ihre Friedensliebe und auf Union zielende kirchliche Politik, oder durch den mehr praktisch-verständigen Charakter der reformirten Confession, oder die feinere freiere Bildung und Gewandtheit reformirter Gelehrter und Staatsmänner angezogen waren. Die Verfolgung der Philippisten führte ihnen manche tüchtige Kräfte aus Sachsen u. s. w. zu, z. B. Christoph Pezel (in Nassau-Dillenburg für die reformirte Lehre wirksam), Caspar Cruciger d. J., † 1597 in Kassel, Widebram, Schönfeld, Gregor Franck, Pierius u. A. Jedoch waren die deutsch Reformirten zu sehr zerstreut, zu vielen Wechselfällen besonders durch Krieg und das umgebende Lutherthum ausgesetzt, als daß sie in ihrer meist wie insularen Lage ein unter sich zusammenhängendes einheitliches und selbstständiges wissenschaftliches Leben hätten führen können. Sie hingen im Westen, wo sie noch am zahlreichsten waren, mehr von den theologischen Bewegungen Hollands, theilweise auch der Schweiz ab. Ihre theologischen Bildungsanstalten mehrten sich zwar reichlich im Verhältniß zu ihrer Zahl, aber sie hatten einen zu kleinen Kreis, um sich zu umfassenderer Bedeutung zu erheben.

Die erste Stelle nehmen Heidelberg und Marburg ein; an sie schließen sich in weitem Abstand Frankfurt a/O. (das stets melanchthonisch gesinnt seit dem Uebertritt Sigismunds zu einer reformirten Universität, mit höchstens Einem lutherischen Lehrer wurde), und das von dem großen Kurfürsten gegründete Duisburg (1655), sowie die theologischen Schulen in Herborn, Bremen; während die akademischen Gymnasien in Steinfurt (1590), Hamm (1650), Lingen (1697), Hanau (1607) kaum erwähnenswerth sind. [1]

[1] Wir geben eine gedrängte Uebersicht der Gelehrtenstatistik reformirter Kirche in Deutschland, unter Benützung besonders des genannten Werks von Tholuck II, 246—314. (Vgl. Heppe, Dogmatik d. deutsch. Protest. 1857 I, 180—204. Schweizer Centraldogmen II, 1856. Abth. 2. S. 246—314). In Heidelberg blühten, seit i. J. 1559 die Universität für die evangelische Lehre eingerichtet war, Casp. Olevian und Z. Ursinus, die Verfasser des heidelb. Katechismus, Zanchius, als Prädestinatianer dem Lutheraner Marbach in Strasburg 1561 weichend (s. o. S. 366), (Vgl. H. Zanchii de religione christ. fides Neost. 1585), ferner Tremellius, Boquin: doch so, daß Anfangs auch noch ein Heshus und Klebitz da wirkten. Sie suchten im Ganzen noch einen mittleren Typus zu behaupten. Aber theils die gewaltsame Lutheranisirung des Landes durch Ludwig VI., theils die Einführung der Form. Conc. verdrängte sie. Sie sammelten sich an dem von Ludwigs Bruder Joh. Casimir gegründeten Gymnasium illustre

Was die schweizerischen Universitäten und theologischen Schulen, Basel, Bern, Zürich, Genf, Lausanne betrifft, so haben sie weniger eine

zu Neustadt a. d. Hardt, wo sie verstärkt durch Andre eine bedeutende theologische Streitmacht bildeten. Von den während des kurzen Exils von Heidelberg hier vereinten Theologen: Franz Junius, Dan. Tossanus, Zanchius gest. 1590, Ursinus, gingen gewichtige polemische Schriften gegen die Form. Conc. aus, namentlich die Admonitio Neostadiensis und deren Defensio. Die folgende Zeit zählt unter den Theologen Heidelbergs neben dem Systematiker Georg Sohn 1584—1590 den berühmten Friedenstheologen David Pareus (1584—1622) (Irenicon sive de unione et synodo evangelicorum concilianda), Dan. Tossanus 1586—1602, Nachfolger des Grynäus, Heinr. Alting 1612—22, Abr. Scultetus, 1618—22. Die Aelteren unter ihnen (auch G. Sohn) wollen noch nicht zur schweizerischen Lehre übergehen, sondern bei der Lehre Bucers und der Wittenb. Conc. v. J. 1536 bleiben. Die Schlesier Ursinus (vgl. sein doctrinae christ. compend. s. comment. catech. Genev. 1584), Pareus wollen Unirte sein nach Melanchthon's Art; vorzüglich nur das Ubiquitätsdogma ist letzterem in seinem Unionsbestreben störend. Aber 1603 bricht in der Facultät selbst ein Streit über die Abendmahlslehre aus: während Pareus an Christi Gegenwart mit geistlicher Genießung festhalten will, dringen der bilderstürmerische Scultetus (auch ein Schlesier) und Pitiscus auf die Zwingli'sche Lehre von dem Mahl des Gedächtnisses, weil es ebenso absurd sei etwas Leibliches geistlich genießen zu wollen, als etwas Geistliches leiblich, ein Streit, dem der Fürst Stillschweigen auferlegte. Paul Tossanus, Sohn Daniels, und Scultetus gehörten zu Dordrecht zu den strengsten Reformirten. Von Philologen blühte in Heidelberg Sylburg und der geistvolle originelle Pommer Keckermann aus Danzig von 1592—1602, gest. 1609 zu Danzig. Er ist Aristoteliker und Gegner des Ramus, will der Philosophie eine selbständige Stellung gewahrt wissen, und ihr die Ethik, Politik u. s. w. überlassen (während der Schotte Amesius in Franecker nur eine christliche Ethik anerkennt, die er puritanisch ausbildete in Beziehung auf Sabbath, Spiel 2c.). Nachdem der Krieg die Universität auf $1/4$ Jahrhundert zerstört hatte (1626), ja in eine jesuitische Anstalt sie hatte verwandeln wollen, so wurde sie 1652 durch Kurfürst Karl Ludwig hergestellt. Jetzt lehrte hier der große Orientalist und Kirchenhistoriker, Joh. Heinr. Hottinger d. Ae. sechs Jahre lang 1655—61, von Zürich erbeten, und Fr. Spanheim d. J. 1655—70, wo er nach Leyden abging, ein scharfer Polemiker, auch gegen Coccejus und Cartesius, Antiunionist, aber ehrenhaft; beide strenger reformirt. Doch war Hottinger, wie später Mieg 1668, und der feingebildete Joh. Ludw. Fabricius 1660 einer conservativen Union geneigt. Fabricius setzte, als Spinoza auf den philosophischen Lehrstuhl berufen werden sollte, die Bedingung durch, daß er den Bestand der kirchlichen Lehre nicht stören wolle, was ihn zur Ablehnung bewog.

Auch in dem philippistischen Marburg war bis Ende des 16ten Jahrh. noch ein mittlerer Typus zwischen den Reformirten und Lutheranern gesucht worden; so von dem genannten G. Sohn 1574—84 (Exegesis praecipuorum Articulorum Augustanae Conf. 1591. Synopsis Corp. doctr. Ph. Melanchthonis 1588), und Cruciger aus Wittenberg, wie denn die Conf. Aug. von 1540 von den deutsch Reformirten so gut wie allgemein angenommen war. Zwar schon der fromme tüchtige Methodolog A.

selbstständige Geschichte als die französischen und niederländischen, sondern hängen im 17. Jahrhundert mehr von diesen beiden ab, bis im 18ten der

Hyperius mit Lamb. v. Avignon hatten mehr reformirt, doch in unionistischem Sinn, gedacht. Aber jetzt war neben G. Sohn in demselben Jahr der strenglutherische Aegidius Hunnius aus Würtemberg angestellt worden (1574—92) vermöge des confessionell gemischten Bruderregiments. Aber beide vertrugen sich nicht zusammen. Die Form. Conc. brachte die Krise. Oberhessen war für, Niederhessen gegen sie. Sohn mußte weichen, weil zunächst einer mittleren Richtung kein Raum mehr gelassen wurde, Hunnius wegen seiner lutherischen Strenge. Das Ende aber war, da Oberhessen längst entschieden lutherisch war, und sowohl Morizens Versuch scheiterte, das ganze Hessen reformirt zu machen (1604) als seines Nachfolgers (1624) Unternehmen, Marburg aufzuheben und es nach der lutherischen Universität Gießen bleibend zu verlegen, daß Hessen in einen lutherischen Theil mit der Universität Gießen, und in einen reformirten, mit Marburg getheilt wurde. Die „Verbesserungspunkte" Morizens vertrieben den B. Mentzer und Winckelmann aus Marburg; sie fanden Aufnahme in Gießen. Seit der Dordrechter Synode, die von Hessen durch G. Cruciger, Angelokrator und Goclenius beschickt war, wurde in Marburg, obwohl die Dordrechter Synodalschlüsse so gut wie nirgends in Deutschland Gesetz wurden, mehr prädestinatianisch gelehrt, so von Eglin (um 1618), von G. Cruciger und Heine (1661). Doch hat Heine mit Seb. Curtius das Casseler Gespräch mit den lutherischen Theologen geführt, Joh. Crocius aber, gest. 1659, der bedeutendste Theolog Marburgs, so tapfer er als Apologet des reformirten Systems gegen Katholiken, Lutheraner und Weigelianer auftrat, eine mildere Stellung eingenommen. Sam. Andreä, gest. 1699, huldigte in vorsichtiger Weise dem coccejanischen und cartesianischen System, vertheidigte Coccejanische Sätze gegen Alting, cartesianische gegen den Zürcher Zwinger, aber auch die Prädestination gegen Musäus.

In Frankfurt a. O. herrschte an der Universität ein milderer Typus, trotz Andr. Musculus, dem Mitarbeiter am torgischen Buch, und die Form. Conc. wurde nicht angenommen. Heidenreich, gest. 1617, und Pelargus vertraten den Standpunkt der Union, der davon ausgeht, daß beide Confessionen den Grund der Seligkeit gleich haben, ordinirten lutherische und reformirte Geistliche, creirten lutherische und reformirte Doctoren. Ebenso ist Joh. Berg 1616, Hofprediger 1618, Universalist und Antiprädestinatianer. Aber die Späteren, Wolfg. Crell, 1618, Christoph Becmann, 1676—1717, sind Prädestinatianer, der Erstere Supralapsarier. Andrerseits werden die Unionsgedanken auch fortgesetzt von Greg. Franck, gest. 1651, der die Differenz der Confessionen nicht größer fand als die zwischen dem Ev. Matthäi und dem Ev. Lucä oder Johannis; und mit Hinneigung zum Anglicanismus von Sam. Strimesius, 1696—1730, und Holzfuß, gest. 1717.

In Duisburg, das sich von Haus aus gegen das coccejanische und cartesianische System freundlich verhielt, sind zu nennen: Joh. Clauberg, von Herborn als Cartesianer vertrieben, der erste Lehrer, der die neuere Philosophie auf einer deutschen Universität vortrug, 1656—65, hochgeschätzt von Leibniz als Erklärer des Cartesius, Verf. des Ars etymologica. Heinr. Hulsius, 1684—1723, gieng bis zu cartesianischem Rationalismus nach A. Roëll's Art fort. Coccejaner ist Martin Hundius, 1655—66. Die namhaftesten Theologen dieser Hochschule sind aber: Die Systematiker

deutsche Einfluß mächtiger wird. Aber sie haben doch kraft ihres mehr praktischen Geistes sich von der scholastischen Theologie ziemlich ferne gehalten.

van Diest 1657—64, wo er nach Harderwyk geht, und Pet. v. Mastricht, später 1670—77 in Frankfurt, dann zum Nachfolger des Voëtius berufen; bekannt durch sein Hauptwerk: Theoretico-practica Theologia Traj. ad Rh. 1699. 4, in welchem er den exegetischen und dogmatischen Stoff mit dem polemischen und praktischen verbindet, ja auch von der Kirchengeschichte von Anfang der Welt, von der Moral und Ascetik noch einen Abriß gibt; endlich sec. 18 der Kirchenhistoriker Gerdes, später 1726—68 in Groningen. Wie Duisburg mehr nur eine Uebergangsstation für bedeutendere Männer war, so noch mehr die academischen Gymnasien, auf die wir noch einen Blick werfen.

Zu höherer Bedeutung als Frankfurt und Duisburg schwang sich die hohe Schule von Herborn, gestiftet 1584, auf. Ihre ersten Zierden waren Olevian und Joh. Piscator. Nachdem Zanchi die calvinische Prädestinationslehre bei den deutsch Reformirten vertreten, schrieben Olevian und Piscator dogmatische Compendien als Epitome oder Aphorismen von Calvins Instit. rel. chr. (Heppe a. a. O. S. 184—185.) Olevian schrieb auch noch die Expositio Symb. apost. 1576 und: De substantia foederis gratuiti 1585, ein Vorspiel der Bundestheologie. Piscator, in Straßburg und Tübingen gebildet, lehrte 1574 in Heidelberg, 1578 in Neustadt a. d. H., 1584—1625 in Herborn. Seine Leugnung der erlösenden Bedeutung des thuenden Gehorsams Christi, ließ ihn sein Fürst ruhig vortragen. Aber mehre Synoden Frankreichs und die meisten reformirten Theologen verwarfen diese Lehre. Doch billigten sie auch Einige, so Pareus, Scultetus, Alting, Camero, Blondel, Cappell, La Placette. Piscator war decidirter Ramist, im Gegensatz zu Wolleb, Pareus u. A. — Vgl. Piscator's Aphorismi doctr. christ. ex Instit. Calvini excerpti seu loci comm. theologici ed. 2. 1592. Seine Hauptwirksamkeit hatte er als Exeget und Bibelübersetzer. Neben ihm stand Pasor von 1615—26 (später in Franecker), Verfasser des ersten neutestamentlichen Lexicons, der Hebraismen im N. T. leugnet und in solchem Purismus Vorgänger Pfochens ist. Systematiker in Herborn sind der Philolog Matthias Martinius, gest. 1630 in Bremen (Christianae doctrinae summa capita Herb. 1603, wozu als zweiter Theil gehört Methodus ss. Theologiae in IV libros divisae. — Summula s. theologiae Brem. 1610); besonders aber Joh. Heinr. Alsted, von 1619 an, später in Weissenburg in Siebenbürgen (Theologia scholastica, exhibens locos comm. theolog. methodo scholastica. Hanov. 1618), gest. 1638, Deputirter nach Dordrecht: steif formalistisch, übrigens einem feineren Chiliasmus zugethan. Nach den zerstörenden Wirkungen des Krieges folgte in Nethenius, einem strengen Voetianer 1669 ein zelotischer abgeschmackter Prädestinatianer, der es nicht lassen konnte, in seinen Vorträgen, Predigten und Gebeten seine Ueberzeugung von Adams ewiger Verdammniß auszusprechen. Ausgezeichnet steht dagegen seit 1676 Joh. Melchioris aus Solingen da, der coccejanischen Theologie und dem Chiliasmus subtilis geneigt, ein lebensvoller Vertreter praktischer Theologie, aber besonders wegen seiner klaren Erkenntniß der evangelischen Principien des Andenkens werth. Er erbaut seine Theologie auf der Glaubenserfahrung (sensus) die er mit der conscientia innig zusammenschließt. Das gibt ihm in den Abhandlungen De demonstratione veritatis ad conscientiam; Principium

Eine straffere Orthodoxie beginnt auch hier erst um die Mitte des Jahrhunderts,

credendi rationale orthodoxum, und De necessitate et sufficientia credendorum, die Möglichkeit, als orthodoxe Lehre zu vertreten: Daß im Gegensatz gegen das innere Licht der Enthusiasten aber auch gegen die äußere Autorität der Kirche vielmehr dem Inhalt des Evangeliums die Kraft der Selbstbewährung für den Geist zuzuschreiben sei, nicht blos so, daß die innere Gewißheit sich aus dem gestillten subjectiven Bedürfniß für den ergebe, der dem Evangelium anhängt, sondern so, daß der heil. Geist das Gewissen reinige und stärke, die Wahrheitsliebe mehre, der sich dann das Evangelium durch sichere Gründe beweise als etwas dem Gewissen Befreundetes, so daß eine freie Zustimmung erfolgt, die mehr ist als das bloße Glauben um der Autorität der h. Schrift willen. Damit ist zwar noch nicht der Glaube an die Göttlichkeit der h. Schrift gesetzt: aber das ist, sagt er, auch nicht zunächst erforderlich, unsere Kirche stellt nicht diesen Glauben, sondern den Glauben an die Wahrheiten der h. Schrift an die Spitze. Auch in Betreff der Fundamentalartikel zeigt er im Streite mit Nicole tiefere Einsicht. (Vgl. Tholuck d. akad. Leben II, 310). 1690 wurde der excentrische, mit den Separatisten zusammenhängende Horch nach Herborn berufen, aber schon 1698 abgesetzt.

In Bremen wirkte an dem von Chr. Pezel 1584 gegründeten Gymnasium außer ihm selbst der oben erwähnte Math. Martini 1610, Ludwig Crocius, gest. 1655, Verf. des Syntagma s. theologiae LL. IV. Brem. 1636, Bruder des Marburger, Coccejus 1629—36, Conr. Berg, Sohn des berühmten Hofpredigers, 1629—42. Unter den Späteren ist der Verfasser des Systema theologiae propheticae, Nicol. Gürtler, 1696—99, der berühmteste. Er lehrte später in Deventer und Franecker. Martini, Isselburg und Crocius waren Deputirte Bremens in Dordrecht, mit milder Instruction. Alle drei, wie auch C. Berg und Herm. Hildebrand, sein Nachfolger, gest. 1649, sind Universalisten und der Union zugethan, Calixt und Coccejus befreundet. Doch stand ihnen im Widerspruch mit dem in Bremen herrschenden Geist der strenge Joh. Combach, 1639—43, entgegen und in Folge der Dordrechter Schlüsse und des holländischen Kampfes gegen Coccejus wurde in Bremen ein strengerer Lehrtropus herrschend. In Combachs Sinn lehrte seit 1656 Flockenius, der Partikularist. Aber nun wirkten auch Lodenstein, La Badie, Undereyk durch warme erweckliche Predigt auf Bremen ein, und diese lebendigere, ernste mit dem Pietismus befreundete Richtung gewann ihren classischen Vertreter in Lampe, 1709—1720, (Einl. z. Geheimniß d. Gnadenbundes. Brem. 1712, Comment. z. Evang. Johannis 1723), dann bis 1727 in Utrecht und 1727 wieder in Bremen.

In Steinfurt wirkte Conrad Vorstius, der selbständige, scharfsinnige Systematiker freierer Richtung antiprädestinatianisch, ja dem Socinianismus sich nähernd, originell in seiner Gotteslehre (vgl. m. Abh. über die Unveränd. Gottes, Jhrb. f. deutsche Theol. 1857. S. 478 ff.); 1659—65 der Systematiker Heidegger, später in Zürich. In Hanau lehrten Joh. Rud. Lavater, Caspar Waser und Gürtler; in Lingen von 1674 an Pontanus, sec. 18 die Exegeten Stosch und Elsner. Am Zerbster Gymnasium wirkte 1611—52 Marc. Fr. Wendelin, dessen Compendium christ. Theol. LL. III. 1634 wie sein Christianae theol. systema majus 1656 der scholastischen Methode folgen.

als die Neuerungen der französischen Theologie Verwirrung und Spaltung in die Kirche zu tragen drohen. [1]

[1] Basel hatte zur Zeit des Antistes Sulzer, der zugleich als luth. Superintendent fungirte, 1553—85, und Joh. Jak. Grynäus, 1586 ff., eine moderate, von Erasmus und dem Humanismus tingirte, gegen ein mildes Lutherthum nicht ausschließende Richtung bewahrt. In Orientalibus ausgezeichnet standen hier im 17ten Jahrh. die beiden Buxtorffe da, Vater und Sohn, 1590—1629 und 1647—1664; jener in seinem Buche Tiberias 1620 strengster Vertreter der Ursprünglichkeit und Eingebung der hebräischen Vocalzeichen, einer Schrift, die der Sohn Joh. Buxtorf zu Ehren des Vaters gegen Cappellus eifrig vertheidigen zu müssen meinte, woraus sich die Controverse entspann, die in der Form. Cons. Helv. zu Gunsten Buxtorfs beigelegt werden sollte. Die bedeutendsten Systematiker Basels sind Polanus, aus dem philippistischen Schlesien 1596—1610, Wolleb 1618—1629, Verf. eines weit verbreiteten Handbuchs für Dogmatik und Ethik. (Wollebii Compendium Theol. christ. 1626. Es ist in seiner Knappheit, Klarheit und Schärfe klassisch und kann mit dem luth. Baier verglichen werden). Aber am einflußreichsten in der Basler Kirche sind die Professoren und Antistites Theodor Zwinger, 1629—54, der die Einführung der Confess. Helv. in Basel durchsetzte, und sein Schwiegersohn Gernler: sie bereiten eine strenger confessionalistische Epoche für Basel vor; und 1675 nahm auf Gernlers Vorschlag der Basler Convent die heideggersche Form. Cons. an, obwohl auch in Basel es nicht an Freunden der französischen Theologie fehlte z. B. Joh. und Rud. Wetstein d. Ae., Großoheim des Kritikers, gest. 1684. Aber schon Gernlers Nachfolger Peter Werenfels, gest. 1703, ist wieder milder und bewirkt auf des großen Kurfürsten Antrag (1685) die Aufhebung der Verpflichtung auf dieses neue Symbol. Sam. Werenfels, s. Sohn 1685—1740, innig verbunden mit Osterwald in Neuchatel und Alph. Turretin in Genf repräsentirt bereits eine Vermittlung der Orthodoxie mit dem Pietismus in unionistischem Sinn. (Hagenbach Jubelsch. d. Univ. Basel 1860).

Weniger als Basel hat Bern in die Theologie eingegriffen. Den Dogmatikern und Exegeten Wolfg. Musculus, 1549—63, (Loci comm. s. Theologiae 1563) und Bened. Aretius 1563—74, (Problematum theologic. P. I. II. Laus. 1578) folgten nur wenige Männer von Namen. Der Rath vernachlässigte die Universität und beherrschte mit Gewalt die Gewissen. Außer dem Philosophen Dav. Wyß, dem die cartesianische Philosophie zu lehren verboten wurde, ist nur etwa der Moralist F. Rud. Rodolph 1675—1718 zu nennen, (Vgl. Schweizer, d. Entwicklg. d. Moralsystems d. reform. K. Stud. und Krit. 1850 und Rodolphi Catechesis Palatina 1697). Die Form. Cons. blieb verpflichtend bis tief ins 18te Jahrh.; aber doch drang der Cartesianismus in Ringier, Roëlls Schüler, in rationalistischer Form ein, während Stapfer Wolfianer war.

In Zürich wie anderwärts hatte Anfangs eine mehr biblische, exegetische Richtung in Bibliander, Pellican, Petr. Martyr (P. Martyr. Vermilii Loci Comm. Heidelb. 1580), Gualterus, Ludw. Lavater und besonders H. Bullinger, (Vgl. De scripturae sanctae auctoritate, certitudine firmitate et absoluta perfectione etc. Heinrychi Bullingeri L. L. 7. Tig. 1538) geherrscht; doch Rud. Hospinian, der Kirchenhistoriker schlug schon einen gereizteren confessionellen Ton an (Concordia discors seu

Der Studiengang auf diesen reformirten Anstalten, die Anfangs mit zwei, später meist mit drei theologischen Lehrern versehen waren, ist, ähnlich

de origine et progressu Formul. Concord. Bergensis 1617. — De orig. et progr. Controversiae sacramentariae 1598—1602. 2 Vol. Dem strengeren Prädestinatianismus gewann P. Martyr die Züricher Kirche 1561 bei Gelegenheit des Züricher Gutachtens über Zanchi's Controverse mit Marbach in Straßburg 1561. In der Abendmahlslehre traten die Züricher trotz des Consensus Tig. nicht bestimmt zu Calvin über, sondern blieben mehr bei Zwingli und lehnten den Satz der franz. Synode von Gap ab: Daß wir durch die Substanz des Leibes und Blutes Christi belebt werden. Auch zu Dordrecht stehen die Züricher auf der strengeren Seite. Dazu trug besonders der gewichtige und würdige Joh. Jak. Breitinger, faktisch Regent der zürcherischen Kirche, seit 1613 bei; obwohl er ein brüderliches Verhältniß zu den Lutheranern nicht verschmähte. Noch mehr als er haben Caspar Waser, Orientalist, gest. 1625, und Joh. Jak. Hulbricus, gest. 1638, Unionssinn, jener weil er die einfache Schriftsprache vorzieht, dieser weil Uebereinstimmung aller über alle Schriftstellen nicht erreichbar sei. Eine strengere Handhabung der Orthodoxie trat mit dem Antistes Irminger und dem Prof. Stucki, gest. 1660, ein; der Universalismus eines Zink wird mit den stärksten Strafen bedroht. Joh. Heinr. Hottinger, (Verf. der Hist. ecclesiast. N. T. IX. Vol.) ein großer Gelehrter als Orientalist und Historiker, war seit 1642 die Zierde Zürichs (s. o. bei Heidelberg) und in der Hauptsache irenisch gesinnt. Aber sein Nachfolger J. H. Heidegger seit 1667 (vorher bis 1661 in Steinfurt, dann Prof. der Ethik in Zürich), ist Verf. der Form. Cons. helv. (auch der Medulla Theol. Christianae ed. 2. 1713, und der Hist. Papatus, mit Guicciardinis Hist. Papatus 1684 in Amsterdam herausgegeben). Nicht aus schroffem scholastischem Dogmatismus oder um Andere zu excommuniciren, aber um die Einheit der Kirche gegen Neuerungen sicher zu stellen, vertritt er die ganze Strenge des symbolischen Lehrbegriffs, ja überbietet sie durch die Sätze von der Inspiration auch der Punkte und Vocalzeichen im A. T. Er würde nichts dagegen haben, die Vocalzeichen für jünger anzusehen, wenn nur derselbe Sinn wie bei unsern jetzigen Lesarten bliebe; aber sicherer sei es, unsre Vocalzeichen von Adam, Mose, Esra oder einem andern inspirirten Propheten abzuleiten (Tholuck, d. akad. Leben II. 373). Ausgezeichnet ist noch der biblische Philolog Caspar Suicer, 1649—84, Verf. des Thesaurus ecclesiasticus 2. Tom. fol. 1684, einer Art Realencyclopädie, eines Werkes zwanzigjährigen Fleißes. Der Sohn Hottingers, Johann Jakob H., folgte 1697 Heideggern, den Dordrechter Beschlüssen eifrig zugethan und Gegner des Pietismus, der aber mit Joh. Jak. Ulrich 1710 auch auf der Züricher Universität eindrang. Die cartesianische Philosophie und Coccejus hatten auf die Schweiz wenig Einfluß. Nur Chouet in Genf 1666—86 vertrat ihn.

Unter den Theologen von Lausanne, wo einst Beza gelehrt, ist Wilh. Bucanus 1591 zu nennen (G. Bucani loci communes 1602. Institutiones Theologicae 1605). Das von Calvin 1559 gestiftete Collége in Genf, an welchem neben ihm Beza, dann der Ethiker Danäus 1572—81 gelehrt hatten, (Danaeus, Lamb. Ethice christiana und Isagoge christiana 1591) besaß neben den großen Philologen Jos. Scaliger 1572—78, Is. Casaubonus 1582—96, unter seinen Lehrern vornämlich Diodati, 1609—49, Bened. Turretin 1612—31 und Theod. Tronchin 1615—57, zu denen

wie auf den lutherischen Anstalten im Kurzen der gewesen, [1] daß zuerst Philosophie (besonders Dialektik und Rhetorik), sowie die katechetische Theologie gehört wurde, unter der man eine populäre Glaubenslehre verstand; seltener wurde auch eine theologische Methodologie gegeben. [2] Im Anfang als das Schriftstudium von der Reformation her noch mehr in Blüthe war, wurde auch die Philologie, besonders das Hebräische und Orientalische fleißig getrieben und die dogmatische Theologie (die Wissenschaft der loci) galt für untergeordnet; vielfach wurden nur anhangsweise aus einzelnen exegetischen Abschnitten einzelne Loci abgeleitet. Aber im 17. Jahrhundert (nach der Dorbrechter Synode 1618 bei den Reformirten) ist eine große Aenderung wahrzunehmen. Da wurde die Dogmatik mit den Controversen das Hauptstudium für zwei bis drei Jahre, so zwar, daß die Vorlesungen nur je einen einzelnen Locus zu umfassen pflegten, also sehr langsam zur Umspannung des ganzen Systems vorrückten. Zahlreiche Disputationen und ähnliche Uebungen hielten das Interesse wach und vermittelten eine große dialektische Gewandtheit formaler Art. Dabei war die christliche Ethik lange Zeit von keinem Lehrstuhl vertreten, sondern theils der philosophischen Fakultät überlassen, theils mit der Dogmatik als Anhang verwoben oder kam in der praktischen Theologie bei den Casus conscientiae einiges Ethische vor. Doch ist das Interesse für die Ethik in den reformirten Kirchen früher lebendig als bei den Lutheranern, bei denen erst von Calixt und noch mehr Spener an das ethische Studium sich belebt. Aehnlich wie die Ethik war auch die

1631—41 sich der gelehrte Friedr. Spanheim d. Ae., später in Leyden, und 1653 Franz Turretin (Institutio theologiae elencticae 1679) noch gesellt. Sie stellen die strengste Periode der symbolischen Orthodoxie in Genf dar. Aber nun gewann auch die freiere Theologie von Saumur, in Philipp Mestrezat, Alex. Morus, Louis Tronchin Einfluß, zum Theil bis zum Rationalismus fortschreitend. Basnage, Bayle, Clericus studirten in Genf um diese Zeit. Mit Joh. Alph. Turretin 1697 (Dilucidationes philosophico-theologico-dogmatico-morales; über die Principien der natürlichen und offenbarten Religion. T. I. II. 1711 ff. Basil. 1748), und Bened. Pictet, (B. Pictet, Morale chrétienne 1697. Medulla Theologiae didact. et elencticae 1711) zieht in Genf eine antisymbolische, aber fromme Toleranz ein. (Vgl. hiezu außer Tholuck a. a. O. II. besonders A. Schweizers Centraldogmen II.

[1] Tholuck, akad. Leben I, 85—121 und 231—40. Henke Calixt I, 20 ff. 421 ff.

[2] Schriften über theol. Methodologie und Isagogik haben Hyperius in Marburg De recte formando Theolog. studio 1556, Alsted 1623; Joh. Gerhard (Methodus stud. theol.), Spener nach Dannhauers Hodosophia von lutherischer Seite verfaßt.

historische Theologie der philosophischen Fakultät (dem Professor der Geschichte) überlassen, der sie allerdings nach den vier danielischen Monarchien, und von christlichem Standpunkt aus vortragen sollte. Zwar dogmengeschichtliche Studien wurden gemacht im Interesse der Polemik und zum Nachweis der „Zeugenschaft für die reine Lehre" aus allen Jahrhunderten. Aber dieser praktische Zweck trübte, so eingemischt, den historischen Blick; die Magdeburger Centuriatoren hatten selber diese Stellung getheilt; aber ihr zusammenhängendes, in seiner Art großartiges Werk blieb in der Hauptsache liegen bis auf Calixt, neben welchem in der lutherischen Kirche vor Pfaff und Mosheim wenigstens als achtungswerth noch Micraelius, Kortholt in Kiel, Bebel in Straßburg und Wittenberg genannt werden können. In der reformirten Kirche lassen sich zur Seite stellen Gerh. Vossius, Joh. Heinr. Hottinger in Heidelberg und Zürich, und Gerdes in Duisburg und Groningen, † 1768. Es ist der mehr praktisch-biblische Sinn der Schweizer und der meisten Deutschreformirten, eine Zeitlang, besonders in Holland, der streitbar scholastische, welcher der ruhigen Vertiefung in geschichtliche Betrachtung entgegensteht. Mehr hat hierin der reformirte Zweig Frankreichs geleistet, wie die Namen Dalläus, Blondel, Jac. Basnage u. s. w. beweisen, wiewohl auch hier das polemische Interesse dabei sehr vorwaltet. Den günstigsten Boden für historische Theologie bei den Reformirten hat England und die anglikanische Kirche geboten (s. u.), wiewohl auch der Schotte Forbes durch gründliche historische Untersuchungen z. B. über den Sinn der Infallibilität des Papstes, wenn er ex cathedra spreche, sich auszeichnete. Häufig, noch im 18. Jahrhundert, war der Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit dem der praktischen Theologie verbunden, an den noch praktische Aemter pflegten angeschlossen zu sein. Die praktische Theologie wurde schon des kirchlichen Bedürfnisses wegen viel getrieben, besonders Homiletik, wo die Hauptsache war, in Bildung von vielen Dispositionen für eine Predigt aus Einem Text gewandt zu werden. Daneben auch Pastoraltheologie, wohin besonders die Behandlung der Gewissensfälle nach mittelalterlichem Vorgange, um der noch bis zum Pietismus in der lutherischen Kirche fortdauernden Privatbeichte willen gehörte. Seit Coccejus und Calixt, besonders aber Spener wird die Katechese allgemeiner üblich; aber es fehlte noch an Behandlung der praktischen Theologie nach wissenschaftlichen Principien und der B.trieb des homiletischen und katechetischen Verfahrens hatte viel mechanische

Technik. Die reformirte „Prophezey", d. h. Colloquien mit dem bibelforschenden Theil der Gemeinde blühten Anfangs in Zürich und am Niederrhein, in kirchlicher Form Vorläufer der Collegia biblica der Spener'schen Zeit. Aber sie schwanden hin mit dem Erkalten des Interesses für das Schriftstudium im 17. Jahrhundert. Zu Speners Zeit war an den lutherischen Universitäten Deutschlands fast gar kein Schriftstudium mehr.

Doch wir wenden uns nach diesen einleitenden Ausführungen der Erzählung des Ganges der Geschichte der Theologie in den reformirten Kirchen zu. Zwar schien die scholastische auf Aristoteles zurückgehende Methode Anfangs Manchem verdächtig, weil sie den praktisch religiösen Interessen Gefahr drohe. [1] Aber das Interesse, man darf sagen die Nothwendigkeit, den gewonnenen Besitz sicher zu stellen, wirkte mit unwiderstehlicher Macht auf die Einbürgerung einer Methode hin, die wie keine andere geeignet war, den wissenschaftlichen Trieb statt auf Erforschung des Inhalts, vielmehr auf die Bearbeitung von Gegebenem, auf Vertheidigung des bestehenden Dogma als einer unveränderlichen Größe zu richten. Eine kurze Zeit zwar schien eine Reaktion gegen aristotelische Philosophie Erfolg zu versprechen. Petrus Ramus, früher Professor im königlichen Collegium zu Paris, geb. 1515, griff mit fesselndem Vortrag und heftiger Polemik den Aristoteles an, und versprach eine neue Philosophie, die, da er 1561 zur protestantischen Kirche übergetreten und seines Lehrstuhls verlustig geworden war, besonders auf die Reformirten Einfluß zu gewinnen anfing. Er fiel unter den Opfern der Bartholomäusnacht. Aber obwohl mit seiner Methode zahlreiche Versuche gemacht wurden z. B. in Holland, Genf, Herborn, ja auch Helmstedt, so vermochte sie doch nachhaltigen Einfluß nicht zu gewinnen. Das Hinderniß war nicht bloß die weit verbreitete Anhänglichkeit an Aristoteles, die selbst einen Th. Beza, Pareus, Ursinus, Keckermann, Gomarus, Voetius zu seinen Gegnern machte, sondern besonders das oberflächliche Haschen nach Popularität und die ihm eigene Flucht vor dem Eindringen in die Principien der Dinge, welches ohne spekulative Erörterungen, die ihm für leere Subtilitäten galten, nun einmal nicht möglich ist. [2] So diente sein bald

[1] Vgl. Tholuck d. acad. Leben II, 3 ff.

[2] Keckermann Praecognitorum philosophicorum LL. II naturam philosophiae explicantes et rationem ejus tum docendae tum discendae monstrantes. Hanov. 1618 tadelt an ihm l. II, 8 neben Verworrenheit, daß er die Metaphysik als

erliegender Reaktionsversuch bei dem Mangel einer anderweiten wissenschaftlichen Methode und der Ueberlegenheit aristotelischer formaler Virtuosität nur um so bestimmter dazu, dem Aristoteles auch in der evangelischen Wissenschaft, ohne Unterschied der Confession, zur Alleinherrschaft zu verhelfen und ein neuscholastisches Zeitalter derselben herbeizuführen.

Doch war die Form der Scholastik, welche die prädestinatianische Urgestalt des reformirten Systems für alle Zeiten sicher stellen wollte und dadurch verhärtete, nie in ungestörter Geltung, nicht bloß weil die lutherische Kirche im Laufe des 17. Jahrhunderts sich immer bestimmter vom Prädestinatianismus lossagte und einen namentlich für die Deutschreformirten wirksamen Anhalt zur Opposition bot, sondern auch weil das Princip des Universalismus gegen den Partikularismus des Heilsrathschlusses in der reformirten Kirche selbst der Reihe nach wie in Holland so auch in Frankreich und England und endlich im 18. Jahrhundert auch in der Schweiz reagirte, wo man sich noch 1675 durch Heideggers Form. cons. Helvet. dagegen möglichst abzuschließen gesucht hatte. Die Confessio Sigismundi 1613 läugnet den absoluten Rathschluß der Verwerfung der Einen (decretum reprobationis) und auch nach der Dordrechter Synode blieben die reformirten märkischen und die hessischen Theologen meist dabei, den Unglauben als die Ursache der Verwerfung zu betonen.

In Frankreich, wo eine Zeitlang patristische Gelehrsamkeit ihre ausgezeichneten Vertreter an Männern wie David Blondel 1591—1655 (1650 Nachfolger des gelehrten Vossius in Amsterdam), J. Dalläus (Daillé) 1594—1670 u. A. hatte, deren Schriften meist apologetischen und polemischen Zwecken gegen den Katholicismus dienten, [1] war auf der

eine unfruchtbare Wissenschaft verwerfe, aber dafür nun auch außer Stande sey, das Besondre aus einer allgemeinen Wissenschaft des Wesens aller Dinge abzuleiten, vielmehr sich mit oberflächlichen nichts Bestimmtes aussagenden Definitionen und Eintheilungen begnüge. Verwerfung der Schultermini bringe noch keine tiefere Erkenntniß. Vgl. Tholuck d. akad. Leben II, 3 ff.

[1] So Blondels Forschungen über den päpstlichen Primat 1641 und den Episcopat 1646. Sein Pseudo-Isidorus 1628; Dallaeus (1594—1670): De usu patrum in decidendis controversiis 1656 u. a. Schr. Jac. Basnage (geb. 1653) beantwortete Bossuets Histoire des variations des églises Protest. durch eine christliche Kirchengeschichte 2 Voll. fol. 1699 und durch eine reformirte Kirchengeschichte, 2 Bände. 1690. Jurieu widerlegte Maimbourgs Angriff auf den Calvinismus 1683 und den Arnauds auf die reformirte Moral 1675. Auch Beausobres Histoire critique de Manichée et du

Akademie zu Sedan, wo der Polemiker P. du Moulin (Molinäus) und Wilh. Rivet, Bruder des Leydener Andreas, lehrten, der Einfluß Genfs und Beza's noch eine Zeit lang herrschend. Dagegen in der Schule zu Saumur that sich schon um 1618 durch Camero ein Gegensatz gegen die absolute Prädestination auf, der daselbst durch seine Schüler Moses Amyraud (Amyraldus) [1] und Paul Testard weiter ausgebildet wurde und um so mehr Widerspruch hervorrief, als die Schule zu Saumur noch durch Männer einer freieren Theologie, wie Josua La Place (Placaeus) und Ludovicus Cappellus rasch zu hoher Blüthe bis nach 1660 gelangte. [2] Unter diesen eng befreundeten Männern zu Saumur bildete sich nun eine Opposition gegen das calvinische System aus, die sich in den drei Hauptcontroversen der französischen Kirche gegen die Spitzen jener Prädestinationslehre kehrte, in einer vierten auch die scholastische Fassung des Schriftprincips an einem nicht unwichtigen Punkte bekämpfte. Dem Amyraldismus trat zwar die reformirte Orthodoxie, weniger Frankreichs als der Schweiz (die Züricher Heidegger und Irminger, die Baseler Gernler und J. Zwinger, [3] sowie der Genfer Franz Turretin [4]) und zuvor schon in Holland Maccovius, Andr. Rivetus, Friedrich Spanheim der Aeltere in Leyden [5] u. A. mit Heftigkeit entgegen und verbot selbst den Besuch von Saumur, war aber nicht vermögend, eine zweite Ausscheidung durchzusetzen.

Manichéisme Amst. 1734. 2 Bde., hat den apologetischen Zweck, die urchristliche Continuität oder die apostolische Succession der reformirten Lehre gegenüber vom römischen Katholicismus zu beweisen. Wir übergehen zahlreiche andere Schriften dieser Gelehrten, welche historisch kritische Untersuchungen über einzelne Artikel, wie Fegfeuer, Bildercult, Heiligendienst, Meßopfer u. dgl. betreffen und nennen nur noch Dan. Chamier's † 1621 Panstratiae catholicae seu controversiarum de religione adversus Pontificios corpus T. T. IV. Genev. 1626; Erl. (Einen fünften Band über die Kirche fügte Alsted 1629 hinzu) und Claude's Defense de la Réformation 1673 gegen Nicole, Arnaud u. A.

[1] Amyraud, Traité de la Prédestination 1643. Amyraud war 1626 an Dalläus Stelle zum Pfarrer in Saumur erwählt, 1631 Professor der Theologie, vgl. A. Schweizer, Art. Amyraud in Herzogs Realencyclopädie 1, 292 ff. und dessen Abh. in Baur's theol. Jahrb. 1852, 1. 2.

[2] Auch in Genf gewann die Theologie von Saumur Anhänger, Louis Tronchet und Phil. Mestrezat. Jener neigte sich zum Arminianismus.

[3] Vgl. A. Schweizer Centraldogmen II, 340 ff.

[4] F. Turretini Instit. Theologiae elencticae Genev. 1679 ff.

[5] Fr. Spanhemii Disp. de gratia universali 1644 und die Exercitationes de gratia univ. etc. 1646 (s. o. S. 431). Auch den Anabaptismus bestritt er mehrfach.

Ein apologetisches Interesse für die Prädestinationslehre bestimmte den Amyraud, neben dem Particularismus des wirksamen Heiles eine Stelle für den Universalismus der Gnade zu suchen. Er nimmt an: Gott hat einen allgemeinen Rathschluß der Gnade für die Gläubigen gefaßt, Alle könnten an sich nach demselben selig werden, wenn sie nur glaubten, was sie auch Alle vermöchten, wenn die Sünde nicht wäre. Aber Alle sind unter der Macht der (infralapsarisch gedachten) Sünde so, daß sie für sich nicht glauben können, so daß jener allgemeine Rathschluß noch ganz wirkungslos und nur ideell gehalten bleibt. Daher ist Gott durch einen zweiten Rathschluß diesem ersten zu Hülfe gekommen; dieser ist unwiderstehlich wirksam trotz der Sünde, aber nur für die Erwählten. Man nannte das hypothetischen Universalismus, sofern von dem an sich möglichen Glauben das Heil abhängig gemacht war. Aber unverkennbar liegt eine Inconsequenz darin, wenn der erste Rathschluß die allgemeine göttliche Liebe entschieden hervorkehrt, die der zweite ohne allen nachweislichen Grund wieder aufhebt und zu einer bloß partikularen macht. Dennoch ist die damit gesetzte Doppelheit (d. h. Veränderlichkeit und Beweglichkeit) des göttlichen Rathschlusses nicht mehr rein calvinisch; sie erinnert schon an die Föderaltheologie, so zwar, daß in seinem ersten Rathschluß Gott nur den Gläubigen die Seligkeit verheißt, dagegen der Glaube und die sündenvergebende Gnade kraft des zweiten nur einem Theil der Sünder gewährt wird. Vom Arminianismus also, gegen den er auch schrieb, unterscheidet sich Amyraud dadurch, daß jener die Gnade, auf die es ankommt, die sündenvergebende, Allen mit den Mitteln zu glauben zu Theil werden läßt, wohin auch das lutherische Dogma strebt. Nur daß dieses um der Erbsünde willen eine unwiderstehliche allgemeine Gnadenwirkung, die das Vermögen zu glauben schafft, lehren muß, während nach dem Arminianismus von selbst Jeder glauben kann. Der Unterschied Amyrauds von der orthodoxen Lehre besteht, da durch jenen Universalismus Niemand wirklich gerettet wird, nur in dem Versuch, für Gottes inneres Wesen die Allgemeinheit des Gnadenwillens, also die Liebe als innerste Macht in Gott zu retten, um nicht ursprünglich einen die Seligkeit versagenden Willen neben einem sie gewährenden zu lehren, ohne zu bedenken, daß Gottes inneres Wesen doch von jenem Dualismus nicht unberührt bleiben kann, wenn der Rathschluß zu wirksamer Erlösung nur partikular

ist.[1] Es wird damit nur der den Supralapsarianismus treffende Vorwurf abgewendet, daß Gott an der Sünde, die er richte, selbst schuldig sey, indem Amyraud mit Augustinus, dessen Infralapsarianismus wesentlich huldigend, sagen kann: die Versagung der erlösenden Gnade habe nicht ursprünglich in Gottes mangelndem Liebeswillen ihren Grund, der Untergang der Einen sei durch den freien Sündenfall verursacht. Eine Tendenz zum Universalismus regt sich also zwar in Amyraud, aber wesentlich bleibt er bei dem alten System, daher die befreundeten Männer, der gelehrte David Blondel, Dalläus und Benj. Basnage, Präses der Nationalsynode zu Alençon 1637, wenigstens in Frankreich ihn leicht vor Verurtheilung wegen Heterodoxie zu schützen vermochten.

Aber an den amyraldischen Streit schloß sich ein zweiter durch Josua La Place an, der sich auf die Folgen der adamitischen Sünde bezieht.[1] Sagte der Infralapsarianismus: Die Verdammung, welche die Einen trifft, ist keine Ungerechtigkeit, da sie durch Adams Fall, mit dem wir verflochten sind, verschuldet ist: so traf das zu, wenn wir bei Adams Fall persönlich gegenwärtig und aktiv gewesen sind, oder wenn sich nachweisen ließ, daß die göttliche Gerechtigkeit aus irgend einem Grunde recht thue, auch die Nachkommen als Schuldige zu behandeln. Daß dieß der Fall sei, hatte man calvinischer Seits, wo die Annahme wenig Widerspruch fand, daß Gott Sünde mit Sünde strafe, dadurch zu beweisen gesucht, daß als Strafe für den Fall oder als Gericht das allgemeine Verderben des Geschlechtes verhängt sei, das der Verdammung werth mache. Die Unmittelbarkeit der Betheiligung an Adams Schuld, die in solchem Uebergang eines Strafzustandes von Adams Sünde her auf Alle lag, suchte man dadurch zu beweisen, daß man orthodoxerseits den Adam als das die Menschheit repräsentirende Haupt, wohl auch als Den ansah, mit welchem im Namen des Geschlechts Gott einen Bund geschlossen habe, dessen Folgen dieses unterworfen sei. Placäus nun will weder gelten lassen, daß Gott die Sünde als Strafe verhänge, da sie vielmehr das Strafbare sei, noch eine unmittelbare Zurechnung der Schuld Adams

[1] Die ethische Tendenz Amyrauds zeigt sich auch in seiner ausführlichen Behandlung der Moral: La morale chrestienne VV. VI. 1652 ff.; sowie in dem Bestreben, die Gnade nicht als bloße Machtwirkung zu denken.

[2] Placaeus de statu hominis lapsi ante gratiam 1640, und seine Disp. de primi peccati imputatione. Vgl. J. Müller, Lehre von der Sünde II, 453 ff.

auf die Nachkommen zugeben. Vielmehr betont er, hierin der lutherischen Lehre sich nähernd, daß Gott um des uns zu eigen gewordenen Verderbens willen uns als Sünder und strafbar betrachte, und nur mittelbar, um dieses uns eigenen Verderbens willen könne Gott uns Adams Sünde zurechnen. Es gebe kein Dekret, das uns in Adams Strafe so zöge, daß wir dadurch zu Sündern würden. Der Uebergang der Sünde Adams auf uns vollziehe sich nicht dadurch, daß er unser physisches und moralisches Bundeshaupt sei, sondern er sei bloß eine natürliche Folge von Adams Sünde, nicht aber ein Gericht über die Nachkommen; und Adam nehme so, was die Schuld und Sünde betrifft, nur die Stelle des Ersten in der Reihe ein, der zwar zur fortpflanzenden Causalität werde wie auch wir für unsere Nachkommen, aber nicht zur rechtlichen Ursache unserer Belegung mit Sündhaftigkeit oder Verdammniß. Gegen ihn entschied 1645 die Synode zu Charenton. Hatte Amyraud die göttliche Liebe im Verhältniß zur Beseligung und Verdammung wenn auch ungenügend zu wahren gesucht, so geht Placäus bestimmter auf den ethischen Charakter Gottes auch nach Seiten der Gerechtigkeit zurück und will auch nicht unter der Form des Gerichts über die Sünde diese als göttliche Wirkung denken lassen. Derselbe ethische Zug zeigt sich auch darin, daß er die, wenn auch durch Erbe zu eigen gewordene Sünde als die Ursache der Strafe behandelt wissen will, nicht aber unmittelbar die uns zugerechnete Sünde und Schuld Adams. Indem aber hiemit schon ein sichtliches Gewicht auf die Persönlichkeit des Menschen im Gegensatz zum Gattungszusammenhang wenigstens für die Motivirung des Endschicksals gelegt wird, so lag darin bereits auch ein Keim der Opposition gegen eine dritte Spitze des calvinischen Systems, welche Gegenstand der dritten Hauptstreitigkeit wurde, im Pajonismus.

Dieser betrifft die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnadenwirkungen, welche nicht bloß von Calvin, sondern auch von der lutherischen Lehre im Gegensatz gegen Semipelagianismus und Synergismus angenommen wurde. Nimmt man als feststehend an, daß nicht Alle der Gnade theilhaftig werden, und ist hieran nicht ein Gericht Gottes über Adams Sünde schuld, sondern die Sünde des Menschen selbst, so lag offenbar noch eine Folgewidrigkeit darin, wenn man die Fortdauer des Unglaubens und die Verdammniß der Einen entweder wie noch Amyraud, auf Gottes Nichterwählung, oder, wie Placäus, auf die eigene, aber von Adam

unwiderstehlich ererbte Sünde zurückführte, die doch auch wieder mit dem göttlichen Rathschluß zusammenhängen mußte. Nur so hätte man mit der allgemeinen Vererbung der Sünde, welche die Fähigkeit zu glauben raubte, sich versöhnen können, wenn dieser eine ebenso allgemeine unwiderstehliche Gnadenwirkung zur Seite gestellt worden wäre, durch welche allen Nachkommen Adams das Vermögen zu glauben hergestellt werde. Aber soweit wagte selbst die alte lutherische Theologie sich von der partikularen Erwählungslehre nicht zu entfernen. Noch weniger Claude Pajon,[1] welcher vielmehr wie die calvinische Form des Prädestinationsdogma, so auch die gemein-evangelische Lehre von der Erbsünde abschwächte, um der Nothwendigkeit unwiderstehlicher Gnadenwirkungen des heiligen Geistes zu entgehen. Die Empirie zeigt, daß nicht Alle bekehrt werden. Hinge die Bekehrung ab von unwiderstehlichen Gnadenwirkungen, so müßten diese, um jenes Factum zu erklären, particularistisch gedacht werden, was nicht geschehen darf. Die Ursache des ungleichen Erfolges des Evangeliums muß also auf Seiten der Welt liegen. Da bietet sich entweder die menschliche Freiheit oder der Complex äußerer Einflüsse, die determinirend für die Bekehrung wirken können, als Erklärungsgrund an. Pajon entschied sich für das Letztere. Selbsterlösung will er nicht; aber die Erbsünde habe doch keine solche Macht, um unwiderstehliche Geisteswirkungen erforderlich zu machen. Es bedürfe nur der Erweckung des Menschen durch Erleuchtung, die er als den Willen determinirend denkt, wozu schon seine Vorgänger in Saumur neigten. Nöthig sei nur die Wirkung des Wortes, welchem unter Begünstigung äußerer Umstände ohne Wirkung des heiligen Geistes eine logisch moralische Wirksamkeit beiwohne. Der Wille, meint er, hänge gänzlich ab von der Erkenntniß, es bedürfe nur der Erkenntniß der Wahrheit, und diese sei ohne unmittelbare Beziehung zum heiligen Geist durch das Wort gesichert. Was er von Gnadenwirkungen übrig läßt, das ist an die heilige Schrift übergegangen; die Quelle der göttlichen Erkenntniß, der heilige Geist hat seine Wirksamkeit an das Wort abgetreten. Man sieht also, wie sich hier ein Intellektualismus an

[1] Claude Pajon's Hauptschrift: Examen du livre qui porte pour titre: Préjugéz contre les Calvinistes (von P. Nicole) 1673. Seine heterodoxen Ansichten trug er nur mündlich vor. Vgl. Al. Schweizer, Centraldogmen der reformirten Kirche II, 564 ff. 576 ff. 600 und seine Abhandl. über den Pajonismus in Baur's theol. Jahrb. 1853.

die Stelle des ethisch-religiösen Geistes der Reformation setzt und wie in sonderbarer Mischung von Deismus und Supernaturalismus Gott durch das Wort als seinen Stellvertreter in den Hintergrund gedrängt wird. Der Pajonismus bildet eine merkwürdige Parallele zu der intellektualistischen, ja zu Deismus überführenden Ausartung, welche die lutherische Orthodoxie in ihrer äußersten Spitze uns zeigen wird. [1]

Von allgemeinerer Bedeutung als diese Modifikationen des reformirten Materialprincips ist die Abspannung, die in der reformirten Theologie in Beziehung auf die Selbstgewißheit des Glaubens stattfand, und die sich in einer Ueberspannung des Formalprincips offenbarte. Hier nehmen die beiden Joh. Buxtorffe in Basel 1564—1629 und 1599—1664 eine wichtige Stelle ein. [2] Der ältere ist der größte rabbinische Gelehrte seiner Zeit, der jüngere ist enger und ängstlicher. Beide aber hatten die Richtung eingeschlagen, Alles an die buchstäbliche Inspiration der heiligen Schrift und die Unversehrtheit des Textes des alten Testaments zu hängen. Die Beschäftigung mit den Rabbinen trug eine Art gesetzlicher Ehrfurcht vor dem alten Testament auf sie über, so daß sie Alles an den Beweis setzten, auch die Vokale des alttestamentlichen Textes seien so wie sie von den Juden überliefert sind, inspirirt. [3] Gegen sie trat nun der oben erwähnte Ludwig Cappellus auf. [4] Wie der ältere Buxtorff schon auf der Abfassung der Vocale durch die heiligen Schriftsteller als auf der sichersten Annahme beharrte, so wandte der jüngere die Sache bestimmter dogmatisch als Erforderniß für

[1] Mit Pajon stimmten Le Cène, Papin, L'Enfant, Alix, Du Vidal. Sein Hauptgegner ist Jurieu in Sedan † 1713. Nach der grausamen Verstörung der Kirche durch Louis XIV 1681 ff., lebte Jurieu mit vielen Andern als Flüchtling in Holland. Durch seinen Traité de la nature et de la grace ou du concours général de la Providence et du concours particulier de la grace efficace etc. Utrecht 1687 ist er noch einer der strengsten Vertreter reformirter Orthodoxie. Aehnlich Melch. Leydecker † 1721: Veritas evangelica triumphans und Fried. Spanheim: Controversiarum Elenchus 1688. 4°. Vgl. A. Schweizer a. a. O. II, 573.

[2] Hagenbachs Jubelschrift der Universität Basel 1860.

[3] Bleek Einl. ins A. Test. 1860. S. 126. 732. Hupfeld, krit. Beleuchtung einiger dunkeln und nicht verstandenen Stellen der Alttestamentlichen Textgeschichte II. Vocalisation. Stud. und Krit. 1830, 3. 4.

[4] Lud. Cappelli Arcanum punctationis revelatum, ed. Thomas Erpenius in Leyden 1624.

die Inspiration der heiligen Schrift,[1] und die Form. consens. eccles. Helvet. 1675 gab der Ansicht symbolisches Ansehn, daß der hebräische Codex nach Consonanten und Vocalen oder Punkten oder doch nach der Bedeutung der Punkte von Gott eingegeben sei, eine Ansicht, welche auch in der lutherischen Kirche alsbald den lebhaftesten Anklang fand.[2] Der jüngere Buxtorff nahm an, es möge theils von Mose, theils wenigstens von Esra die Punktation herstammen. Der Streit wurde heftig, weil Cappellus auf Verbesserung auch des Textes durch veränderte Vocalisation und (nach de Dieu's Vorgang) durch Zuziehung von Uebersetzungen drang, wodurch den Orthodoxen alle Sicherheit der Offenbarungsquelle bedroht schien. Wie weit war man von dem Standpunkt der Reformation abgekommen, indem man den Glauben von solchen Fragen abhängig machte und der vom protestantischen Princip so wesentlich geforderten Kritik selbst an diesem Punkte das Recht versagte! Solchem Standpunkt steht selbst die katholische Wissenschaft als freie Forscherin gegenüber, wie in demselben Jahrhundert Richard Simon[3] bethätigte. Man vergaß, daß man durch diesen Standpunkt den christlichen Glauben wieder gänzlich von der kirchlichen Tradition, ja in Beziehung auf das alte Testament von der Synagoge abhängig mache.

Uebrigens dauerte das Ansehn des Consensus Helv. nur etwa 50 Jahre. Um 1700 gab das sogenannte Triumvirat Joh. Alphons Turretin in Genf, Werenfels in Basel und Osterwald in Neuchatel der schweizerischen reformirten Kirche eine ganz andere Richtung von der strengen Kirchenlehre hinweg, theils im Sinne des Pietismus, theils des Unionismus, und die Orthodoxie begann sich in biblischen Supernaturalismus zu verwandeln.[4]

[1] Buxtorffii Tract. de punctorum vocalium et accentuum in libris V. T. hebraicis origine, antiquitate et auctoritate c. Lud. Cap. Basil. 1648.

[2] So bei Carpzov, Pfeiffer, Ernst Val. Löscher; auch unter den nichtschweizerischen Reformirten.

[3] Rich. Simon Histoire critique du Texte du N. T. 1689; Histoire critique des versions du N. T. 1690. Hist. critique des principaux Commentateurs du N. T. 1693.

[4] Die freieren Ansichten eines H. Grotius, Joh. Clericus (Ars critica 3 Voll. Amst. 1696 ff. und Diss. de optimo genere interpretum s. scripturae 1693) dem Joh. Jak. Wettstein (Libelli ad crisin et interpretationem N. T. ed. Semler 1766) folgte, fanden zwar Anfangs meist nur Widerspruch. Die orthodoxe Theologie fühlte sich sowohl durch die Kritik des Canon, als durch Auslegungsgrundsätze verletzt, die von der symbolischen Lehre als der bindenden Analogia fidei los machten und dagegen

Zu gleicher Zeit mit der nur zu kurzen Blüthe der Theologie in Frankreich durch all die Genannten, neben welchen noch der Apologet Phil. v. Mornay und Chamier [1] genannt sein mögen, trat in Holland eine mehrfache Reaktion gegen den erneuten Scholasticismus auf. Die bedeutendste ist die Coccejanische, die den Charakter schlichter Frömmigkeit und lebendiger Biblicität trägt. Der Stifter dieser viele Decennien hindurch blühenden Schule ist ein Deutscher, Cock (Coccejus), [2] geboren 1602 in Bremen, 1629 Professor daselbst, 1636—1650 Professor in Franeker, gestorben 1669 als Professor der Dogmatik in Leyden. Er hatte in Franeker studirt, wo Maccovius die strenge Orthodoxie vertrat, während der Puritaner Amesius zugleich auf Frömmigkeit in Sinn und Wandel drang und Amama, dessen Freund, besonders zum Studium des biblischen Grundtextes anhielt. Die beiden letztgenannten Männer gewannen großen Einfluß auf den fromm erzogenen und in dem melanchthonisch gesinnten Bremen aufgewachsenen jungen Mann. Er fühlte sich früher besonders zu orientalischen und alttestamentlichen Studien hingezogen, weßhalb er auch in Hamburg bei einem Juden sich rabbinische Kenntnisse zu erwerben gesucht hatte. Diese Studien sind nicht ohne spürbaren Einfluß auf ihn geblieben. Seine ganze Theologie wurde Schrifttheologie, und die Dogmatik, um von leeren und zuchtlosen Fragen abzulenken, will er als eine Darstellung des Lebensverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit betrachten. Um die Stellung des Coccejus,

auf den Sinn achten hießen, den die ersten Leser in den Schriftworten haben finden müssen. Dagegen J. A. Turretin (De s. scripturae interpretandae methodo tract. bipart. 1728 und Werenfels (Lectiones hermeneut. in s. Opusc.) verwerfen mit den Genannten die Glaubensanalogie als hermeneutisches Gesetz und wollen, daß der Exeget sich in die historische Umgebung und Umstände versetze.

[1] De veritate relig. christ. a Ph. Mornaeo, Plessiaco Domino 1587. Dan. Chamier, Panstratiae catholicae, sive controverss. adv. pontificios L. IV. 1626.

[2] M. Göbel, Gesch. d. christl. Lebens Bd. 2. Tholuck, d. akad. Leben d. 17. Jahrh. 2, 226—239. Ebrard in Herzogs Realencycl. II, 762 ff. Ueber das Coccejanische System vgl. die Arbeiten von Schweizer (Glaubenslehre d. ev. reform. K. 1844 ff. Heppe, Dogm. d. deutschen Protestantismus 1857. I, 142 ff. Gaß, Gesch. d. protest. Dogmatik Berl. 1857. II, 253 ff. Diestel Studien z. Föderaltheologie Jahrb. f. deutsche Theol. 1865, 2. Bd. X, 209 ff. Seine opera omnia theolog. exeget. didactica, polemica, philologica sind in 8 Fol. zu Frankf. a. M. 1702 ff. erschienen. Vgl. besonders J. Cocceji Summa doctrinae de foedere et testamento Dei und seine Summa Theologiae ex scripturis repetita Gen. 1665 (im Anhang auch die erstere Schrift von 1653 enthaltend.)

mit welchem von dem deutschen Reformirtenthum her ein neues Element kräftig in die reformirte Scholastik, besonders Hollands eindringt, und um seinen Einfluß auf die Geschichte der Theologie richtig zu würdigen, wird eine kurze Ueberschau über den Stand der evangelischen Theologie und besonders der Glaubenslehre seiner Zeit angemessen sein. Die Schärfe der Begriffsbildung und die Festigkeit ihrer Verkettung war für die Zeit der um ihre Existenz kämpfenden evangelischen Kirche zu Schutz und Trutz ebenso nothwendig, als die Präcision in der Analyse dieser Begriffe. Denn für den kirchlichen Krieg ausgebildet, mußten sie gleichsam die geistige Heeresmacht bilden, die in streng militärische Zucht zu nehmen war, damit sie fest, in Reih' und Glied aufgestellt, zum Widerstand oder Angriff gleich brauchbar, dem Feind keinen günstigen Punkt offen lasse, in welchen er einsetzen konnte. Es war dieser Gang der Theologie eine Nothwendigkeit schon durch die äußere Geschichte des Protestantismus, wenn auch nicht der Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Tradition des Mittelalters, bevor eine neue Philosophie aus protestantischem Geist geboren war, zu der aristotelisch-scholastischen Methode gedrängt hätte. Wenn nun das Gesagte beiden evangelischen Confessionen gleichmäßig gilt, so ist doch auch in der Zeit der beiderseitigen Scholastik eine Verschiedenheit nicht zu verkennen. Zwar auf die Lehre von Gottes Wesen, die Theologie im engern Sinne wird beiderseits wenig selbstständige und produktive Kraft verwendet. Aber während die Dogmatik der Lutheraner mehr die Wohlthaten Christi (beneficia Christi nach Melanchthon), vorzüglich die Rechtfertigung, als den Kern der Schriftlehre hervorkehrte und ihm das Dogma dienstbar zu machen suchte, was sich später dahin entwickelte, daß mit besonderem Fleiß, wenn gleich nicht mit sicherer Hand, die Reihenfolge der Momente des subjectiven Heilsprocesses gezeichnet wurden: so geht die reformirte Betrachtung zwar wie gesagt, auch nicht von Gottes Wesen, wohl aber vom göttlichen Rathschluß aus, in welchem die ganze Geschichte gleichsam sub specie aeternitatis betrachtet wird, ohne daß die menschliche Seite als ein irgendwie selbstständiger Faktor auftreten könnte. Da wird gemäß der herrschenden Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, zu dessen Wesen auch sein Rathschluß gerechnet wird, für eine Gliederung der Geschichte in große Perioden oder Weltalter mit verschiedenen sie beherrschenden Principien kein Raum gelassen; selbst der Sündenfall bildet keinen eigentlichen Abschnitt, die Sünde ist gemäß dem ewigen Rathschluß

nur ein so ziemlich von Anfang an wirkender Faktor, der von den strengsten Reformirten auf Gottes Ordnung, wenn auch so zurückgeführt wird, daß Gott nicht böse handle (non male facit), wenn er gleich das Böse bewirke (malum facit) und es, da es auch Uebel ist, unter diesem Gesichtspunkt als ein heilsam wirkendes Ferment dem Ganzen einfüge. Harmonisch bleibt Gott in sich selbst, indem er eben so ewig wie die Sünde, Christum, freilich nur für die Erwählten verordnet hat, weil es zur Güte der Welt gehört, daß sie ein Denkmal der Ehre Gottes sei, seiner Gerechtigkeit durch die Verworfenen, seiner Barmherzigkeit durch die Erwählten. Diese schroffste, supralapsarische Darstellung, am häufigsten bei Reformirten französischer Zunge und in Holland vertreten, hat nie die infralapsarische Denkweise überwältigt; aber wo sie herrschte, hat sie eine rücksichtslos vorschreitende Consequenz in ihrer Systematik beweisen können, nur daß für sie die Menschheit wie selbstlos dasteht und statt einer menschlichen Geschichte nur ein System unbeugsamer göttlicher Gedanken übrig bleibt, die von selbst zu göttlichen Setzungen werden, da nach der herrschenden Lehre von Gottes Einfachheit sein Denken und Wissen nicht real von seinem Thun unterschieden ist.

Auch die lutherische Scholastik bringt es freilich nicht zu einer wirklichen Heilsgeschichte der Menschheit oder zu einer klaren Periodisirung derselben, sondern nur zu einer Heilsgeschichte der einzelnen Seele, und zwar so, daß sie nicht zwar im göttlichen Rathschluß, aber in der Offenbarung der reinen Lehre, der göttlichen Wahrheit den Herd des Heiles sieht; und da dem unveränderlichen Wesen Gottes gemäß diese Wahrheit für alle Zeiten dieselbe ist, so nimmt sie an, daß das Heil den Menschen vor Christo, namentlich im alten Testament, gegenwärtig war wie im neuen, daß Gottes Güte nie unterlassen habe, diese Wahrheit zu offenbaren, und daß an der hiemit ermöglichten wahren Erkenntniß alle Generationen das Princip der Wiedergeburt besessen haben, eine Auffassung, die einerseits zwar den subjektiven Heilsproceß bereits einseitig in die intellektualistische Bahn drängt, andererseits aber ihren Stützpunkt an der Unklarheit hatte, mit welcher selbst das reformatorische Zeitalter sich über den Unterschied und die Gleichheit der alttestamentlichen Zeit und der christlichen ausgesprochen hatte. Denn so helle Blicke auch Luther häufig in dieser Hinsicht zeigt, so scharf namentlich der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium ausgeprägt wurde, so machte man doch, wie namentlich Luthers Commentare über das

alte Testament zeigen, hievon nicht die Anwendung, daß ein fester Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Religion herausgekommen wäre. So treffend es ist, wenn die Concordienformel hervorhebt, daß Evangelium auch im alten, Gesetz auch im neuen Bunde sich finde, so mußte doch, wenn es bei der von dem Herrn selbst (Matth. 11, 11. 12.) angedeuteten Periodisirung sein Bewenden haben soll, das Mischungsverhältniß beider in beiden auf eine Formel gebracht werden, die der Neuheit des Christenthums nicht zu nahe trat. Der Vereinerleiung beider Testamente, die in der lutherischen Kirche natürlich nicht nach römisch-katholischer Weise in Form der Rückbildung des Evangeliums in Gesetz stattfand, sondern in der vorgreifenden, aber den Entwicklungsgang der Geschichte zerstörenden Form, der Erhebung des alten Testamentes auf die Stufe des neuen, diente die Hypothese zur Stütze, daß die Frommen des alten Bundes im Glauben bereits Christum und seine Heilsthaten geschaut, daß für den in seinem Wesen und Thun ewig sich selbst gleichen Gott sich die ganze Weltgeschichte in einen einfachen Blick zusammenfasse, und das erst Künftige schon gegenwärtig und für ihn wirksam sei, also das geschichtliche Verdienst Christi von selber rückwirkende Kraft besitze. Noch mehr aber that dieser Auffassung Vorschub die herrschende Inspirationslehre, welche, da sie Gott als ausschließlichen Autor der heiligen Schrift setzte, und da es die Aufgabe der Auslegung sein muß, den vollen Sinn des Autors wieder zu geben, unwiderstehlich der Auslegung die Richtung gab, um der unveränderlichen Sichselbstgleichheit Gottes und seiner Gedanken willen, auch schon in den inspirirten Schriften des alten Testamentes die Wahrheiten des neuen als den allein zutreffenden und erschöpfenden Sinn des Urhebers zu finden, der wenigstens den Gläubigen zugänglich sei.

Auf diesem Weg kam auch die lutherische Theologie troß anderer Ansatzpunkte ebenso wenig zu einer realen, lebensvollen und gegliederten Heilsgeschichte der Menschheit.

Die reformirte Theologie aber theilte wo möglich noch mehr als die lutherische die vereinerleiende Auffassung alten und neuen Testamentes, höchstens dadurch unterschieden, daß die absolute Prädestinationslehre mit ihrer starken Betonung Gottes als des allmächtigen Herrn und Gebieters dieser Identificirung noch einen etwas mehr gesetzlichen Beigeschmack gab.

Erwägt man nun diesen Stand der Dinge, so ist man erst in der Lage,

die eminente Bedeutung von Coccejus trotz der Schranken, in denen auch er gehalten bleibt, würdigen zu können.

Seine Denkweise bleibt immerhin eine gut reformirte; ferner hat auch er in das alte Testament zu viel Christliches hineingetragen. Aber ihn unterscheidet von der Scholastik seiner Zeit, daß er mit Herzenslust im Elemente der Schrift lebt und webt; daß seine Auslegung nicht minder, als ein de Dieu und Drusius es forderten, einer philologisch genauen Erklärung sich befleißigen will; und sein Grundsatz ist nicht, wie man oft sagt, gewesen, daß die Worte Alles, was sie grammatisch können, bedeuten, und so ein vielfacher Schriftsinn zu suchen sei, [1] sondern er theilte nur den Grundsatz der Orthodoxie, daß Gott der Autor der heiligen Schriften sei, der seines ganzen Rathschlusses sich schlechthin bewußt ist. Aber er will doch nicht über das, was Gott habe aussprechen wollen, sondern nur über das Bewußtsein des heiligen Schriftstellers hinausgegangen wissen, und setzt als Schranke für das, was als möglicher Sinn zu gelten habe, den Zusammenhang, die integra oratio, darauf allerdings bestehend, nur das könne als der ächte Sinn gelten, was mit dem offenbaren Gotteswort zusammenstimme. Hiemit war immerhin seinem gelehrten Scharfsinn und seiner Combinationsgabe eine weite Thüre aufgethan, um in dieser Welt der Gottesworte wie der berichteten Thaten die mannigfaltigsten Bezüge von Allem auf Alles gleichsam als mitklingende Gedanken bei der einzelnen Stelle zu finden. [2] Wenn nun diese Methode formell angesehen eine Schrifttheologie und zwar aus dem Schriftganzen heraus begünstigte, so war freilich entscheidend die Frage: Was denn das formende Princip oder der Punkt in der Schrift sei, in welchem von allen Seiten die Linien convergiren? Damit sind wir auf den eigenthümlichen Inhalt seiner biblischen Theologie geführt, die ihm zugleich die Stelle der Dogmatik einnahm.

Das alles beherrschende Princip ist ihm das des Bundes. Statt nur

[1] Er sagt vielmehr: es komme für das richtige Verständniß der Worte und Phrasen, auf den ganzen Zusammenhang (compages) an. „Id significant verba, quod possunt significare in integra oratione."

[2] Summa Theol. L. VI. c. 6 §. 51: Nach Verschiedenheit der Gaben sieht der Eine Seiten der h. Schrift, die dem Andern entgehen. So hat die h. Schrift eine Vielfachheit des Sinnes, die aber dem Grundsatz von der Einfachheit des buchstäblichen und wörtlichen Sinnes nicht widerspricht: jene Mehrheit enthält nur Theile eines höheren Ganzen.

in dem göttlichen Rathschluß den Herd des Heils zu sehen, die Geschichte aber, oder doch ihre heilbewirkende Bedeutung zu verflüchtigen, ist sein Grundbegriff, der des Bundes, ein geschichtlicher, auf Thaten Gottes ruhender und zugleich einer mannigfachen Gestaltung im Lauf der Geschichte fähiger. Indem ihm das Heil nicht in einer Summe göttlicher Rathschlüsse oder ewiger Wahrheiten, sondern in geschichtlichen Thaten Gottes besteht, so wird ihm der Schriftinhalt in seiner Mannigfaltigkeit um Vieles zugänglicher, und wenn gleich auch er noch keinen sicher fortschreitenden Entwicklungsgang der Religion und Offenbarung findet, weil er den menschlichen Factor zu wenig als Einschlag in die Darstellung der Geschichte des Heils verwebt, so durchbricht doch der Begriff des Bundes bereits entscheidend die unbeweglich starre Sichselbstgleichheit des göttlichen Rathschlusses und führt ihn, da er Infralapsarier ist, zu der Annahme einer solchen Beziehung Gottes zu den Menschen, worin er sich selbst nach der Verschiedenheit ihrer Bedürfnisse bedingt und bestimmt.

Die neueren Forschungen haben zwar dargethan, daß schon lange vor Coccejus Männer wie Hyperius, Olevian, Raphael Eglin, die Idee des Bundes aufgenommen und fleißig gepflegt haben. Aber bei den strengeren Calvinisten mußte er einseitig ein Verhältniß Gottes zu den Menschen bleiben (μονόπλευρον), wie ja allerdings Gottes Verhältniß oder That das Grundlegende sein muß; eine Doppelseitigkeit des Bundes oder gar ein Wechselverhältniß zwischen Gott und den Menschen konnte bei der Leugnung der Freiheit sich kaum ergeben. Brachte doch nicht einmal der Sündenfall einen Wechsel oder eine Veränderung in dem Verhältniß Gottes zu den Menschen. Dieses konnte ihnen ja nur Ausdruck des unveränderlichen ewigen Rathschlusses sein, die Einen durch Glauben und die Gabe der Beharrung zur Seligkeit zu führen, die Andern nicht. Aber schon Eglin macht mit der Bundesidee mehr Ernst, und sucht sie mehr universalistisch zu gestalten. Er läßt durch den Sündenfall das foedus naturale oder legale zwar nicht in Beziehung auf das Endziel, wohl aber die Vermittlung desselben abgeändert werden und legt dasselbe nicht von Anfang an particularistisch an, sondern statt einen Dualismus schon in die Anfänge des Bundes hineinzutragen, läßt er ihn sich auf alle Menschen beziehen. Aber die genauere Ausbildung der Bundesidee ist erst dem Coccejus zuzuschreiben, indem er bis in das Einzelste die göttlichen Thaten und Worte in der heiligen Geschichte unter

den Gesichtspunkt des Bundes zusammenzufassen wußte und so in biblisch-theologischer Form auch für das systematische Bedürfniß Befriedigung suchte. Die Glaubenslehre wird ihm zur Geschichte des Verhältnisses Gottes und des Menschen. Nicht das gläubige Bewußtsein des Christen ist ihm die nächste Quelle für seine Glaubenslehre, sondern lediglich die Schrift (das formale Princip), zu welcher sich der Geist empfangend, vernehmend verhalten soll, um die Geschichte in ihrem innern Zusammenhang und der Wechselbedingung ihrer Glieder zu verstehn und zu reproduciren. Diese Geschichte beginnt auch schon bei ihm einen fortschreitenden Charakter anzunehmen, und die Bewegung oder Veränderung, die er an Einem Ort, dem Sündenfall, in den göttlichen Rathschluß hat eindringen lassen, beginnt auch an andern Punkten der Geschichte ihre Stelle zu suchen. Freilich, wie gesagt, vermag auch er über eine wesentliche Vereinerleiung des alten und neuen Testaments sich noch nicht zu erheben; die ganze Zeit nach dem Sündenfall bildet ihm und der gesammten Bundestheologie als Bund der Gnade Eine große Periode. Denn es ist noch nicht principiell der Gesichtspunkt durchbrochen, daß, weil für Gott auch das Künftige wie gegenwärtig sei, es sich ähnlich auch für den Gläubigen im A. T. verhalte, der Gottes Worte und Thaten nach ihrem wahren gottgemeinten Sinn versteht. So wird im alten Testament Alles zu Typus und Weissagung, und der eigentliche Gehalt der ganzen Geschichte des alten Testaments ist **nur** das N. T. oder Christus. Was die Geschichte des alten Testaments in ihren verschiedenen Epochen, namentlich die Gesetzesreligion, an ihrer Stelle und für den Entwicklungsgang der Religion überhaupt bedeute, kommt nicht zur Darlegung. Es erscheint ihm als unmöglich, daß Gott, nachdem der Sündenfall die Erwerbung des Heils durch Werke vereitelt hat, mit seiner Oeconomie, auch der des Gesetzes, etwas Anderes als unmittelbar die Mittheilung der Gnade sollte beabsichtigt haben. Daher die Auffassung des Sabbathgesetzes,[1] der ceremonialen Ordnungen, ja selbst des Dekalogs als einer Leistung und göttlichen Forderung ihm fast nur als jüdischer Mißverstand des unveränderlichen Gnadenbundes, der auf den Bund der Werke folgte, erscheint. Hier mag die scharfe, reformatorische Entgegensetzung der Werke und der Gnade, des Gesetzes und des Evangeliums mitgewirkt haben. Sie gestaltet sich ihm so, daß er dem gleich nach

[1] Indagatio naturae Sabbathi et quietis novi testamenti. Opera. Tom. VII.

dem Fall eintretenden Bund der Gnade vornämlich die Bedeutung gibt, den Bund der Werke abzuschaffen, der durch den Menschen zwar gebrochen war, aber ohne daß darum Gott auf die Erfüllung seines Gesetzes verzichtet hätte. Die ganze heilige Geschichte bis Christus hat so die Bedeutung, die legitime Abschaffung des Werkebundes, die legitime Befreiung des Menschen von ihm, dessen Forderungen er nicht mehr gewachsen war, herbeizuführen, was schließlich durch die Genugthuung Christi und die eschatologische Vollendung seines Werkes geschieht. Die Kehrseite der stufenweisen Abschaffung des Werkebundes ist also die allmälige Einführung derjenigen Gesetzeserfüllung oder Gerechtigkeit, die von Christus geleistet, vom Glauben ergriffen wird; und die Vorstufen des Christenthums sind die Typen und Weissagungen auf ihn, die der Glaube als solche erkennt, und an welche Gott schon einen wesentlich christlichen Segen geknüpft hat, indem er kraft des trinitarischen Pactums zwischen dem Vater und dem Sohn die Bürgschaft des letzteren schon vor seinen genugthuenden Leistungen so weit konnte gelten lassen, daß den Frommen des alten Testaments, wenn auch nicht die volle Sündenvergebung (ἄφεσις), so doch das Hinwegsehn über ihre Sünden, die Nachsicht (πάρεσις Röm. 3, 25. Hebr. 10, 18.) zu Theil werden konnte. Das alte Testament, auch das Gesetz ist ihm wesentlich Typus der christlichen Gnade; die Opfer sind eine Handschrift, welche die Israeliten für den Vorempfang der Gnade ausstellten: durch Christi sie erwerbenden Tod ist die Handschrift zerrissen.

Aber selbst die Anfänge der Unterscheidungen des Heilsgenusses im alten und neuen Testament, die Coccejus zum Theil weiter ausdehnt, sagten der orthodoxen Theologie eines Spanheim, Maresius, Ant. Hulsius [1] wenig zu. Der Hauptvorwurf war, neben den Angriffen auf seine allegorische und typische Auslegungsweise, daß er das alte Testament herabsetze und, was doch nur eine nach Zeiten verschiedene Verwaltung des Einen und selbigen, unveränderlichen göttlichen Rathschlusses heißen könne, zu verschiedenen Stufen und Weisen der Heilserwerbung selbst mache, eben damit in das Göttliche, in die Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses Veränderung hineintrage. Das wird man auch in Beziehung auf den Grundunterschied zwischen dem Bund der Werke und dem Bund der Gnade zugeben müssen, aber als

[1] Vgl. Gaß, Geschichte d. protest. Dogmatik S. 286 f.

Lob gegenüber von seinen orthodoxen Gegnern, wenn auch nicht in jeder Beziehung. Denn es ist nicht zu verkennen, daß sein System an dem Scheine leidet, als hätte wirklich ein doppelter Heilsweg, der eine ohne Christus, der andere durch ihn, an sich gleich möglich und zum Ziel führend vorgelegen, wodurch die Einheit der göttlichen Weltidee ohne Zweifel gestört wird. Und da er selbst den Bund der Werke, der ihm das sittliche Naturgesetz und den Urstand enthält, doch in mehr als Einer Hinsicht mit Recht noch unvollkommen findet, so hätte sich mehr Ebenmaß in seinem System gefunden, wenn er freilich mit noch mehr Abweichung von dem orthodoxen System seine zwei Bündnisse unter den Gesichtspunkt der sich aufstufenden Offenbarung und Entwicklung der Religion gebracht und nach des Apostels Vorgang, auch schon in dem ersten Adam und in dem Naturgesetz eine innere Beziehung auf den zweiten Adam, durch den das Gesetz zur Vollendung und Verwirklichung kömmt, gefunden hätte.

Die Coccejanische Schule, in welcher Heidanus, Burmann, Momma (aus Hamburg), van der Wayen, Braun, Gürtler, Campesius Vitringa, Hermann Witsius, Sal. van Til eine bedeutende bis ins achtzehnte Jahrhundert reichende Reihenfolge bilden, hat die Coccejanische Methode im Kampf mit ihren Gegnern Hulsius, Voëtius, Maresius, Friedrich Spanheim und Peter van Mastricht zum Theil weiter durchgeführt, zum Theil aber auch von den vielen Spielereien einer luxuriirenden Phantasie befreit, und besonders Franz Burmann hat das für das Coccejanische System Wesentliche in reinerer und abgerundeterer Form hingestellt. Er behandelt die beiden Oeconomieen so, daß Gnade und Glaube für beide die Basis sei und bleibe, und Gesetz mit Ceremonien erst mit Mose zur Vorbereitung des Christenthums hinzugekommen sei. Der Fortgang in der Geschichte des Gnadenbundes wird durch die drei Stufen bezeichnet, welche die Kirche oder das Reich Gottes bis auf Christus durchläuft, die Stufe der heiligen Familie, die volksthümliche oder die theokratische Stufe und die aus allen Völkern die Kirche sammelnde; und auf allen diesen Stufen hat die Kirche entsprechendes Offenbarungswort und Sacramente. So theilt sich der Gnadenbund in drei Perioden, die alle an der Verheißung Antheil haben, die patriarchalische, die gesetzlich theokratische und die christliche. Indem die gesetzliche Stufe mehr in ihrer geschichtlichen Bedeutung anerkannt wird, ergibt sich für die vorchristliche Zeit seit dem Fall ein bestimmterer Fortschritt,

und die Coccejanische Unterscheidung der Zeit, in der Christus Spender (expromissor), von der Zeit, in der er nur Bürge des Heils (fidejussor) war, erhält dadurch eine festere Begründung; aber doch bleibt das Evangelium nur eine Unterabtheilung in dem foedus gratiae. Burmann hat zugleich den ersten Bund oder den Standpunkt der Natur und der Werke so bestimmt, daß er trotz der angeborenen Gotteserkenntniß doch noch das Bedürfniß einer Offenbarung anerkennt,[1] er ist zugleich Cartesianer und sucht das supralapsarische System mit der Bundestheologie zu verbinden.

Mit dem Cartesianischen System traten Manche (Heidanus, Burmann, Braun, Wittich), auch Coccejaner, in nähere Beziehung durch den ersten Bund, den der Werke, der auch Bund der Natur genannt wurde. Denn obwohl auch er ursprünglich rein supernatural gemeint war als wunderbare Ausstattung mit Gotteserkenntniß und Vollkraft zum Guten, während nachher die Sünde schwächend und verfinsternd eintrat: so konnte es doch nicht fehlen, da in dem Urstand zugleich das eigentliche Wesen des Menschen geschildert wurde, daß nicht die Ansicht von diesem sich auch noch für den Stand der Sünde geltend machte, indem doch der Mensch des Urstandes noch eine Identität mit sich auch nach dem Falle behauptet. Natürlich machte sich dieses mehr nach der Erkenntnißseite hin geltend, und hier ergab sich der Anschluß an den Cartesianismus für manche Coccejanische Theologen. Nicht nur bleibe das Gesetz des Gewissens, das zum Urstand gehört, auch in der Sünde stehen, und der Mosaismus bringe nur die Umsetzung

[1] Fr. Burmanni synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei. Ab initio seculorum usque ad consummationem 1651. 4⁰. 2 TT. 1681. — Momma de varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac Testamenti Veteris ac denique Novi. 1673. 2 TT. — Abrah. Heidani corpus theologiae christianae in 15 locos distributum. 2 VV. 1686. — Hermann. Witsius de oeconomia foederum libri 4. 1677; seine Exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur 1681. Miscellanea sacra. 2 TT. 1695. — Sal. van Til's Isagoge ad scripta prophetica 1704 übers. 1699 und Vitringa's Typus doctrinae propheticae 1708; Comment. in libr. proph. Jesajae 2 TT. fol. 1714 bildeten eine prophetische Theologie aus, wie schon zuvor Gürtler in seinem Systema theologiae propheticae 1702. Witsius, van der Wayen und die drei Letztgenannten suchten wieder mehr zur Orthodoxie, wenn auch nicht in ihrer streng scholastischen Form, zurückzulenken; auch von orthodoxer Seite bildete sich nach anfänglichem schwerem Kampf eine mehr irenische Stellung zur Bundestheologie. Melch. Leydecker suchte aus den drei Personen der Trinität die drei Oeconomien zu entwickeln.

desselben in die positive statutarische Form, sondern auch eine Gotteserkenntniß sei der Seele als solcher eingeboren, was an die ideae innatae von Descartes sich anschließt. Die Seele als denkende (res cogitans) sei unmittelbar von Gott geschaffen und in wesentlicher Verbindung mit Gott, von der ausgedehnten Substanz, der Materie, wesentlich geschieden, so daß nach ihnen die von dem leiblichen Organismus her sich fortpflanzende Verderbniß doch nicht eigentlich in das Wesen der Seele dringen kann. Heidanus sucht die hiedurch gegebene Abschwächung der Wirkungen der Erbsünde zwar wieder zu verschleiern, theils durch die Verweisung auf die persönliche Vereinigung der Seele mit dem Leib, theils durch die Wendung: die Annahme, daß die Seele nicht von Anfang an in Adam nach Seiten der Erkenntniß und besonders des Willens in realer Gottesgemeinschaft gestanden habe, führe zum Pelagianismus, zu einer Entwicklung rein aus eigenen Kräften. Aber da dieser Antheil an Gottes Gemeinschaft und Erkenntniß auch dem Stande nach der Sünde zukommen mußte, wenn nicht das Wesen des Menschen (dieser res cogitans) aufhören sollte, so mußte eine natürliche Theologie neben der geoffenbarten eine bedeutsamere Stelle erhalten. Das geschah durch Sal. van Til [1] so, daß er ihre Unterordnung unter die Offenbarung festhielt. Aber Andere giengen weiter. Wir werden die hiemit angedeuteten Einflüsse des Cartesianismus auf die reformirte Theologie später näher zu besprechen haben, wo es sich um ihre Wirkung auf das formale Princip, das Verhältniß des lumen naturae zur heiligen Schrift, handeln wird. Denn in materieller Beziehung hat der Cartesianismus auf das reformirte Dogma sonst wenig umgestaltend eingewirkt.

Weit wichtiger ist, daß durch das Coccejanische System der Prädestinatianismus von innen heraus unterhöhlt wurde. Nicht bloß sofern für ein doppeltes Urdecret dualistischer Art, das der Erwählung und der Verwerfung, in der Coccejanischen Theologie keine Stelle mehr bleibt, vielmehr der ursprüngliche Bund mit der Menschheit universalen Charakter trägt; sondern auch über den infralapsarischen Standpunkt mußte man folgerichtig hinausgedrängt werden, wenn man eine so reiche Verschiedenheit der göttlichen Bundesformen in den verschiedenen Perioden des Gnadenbundes für vereinbar mit der Festigkeit des göttlichen Rathschlusses erachtete. Denn was Anderes konnte das Motiv so verschiedener Stellungen Gottes zu den

[1] Theologiae compendium utriusque tum naturalis, tum revelatae. 1704.

Menschen sein, als die Rücksichtnahme auf ihre jedesmaligen Beschaffenheiten und Bedürfnisse? Wenn nun aber Gott in seiner vielfältigen Oeconomie sich durch die Rücksichtnahme auf die Menschen so mannigfaltig bedingt, mit welchem Recht konnte noch eine Selbstbedingung Gottes durch die Rücksichtnahme auf die Freiheit ausgeschlossen bleiben, während doch durch sie die oberste unveränderliche Machtvollkommenheit Gottes nicht mehr beeinträchtigt werden konnte, als durch jene so verschiedenen Formen der Heilsöconomie? Das hat denn auch Peter Poiret in seiner Oeconomie der Bündnisse ausgeführt, indem er, am Universalismus auch nach dem Fall antiaugustinisch festhaltend, der Mannigfaltigkeit der göttlichen Bündnisse die Bedeutung gibt: daß die göttliche Gnade unermüdet durch immer neue Mittel die Menschen zu gewinnen und zu retten gesucht habe. Die Coccejanische Theologie durchbricht zunächst nur die Absolutheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses und will den Partikularismus der Erwählung noch festhalten; aber wenn jene Unveränderlichkeit und das Wesen Gottes dem Universalismus nicht mehr im Wege steht, und wenn auf eine partikularistisch gesonderte Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit neben der göttlichen Gnade durch den universal gehaltenen Werkebund principiell verzichtet ist, so wäre es ein noch weit unerträglicherer Gedanke als in dem schroffen supralapsarischen System, wenn Gott ohne eine innere Nothwendigkeit seines Wesens und trotz der Elasticität seiner Heilsöconomieen aus reiner Willkür nur dem Einen Theil die Gnade wollte zu gute kommen lassen, den andern aber ohne persönliche Schuld zwar unter das pactum der Mitverschuldung des Geschlechts durch die That des ersten Stammvaters, aber nicht auch unter das pactum des Antheiles an dem Heil des zweiten Stammvaters durch Glauben subsumiren wollte. Dieses letztere hat Samuel Pufendorff [1] dargelegt und geltend gemacht, daß ein Bund, der die Freiheit des Menschen gänzlich ausschließt und auf sein Verhalten kein definitives Gewicht lege, sondern lediglich von der unausweichlichen Nothwendigkeit des Rathschlusses der Erwählung das Endschicksal abhängig mache, ein leerer Begriff wäre. Coccejus und seine Schule gibt das zwar noch nicht zu, aber er bekennt sich nicht mehr zu einem Rathschluß der Verwerfung der Einen. Ohne directe

[1] Samuel Pufendorff jus feciale divinum sive de consensu et dissensu Protestantium 1695. S. 243 ff.

Bestreitung des Dordrechtischen Systems umgeht er die Hauptspitzen der prädestinatianischen Frage und gegründet auf lebensvollere Betrachtung der heiligen Geschichte, pflanzt er eine Denkweise, die sich von selbst und von innen heraus des prädestinatianischen Systems entwöhnen und dessen Härten abstreifen mußte. Das war ein reinigender Fortschritt bleibenden Werthes.

Der Föderalismus hat die Herrschaft der Aristotelischen Scholastik gebrochen und an ihre Stelle (ja an die der Dogmatik) Bibelforschung, besonders hebräische Sprachstudien gesetzt. Aber wenn dadurch auch für die Erkenntniß der heiligen Schrift als eines Ganzen Wesentliches geleistet wurde, so wurde doch die Principienlehre nach der subjectiven Seite hin verkürzt um nicht zu sagen vernachlässigt; über den letzten Grund des Schriftglaubens stellt das coccejanische System keine näheren Untersuchungen an, so wenig als die reformirte Scholastik. Es bleibt bei der Darstellung des innern Zusammenhanges der fortschreitenden objectiven Heilsgeschichte, deren harmonischer Wohlordnung und Verkettung stehen: diese soll für die innere Wahrheit bürgen. Allein wenn der Anschließungspunkt dieser objectiven historischen Welt an das subjective Gemüth und an sein Heilsbedürfniß nicht gefunden war, so war man doch von dem reformatorischen Standpunkt auf die Stufe des bloß historischen Glaubens zurückgefallen, und das Princip einer äußeren wenn auch sich empfehlenden Autorität stand wieder als der letzte Glaubensgrund da. Dazu kömmt: der Mangel an systematischer Strenge und Schärfe der Begriffsbildung verdeckte den bezeichneten Mangel an Folgerichtigkeit, und die stete Wiederholung des föderalistischen Schemas führte selbst wieder, ähnlich wie bei der Scholastik, einer leblosen Uniformität zu.[1] So hatten die orthodoxen Gegner G. Voetius, Maresius, Spanheim, Hoornbeck, Ant. Hulsius, doch ein Recht sich der Ueberschätzung der Coccejanischen Methode und ihres Systems zu widersetzen. Sie brachten eine Verfolgung der Coccejaner zuwege, die von 1650—1670 in steigendem Ansehen gewesen waren. Ein zweites und größeres Schisma schien die holländische Kirche zu bedrohen. Doch mahnten die rheinischen Synoden nicht vergeblich zum Frieden. Man versöhnte sich, besonders da die jüngere Generation eine Vermittlung zwischen dem Coccejanischen und Voetianischen Lehrtypus anbahnte. Auch wurde es Brauch, daß an den holländischen

[1] Vgl. Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik II, 319.

Universitäten ein Coccejaner für die Exegese, ein Voetianer für die Dogmatik bestimmt wurde, wozu bald noch für die praktische Theologie ein Theolog aus der Lampe'schen Schule kam;[1] eine Einrichtung, die bis um 1820 fortgedauert hat.[2] Nicht wenig endlich trug zur Willigkeit der Verständigung zwischen den Coccejanern und den orthodoxen Dogmatikern der neue Factor bei, der mit Cartesius eingriff, nachdem die ramistische Philosophie in Mißcredit gekommen war. Diese neue Philosophie war zwar antischolastisch, aber doch dem orthodoxen System nach einer Seite befreundeter, da sie auf Schärfe der Begriffe ein großes Gewicht legte. Dem Coccejanismus war sie befreundet durch das Streben die Fesseln hergebrachter Autorität abzustreifen, und das alte System flüssig zu machen, aber nicht auf dem Wege objectiver Contemplation, sondern durch energische Aneignung des religiösen Inhaltes auf dem Wege des philosophischen Denkens.

Schon um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hatte Cartesius in Holland Einfluß gewonnen. Die freie Republik war für den in der katholischen Kirche gebornen Philosophen Adoptiv-Vaterland und Lehrsaal geworden. Er gewann sich zuerst in Leyden an Heidanus, dann auch in dem orthodoxen Utrecht an Fr. Burmann, dessen Schwiegersohn, ferner an Wittich, Braun, Allinga u. A. eine Schule. Aber die strengere reformirte Orthodoxie setzte verbietende Edikte nicht bloß in Holland, sondern auch in Bern, Marburg, Herborn durch.[3] Der Grund war vornehmlich des Cartesius Lehre von der Nothwendigkeit des Zweifels um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Cartesius wollte den Zweifel nicht als Letztes, sondern als Antrieb zu gründlicher Forschung: aber allerdings waren darin schon strengere Anforderungen an die Wissenschaft enthalten, als die Scholastik anerkennen konnte. War ferner der Zweifel entfesselt, oder gar als das letzte wissenschaftlich Erreichbare angesehen, so konnte Unglaube oder Atheismus das Ende werden. Es konnte aber auch der Zweifel zur Substruction für den Beweis verwendet werden, daß wir uns rein an

[1] Lampe des Campegius Vitringa Schüler, dem Pietismus verwandt, blühte im ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts. Er ist in Detmold geboren.

[2] Göbel, Gesch. d. christlichen Lebens. II, 160.

[3] Nur die Universität Duisburg, von Brandenburg gestiftet, genoß freiere Bewegung in Aneignung der cartesianischen Philosophie. Es lehrte da Clauberg, als Cartesianer von Leibniz hochgehalten.

äußere Autoritäten zu halten haben, eine Wendung, die freilich weniger der evangelischen als der katholischen Theologie congenial war. Auch Cartesius lehrte nicht zu dem Ende an allen äußeren Autoritäten zweifeln, um zur kirchlichen Autorität zurückzuführen, er wollte vielmehr den Zweifel besonders durch die angebornen Ideen zum Wissen der Vernunft führen. Daher ist nicht zu verwundern, daß er in der evangelischen Kirche vielmehr zu einer natürlichen Theologie einen neuen Anstoß gab. Die Lehre von den angebornen Ideen, indem sie über den bloß formalen oder „organischen" Vernunftgebrauch hinausschreitet, konnte für den Beweis der Entbehrlichkeit, jedenfalls für die Kritik der historischen Offenbarung verwendet werden.

Dazu kommt, daß Männer der Schule auch im Dogma etwas abwichen. Z. B. wenn Wittich, Burmann, Braun mit Cartesius das Wesen des Geistes im Denken fanden, so ergab sich für die Christologie, daß, da auch das Wesen Gottes im Denken bestehn soll, die Vereinigung von Gott und der Menschheit nur durch das Denken möglich sei; sonst bliebe gerade ihr Wesen unvereinigt. Diese Vereinigung selbst findet dann so statt, daß die zwei Substanzen in Thun und Leiden zu Einer zusammengesetzten Größe oder Person werden, die gleichsam die höhere Einheit bilden.[1] Die Einigung selbst geschehe dadurch, daß die göttliche und die menschliche Substanz sich ihre Gedanken offenbaren, sich durch einander bestimmen und übereinkommen, ein einiges Ganzes zu constituiren. Gegen sie schrieben Maresius und Peter von Mastricht. Mehr Aufsehen machte die Anwendung des cartesianischen Dualismus zwischen geistigen Substanzen und Körpern auf die Dämonologie. Hat der Geist nach seinem Wesen nichts mit der Natur zu thun, so ist eine gegenseitige Einwirkung beider unmöglich. Das konnte die Lehre von der Erbsünde berühren (s. o. S. 461), aber namentlich führte es den Balthasar Bekker[2] zur Leugnung der Einwirkung von Geistern und Dämonen auf den Körper. Die Dämonischen seien vielmehr nur eine Art Kranker. Die heilige Schrift stelle keine offenbarte Lehre vom Teufel auf, accommodire sich an Vorgefundenes, sie sei überhaupt nicht dazu da, uns natürliche Dinge wie sie an sich sind zu lehren, sondern fasse die Dinge auf in Beziehung auf

[1] Vgl. meine Geschichte der Christologie. II, 899—901.

[2] Geb. in Westfriesland 1634, gest. 1692, vgl. seinen Mundus fascinatus in drei Bänden übers. durch Schwager mit Anm. von Semler 1781—82.

Gottes Ehre und unsere Seligkeit. Andere bedenkliche Seiten des Cartesianismus, die zum Spinozismus den Uebergang bilden, hatten weniger Wirkung; so wenn er Gott im eigentlichen Sinn als die einzige Substanz will angesehen wissen, weil außer ihm Alles zufällig oder vergänglich sei, oder wenn er statt der Zweckursachen nur auf die bewirkenden zurückweist; endlich wenn er die ganze Natur als eine große unveränderliche Maschine setzt, der Gott nur assistire, wobei für das Wunder kaum mehr eine Stelle übrig bliebe; nachdem die Welt von Gott gebaut ist, wird sie sich nach ihm wie ein Automat ewig selbst erhalten.

Aber wichtiger als Alles dieses ist für die Theologie die Stellung geworden, die vom cartesianischen System her sich der äußeren Offenbarung und jeder objectiven Autorität gegenüber ergeben konnte. Da nämlich alles sinnlich Wahrnehmbare bei dem Dualismus zwischen Geist und Körperwelt auf den Geist einen Einfluß nicht haben konnte, was in dem Occasionalismus von Geulinx folgerecht ausgebildet ist, so ist damit allem Aeußeren der heiligen Schrift, der Person Christi, den Sacramenten eine Wirksamkeit abgesprochen und nur bei Gelegenheit der Einwirkung des Aeußeren auf die Sinne findet eine unvermittelte Einwirkung des Geistes Gottes auf den Geist des Menschen statt. Nach dieser Seite gibt der Occasionalismus nur die philosophische Formel für den Dualismus, zu welchem die reformirten Theologen vielfältig neigen; wie auch darin der Cartesianismus eine Handhabe an dem reformirten System sucht, daß er die ewigen Wahrheiten, selbst die logischen und mathematischen als von Gottes freier Machtvollkommenheit abhängig setzt, was sich dann auch z. B. Burmann [1] dergestalt aneignet (ohne sich damit Seitens der Orthodoxen Tadel zuzuziehen): unbeschadet des Wesens Gottes hätte Gottes freier Wille bewirken können, daß zweimal drei nicht sechs macht. [2] Wenn in dieser Beziehung eine Abweichung von

[1] Vgl. Gaß a. a. O. S. 317 f.

[2] Der Arminianer Limborch widerspricht Diesem, die logischen und mathematischen Wahrheiten sind ihm unabänderlich, dagegen in Beziehung auf die ethischen denken die Arminianer ganz ähnlich s. oben S. 407 ff. 412. Diese Lehre des Cartesius von der Abhängigkeit der ewigen Wahrheiten von Gottes freier Machtvollkommenheit zeigt uns, trotz seiner antikatholischen Sätze, wie eng doch auch er noch mit mittelalterlichen Vorstellungen über Gott zusammenhängt. Wir werden aber auch nicht irren, wenn wir, obgleich in anderer Weise, in dem prädestinatianischen System eine Nachwirkung mittelalterlicher Vorstellungen von Gott annehmen, wenn dasselbe zu

der orthodoxen reformirten Lehre durch die Einflüsse des Cartesianismus sich nicht ergab, sondern eher eine philosophische Stärkung, so verhält es sich dagegen anders mit der Stellung der Vernunft zur Offenbarung, die durch das Cartesianische System bei manchen Theologen veranlaßt wurde. Das Selbstgefühl der Vernunft, das mit dem Cartesianismus und Spinozismus in Holland erwachte, sträubte sich gegen das Ansinnen, daß sie sich der Autorität des äußeren Wortes, der heiligen Schrift oder Kirche zu unterwerfen habe, um so mehr, als der Vernunft innerhalb der Theologie eine bestimmte berechtigte Stellung nicht angewiesen wurde. Der Glaube war den Theologen der verschiedenen Richtungen auch der Orthodoxie nicht mehr wie theilweise der Reformation die christliche Gestalt und Bestimmtheit der Vernunft selbst; es konnte also auch nicht als Aufgabe gelten, durch die christliche Vernunft oder Wissenschaft die unchristliche als eine niedrigere Form oder Ausartung zu überwinden. Die Vernunft blieb als eine fremde Macht außerhalb des Glaubens stehen, um entweder Nichts zu sein oder aber Alles zu beanspruchen. — Schon Alexander Roëll gibt der allgemeinen Vernunft den Primat. Die Vernunft, sagt er, sei an sich unfehlbar, wie Gott, sie sei selbst ein geborenes Gotteswort, mit welchem die heilige Schrift zusammenstimmen müsse, und da diese mehrdeutig sei und ihre Aussagen nicht unmittelbar Gewißheit mit sich führen, während die Vernunft von dem Erkannten eine Gewißheit in sich schließt, so habe nicht bloß die Vernunft die heilige Schrift zu erklären, sondern auch die Wahrheit des Gotteswortes in ihr zu erweisen.[1] Und Ludwig Meyer dehnt

ähnlichem Resultat wie Cartesius durch Betonung der Freiheit (d. h. Macht) Gottes gelangt. Dagegen die scheinbar dem prädestinatianischen Systeme näher liegende Verwandtschaft mit Spinozas Determinismus findet in Wahrheit nicht statt. Denn die Nothwendigkeit wird vom reformirten System nicht betont um ihr Gott zu unterwerfen, sondern lediglich um den Menschen der absoluten Freiheit Gottes zu unterstellen. Die Arminianische Anklage auf Spinozismus wird daher von den Orthodoxen mit gutem Gewissen abgelehnt.

[1] Allerdings fordert er dabei Aufmerksamkeit auf die Vernunft, damit sich nicht Fremdes einmische. Obwohl er also mit Cartesius die Vernunft nicht als bloßes Vermögen der Erkenntniß gedacht wissen will, sondern als ausgestattet mit fertigen, angebornen Ideen, so kommt er doch wieder zur Annahme einer Latenz der Vernunft in der Wirklichkeit oder zu einer Gebundenheit derselben, wodurch ihm die Aussagen der empirischen Vernunft wieder hätten zweifelhaft werden müssen. Vgl. Scholten, De Leer d. hervormde Kerk in hare Grondbeginselen. 2 Th. 1850 f. 1, 267 ff.

das [1] dahin aus: die Vernunft sei die analogia fidei, wornach die heilige Schrift, und sei es auch mit den Mitteln der Allegorie, zu interpretiren sei. Noch weiter geht Heinrich Hulsius in Duisburg 1684—1723 (Sohn des Gegners von Cartesius, Anton Hulsius in Leyden). Er rationalisirt die Lehre von den göttlichen Bündnissen und will in seinen Principiis credendi 1688 an Stelle des testimonii Spir. S. den Vernunftbeweis als letzten Glaubensgrund setzen. [2] Hiemit wird also einfach die natürliche Vernunft mit der Vernunft schlechthin identificirt, und in Kraft der Lehre von den angeborenen fertigen Ideen von ihrer Trübung durch die Sünde Abstand genommen: höchstens noch eine Entwicklung des Bewußtseins von dem Schatze der angebornen Ideen, für den Anfang also eine natürliche Unwissenheit zugelassen. Auch die Zurechnung der Erbsünde läugnete Roëll. Uebel angebracht und auf einer Selbsttäuschung beruhend war es daher, daß Tucker der Vernunft die Autorität der Schrift durch Vernunft anbeweisen wollte. In gleicher Richtung wirkte endlich Spinoza's Tractatus theologico-politicus in weiten Kreisen. [3]

Doch fehlte es auch nicht ganz an Vertretung der reformatorischen Wahrheit. Der Jurist Huber weist ebenso wie die Autorität der Kirche auch die Begründung der Schriftwahrheit durch die Vernunft ab, indem nur das Licht, das der heilige Geist im Inneren anzünde, die wahre Gewißheit bringe. [4] Noch besser spricht sich Joh. Melchioris in Herborn 1676 aus. Die reformirte Kirche stelle nicht den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift

[1] Philosophia scripturae interpres 1666. Wolzogen: de scripturarum interprete 1668. Wolzogen setzt die göttliche Urheberschaft und Wahrheit der h. Schrift voraus, wie ihre Erkennbarkeit. Aber auch was wir klar mit der Vernunft einsehen, ist Wahrheit und kann der h. Schrift nicht widersprechen. Scheint ein Widerspruch da zu sein in natürlichen Dingen, so muß die Schriftauslegung falsch sein. Dagegen in Beziehung auf die Mysterien der Trinität, Christologie u. s. w. weiß er nur auf die göttliche Autorität der h. Schrift zu verweisen; die Unterwerfung unter sie soll durch die Demonstration der Probabilität erleichtert werden. So tritt an Stelle der Selbstbeglaubigung der Wahrheit (oder des testimon. sp. s.) eine Mischung von Verstandesbeweis und Autoritätsglauben. Aehnlich Meyer.

[2] Vgl. Tholuck das acad. Leben II, 249.

[3] Vgl. Tholuck, das kirchl. Leben d. 17. Jahrh. 2, 31.

[4] Auch die Basler Facultät (Joh. Buxtorf, J. R. Wettstein und Gernler) sagt in ihrem Syllabus controversiarum etc. 1662: Der Glaube habe einmal einen actus directus, der die certitudo objectiva vermittle; er habe aber auch einen radius reflexus in se ipsum, importans subjectivam certitudinem in ipso credente.

an die Spitze, sondern an die Wahrheiten derselben und erst von da aus werde durch einen Schluß zu der heiligen Schrift überhaupt fortgegangen, indem das, was Mittelpunkt in der Schrift ist, Christus, sich mit dem Gewissen leicht zusammenschließe, der sonstige Schriftinhalt aber mit Christus in engem Zusammenhang stehe. Der Glaube ruhe auf dem sensus conscientiae. Damit ist ihm die Basis für eine rationale Theologie gegeben, die ihm Bedürfniß ist. In Angelegenheiten des ewigen Heils müssen wir durch die in der Sache selbst liegende Wahrheit bestimmt werden, der heilige Geist schaffe nicht ein neues Vermögen der Apperception, aber er reinige das Gemüth, daß es richtig urtheilen könne, nicht bloß kraft einer instinktiven Gewißheit, sondern einer bewußten Erkenntniß des Gewissens. Auch vom inneren Licht der Fanatiker sucht er diese Glaubensgewißheit zu unterscheiden. Nur die Wahrheit gebe die innere Sättigung und Ruhe (satiatio, acquiescentia), sie erwecke den rechten Vernunftsinn und sage dann durch sich ohne Gründe dem Gewissen zu, das also für die Wahrheit und deren Aufnahme prädestinirt ist. Für den Glauben genüge die fundamentale Wahrheit, daß allein in Christus das Heil sei, für die kirchliche Gemeinschaft bedürfe es eines Weiteren.[1]

Einen ganz anderen Anblick als der reformirte Continent bietet das insularische Großbritannien dar, das zwar nach einem regen Gemeinschaftsleben mit den evangelischen Kirchen des Continents im siebzehnten Jahrhundert mehr mit sich selbst beschäftigt und isolirt dasteht, aber im achtzehnten desto mehr Einfluß auf Deutschland gewinnt.

Gemeinsam ist diesem Zweig der evangelischen Kirche, daß man von einer Kette wissenschaftlicher Entwickelung der Theologie nicht reden kann. Weder in England noch in Schottland und Irland hat eine scholastische Theologie und ein wissenschaftlich gehaltener Orthodoxismus Wurzel schlagen können. Die Entwickelung liegt vielmehr hier, nachdem vom Festlande her die gemeinsamen dogmatischen Grundgedanken der Reformation gegeben und eingebürgert waren (nicht ohne auch die Differenzen zwischen Calvin und Melanchthon in Schottland und England abzubilden), in der Welt des Willens, der kirchlichen Verfassung und Organisirung, der politischen, socialen und sittlichen Lebensgestaltung, in England noch besonders des Cultus.

[1] S. o. S. 437. 438.

Von diesem Ueberwiegen der Productionen des Willens über die des Gedankens ist aber die Folge, daß das Heterodoxe hier leicht in Form des Schisma auftritt, da Entgegengesetztes in der realen Welt weit härter an einander zu stoßen pflegt, als in der Welt des Gedankens, und da es an der Neigung gebricht, die differenten Richtungen bis in ihre Principien zu verfolgen, dadurch aber zur Verständigung oder zu Vermittelungen zu führen, wodurch erst eine zusammenhängende geschichtliche Entwickelung erzeugt worden wäre. Nothwendig läßt diese praktische, der Kirchengeschichte mehr als der Geschichte der Theologie angehörige Geistesart auch dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche eine eminente Bedeutung, wodurch nicht wenig Störungen in die Geschichte der Kirche eindringen. Dennoch darf man sagen, es sind dieselben treibenden Principien, die sich auf dem Festlande mehr theoretisch entladen, auch hier wirksam. Es ist auch hier die Geschichte im Großen die Geschichte des Verhältnisses der Autorität und der Freiheit, welche verschiedene Mischungen und Entgegensetzungen erfahrend unablässig bemüht sind, zu einer befriedigenden Einigung zu gelangen, nur daß die verschiedenen Schulen des Festlandes in Großbritannien zu verschiedenen Kirchenparteien oder Sekten zu werden pflegen, die ihre Differenzen weniger lehrhaft als praktisch ausgestalten. Der Grundgegensatz, der sich auf dem Boden ziemlich gleichen dogmatischen Bekenntnisses erhebt, ist der des Episkopalismus und Presbyterianismus, jener unter Elisabeth durch Richard Hooker und Erzbischof Whitgift, dieser durch John Knox und Melville in Schottland gepflanzt. Da beide Verfassungsformen, von welchen die erstere die Kirche als Einheit zum Ausgangspunkte nimmt, während die andere von der Gemeinde ausgehend die Einheit erst aus den aufsteigenden Organismen resultiren läßt, sich dogmatische Nothwendigkeit beilegten[1] und Alleinherrschaft suchten, so entstanden, besonders seit Schottlands Krone mit der englischen verbunden war (1603), die heftigsten kirchlichpolitischen Kämpfe, namentlich in der Zeit von 1638—1689, welche beiden Hauptparteien abwechselnd Sieg und Niederlage, und statt gegenseitiger Läuterung und Durchdringung der Gegensätze schließlich nur allgemeine Ermattung und Herrschaft des Episkopalismus mit hierarchischen Zügen in England, Herrschaft des Presbyterianismus mit theokratischer Tendenz in Schottland

[1] Vgl. Conf. Anglic. Art. 36. Westminst. 25. 30. 31.

brachten. Diese Verstörung des nationalen Lebens im siebzehnten Jahrhundert, wo die Gemüther in ihren Grundvesten aufgewühlt wurden, hatte den Deismus zur Folge, der unaufhaltsam bis um 1750 fortwährte.

Geschichtlich erklärt sich der Gegensatz beider Systeme dadurch, daß in Schottland im Widerspruch mit den politischen Gewalten die Volksgemeinde die Reform mit Gewalt durchsetzte, während in England der Staat die Reform unterstützte, aber auch bevormundete, und die Krone sich als Erbin der päpstlichen Gewalt unter Heinrich VIII. und Elisabeth benahm, wobei die Bischöfe mächtige abhängige Vasallen wurden. Die Anfänge waren in Schottland wie in England mehr lutherisch. In Wittenberg studirte der Märtyrer Hamilton, Alesius und andere Schotten. Erst von 1544 an seit Wisharts Wirken verband man sich mehr mit den Schweizern, und John Knox, der treue Genfer Schüler, mit dem Adel verbunden, stiftete 1557 den ersten Bund (Covenant) „zum Kampf für des Herren Sache und gegen die Abgötterei bis auf den Tod;" 1560 war die erste General Assembly mit der Confessio Scotica und dem Book of discipline. Ebenso waren die ersten reformatorischen Männer Englands, der Erzbischof Thomas Cranmer u. A., in Deutschland gebildet; später aber wirkten, dahin berufen, Martin Buzer und Petrus Martyr (Vermiglio), wodurch eine moderate evangelische Lehrbildung in England herrschend wurde.

Seine principielle Bedeutung hat der Kampf beider Systeme als Streit zwischen einem Purismus der Reformation und zwischen Hochachtung kirchlicher Tradition in Verfassung und Cultus. Der Episkopalismus will mit dieser möglichst wenig brechen, sieht die Continuität der Kirche vornehmlich in der apostolischen Succession der Bischöfe, und wenn er auch die Ordination nicht als Sakrament zu fassen wagt, so sucht er doch in dem Clerus den ständigen gottverordneten Träger des ganzen kirchlichen Amtes, während der Presbyterianismus mit der kirchlichen Tradition bricht, um rein auf die heilige Schrift zurückzugehen, die er aber in gesetzlicher Weise als Codex für eine Theokratie behandelt, deren Vorbild der israelitische Staat sein sollte. Bei beiden wird das materiale Princip verkürzt, bei den Schotten, indem sie in der heiligen Schrift das göttliche Gesetz für die einzig richtige Kirchenverfassung finden, nicht aber dem Geist der Kirche und der freien eigenen Erkenntniß des für jede Zeit Heilsamsten es überlassen, sie nach Bedürfniß zu gestalten; bei den Anglicanern, außerdem daß auch sie ihre

Verfassung für die in der Schrift gebotene halten, noch insofern, als sie die Auslegung der heiligen Schrift und das Urtheil über das, was Kirchenlehre sei, dem Clerus, besonders den Bischöfen überweisen, gegen das private Urtheil (private judgement) der Laien überaus mißtrauisch sind, endlich auch den Geistlichen einen Gehorsam gegen die Bischöfe abfordern, wie er der weltlichen Obrigkeit auf ihrem Gebiete geleistet wird, oder wie ihn die römische Kirche auf ihre Ordinationslehre stützt. Bei den Schotten und Anglicanern kann die Verfassung, die sie zum Wesen der wahren, zeugungskräftigen Kirche rechnen, zu einer neuen Heilsbedingung werden und mit der sola fides collidiren.

Die anglicanische Kirche ist in ihren 39 Artikeln, was deren dogmatische Aussagen betrifft, rein evangelisch und Vertreterin der gemeinsamen Wahrheiten der Reformation in besonnener und milder Form; in der Sakramentenlehre neigt ihr Ausdruck mehr zum reformirten als lutherischen Typus. [1] Neben der gemeinevangelischen Lehre geht nun aber ein an das hergebrachte Vorreformatorische möglichst eng sich anschließendes Cultus- und Verfassungswesen einher, das theilweise einem anderen Princip entstammte, und diese Discrepanz ist der Jahrhunderte hindurch wirksame Stachel geworden, in der einen oder anderen Weise eine harmonischere Durchbildung zu versuchen. In dem anglicanischen Cultus- und Verfassungsleben lag die Versuchung, in das Katholisirende und Hierarchische überzugehen, und dreimal seit der Reformation hat das letztere sich gegen die 39 Artikel, deutelnd oder sie ignorirend, durchzusetzen gesucht. Zuerst unter Elisabeth und den Bischöfen Jewell, Hooker, Whitgift, Bancroft bis zu den Stuarts Jakob I. und Karl I., wo Erzbischof Laud um 1630 der herbe und herrische Vertreter des Hierarchismus war. Sodann zweitens nach der Restauration unter den Bischöfen Hicks und Dodwell, geboren 1641, gest. 1711; der Letztere meinte, erst die Sakramente machen die Seelen der Menschen unsterblich; die Macht, wirksam (valide) zu taufen, die Sakramente zu verwalten und zu lehren hätten aber nur die bischöflich Ordinirten; ihre Handauflegung pflanze den heiligen Geist fort, ohne daß es auf geistige Empfänglichkeit der Ordinirten ankomme. Die nicht von bischöflich

[1] Sie verweist freilich daneben auf die Homilien, welche das Eigenthümliche der anglikanischen Kirchenverfassung vertreten, aber in ihren Lehrsätzen schließt sie sich im Ganzen den deutschen Bekenntnissen besonders der Conf. Wuertemb. an.

Ordinirten, sondern von Dissenters Getauften seien gar nicht als Christen anzusehen. Der dritte Versuch dieser Art ist der puseyitische oder tractarianische in unserem Jahrhundert.

Den episkopalistischen Versuchen, den religiösen Geist in Großbritannien gleichförmig zu machen und zur Einheit mit sich zu bringen, stehen in England selbst abgesehen von Schottland mehrere Versuche entgegen, die dem Episkopalismus entgegengesetzten Elemente zur Herrschaft zu bringen und die immer wieder eingeschläferte Reformation strenger durchzuführen. Blieb dort die Autorität und Tradition im Uebergewicht, so wird auf dieser Seite die protestantische Freiheit behauptet, ja das Princip der Freiheit der Gestaltung des Volkslebens zu Grunde gelegt.

Unter Elisabeth zunächst, die durch ihre Conformitätsakte 1562 Alle mit Absetzung und Gefängniß bedrohte, die den Episkopat und die Liturgie verwerfen würden, widersetzte sich dieser Akte eine große Anzahl englischer „Nonconformisten", die eine moralische Stütze an dem schottischen Presbyterianismus fand, und es konnte bis Cromwell die Frage sein, ob die presbyterianische oder episkopalistische Kirchenform die alleinherrschende werden sollte. Aber die enge Verflechtung des Politischen und des Kirchlichen bei beiden Parteien, die ihren Grund darin hatte, daß das evangelische Glaubensprincip sich nicht genug in seiner Selbstständigkeit erfaßte, daher nicht zu hinreichend freier Entfaltung und Productivität kam, vielmehr hierarchisch oder theokratisch, die Autorität sei es der Kirche und Tradition, oder der heiligen Schrift besonders Alten Testaments, in gesetzlicher Weise gehandhabt wurde, verbitterte den Streit und verwirrte den Entwicklungsgang. Die Frage, ob Ceremonien, überhaupt Dinge, die mit dem Aberglauben so lange verbunden gewesen, als Adiaphora können angesehen und von der weltlichen Macht angeordnet werden mit Gewissensverpflichtung der Geistlichen zum Gehorsam, den Schweizern, namentlich Bullingern vorgelegt, wurde von diesen in gemäßigtem und versöhnlichem Sinn beantwortet (1564—74), aber ohne daß die Führer der Unzufriedenen sich fügten. — Verfolgungen gegen ihre Partei bestimmte sie nun zur Stiftung einer eigenen Kirchengemeinschaft nach dem Muster der Schweizerkirche. Es bildeten sich Conventikel, die bald presbyterial organisirt wurden (seit 1568), und der bischöflichen Organisation stellte sich eine puritanische Separation entgegen. Thomas Cartwright in Cambridge war ihr Führer. Sie forderten völlige

Autonomie der Kirche, Gleichheit aller Geistlichen, Aufhebung des Liturgie-Zwangs, Geltung des mosaischen Rechtes auch für christliche Fürsten, Presbyterien für ihre Gemeinde, aber keine Verbindung der Presbyterien zu Synoden, worin sich bereits die independentistische Richtung des englischen Presbyterianismus ankündigt. Die heilige Schrift sahen sie als den Codex an, aus welchem die allein berechtigte Kirchenverfassung zu entnehmen sei.

Dem Gedanken, eine presbyteriale Nationalkirche statt einer episkopalen zu gründen, stellte sich schon der Erzbischof Whitgift 1583—1604 entgegen, der, während sein Vorgänger Gindal die Puritaner als fromme Privatvereine in der Kirche gehalten und vertreten hatte, mit unerbittlicher Härte sie als Nonconformisten verfolgte. Ebenso wurden die Baptisten und die independentistischen Brownisten aufs härteste behandelt. Dogmatisch vertrat Whitgift den strengsten Prädestinatianismus und Partikularismus der Gnade, um auch den Arminianismus auszurotten. Jedoch seine 9 Lambeth-Artikel mußte der Erzbischof zurücknehmen und Controverspredigten über die Prädestination wurden von der Königin verboten. (Nach 1620 machten gerade die Puritaner die 9 Lambeth-Artikel zu ihrem Glaubensbekenntniß, während die Hochkirchlichen dem Arminianismus zu huldigen anfingen. Auch die Forderung strenger Sabbathsheiligung, von Bounds Book on the Sabbath ausgesprochen, wurde auf die Fahne des Puritanismus geschrieben, während andererseits Bancroft dem Episkopat den Charakter einer göttlichen Institution beilegte). [1]

Jakob I., 1603 König von England, hatte den englischen Puritanern Vertrauen eingeflößt, weil er in seinem schottischen Reich (als Jakob VI.) das Recht des Presbyterianismus 1592 anerkannt hatte. Aber bald ließ er die Maske fallen, und mit der Behauptung, die Episkopalkirche sei die rechte Mitte zwischen Papismus und Puritanismus, weil sie altkatholisch und apostolisch sei, verband er das Streben, sie zur alleinherrschenden zu machen und Lust zu staatlichem Absolutismus. Bancroft, zum Erzbischof von Canterbury ernannt, legte den Puritanern das eiserne Joch seiner kirchlichen Constitutionen auf, die zahlreiche Absetzungen zur Folge hatten. Der König haßte den Puritanismus als Volksherrschaft und so kam es, daß die Parteien

[1] C. Schöll, Art. Puritaner in Herzogs Realencykl. Macaulay Gesch. Englands übers. v. Bülau 1850 ff.

beiderseits kirchlich und politisch zugleich waren. Da der König selbst den Papismus begünstigte und dem schottischen Presbyterianismus das Episkopalsystem aufzwang, so kam der Brownist John Robinson in Leyden auf den Gedanken, durch Auswanderung nach Neuengland die religiöse und durch sie auch die bürgerliche Freiheit zu retten. Dem ersten Zug der Pilgerväter 1620 folgten bis 1635 über 20,000 nach und gründeten eine vom Druck der Hierarchie und des Staates freie Kirche nach apostolischem Vorbild, mit strenger Sabbathfeier.

Da der König ernste Frömmigkeit haßte und die Sonntagsentheiligung gleichsam gesetzlich durch das „Buch der Lustbarkeiten" durchzuführen suchte, das die Geistlichen von den Kanzeln bekannt machen sollten, so nahmen die vom leichtsinnigen Hof und Pöbel verspotteten Puritaner jetzt ein finsteres, hartnäckiges Wesen an und viele zerfielen mit allen Ordnungen des Staates und der Kirche. Es bildeten sich demokratische Puritaner, die Vorläufer einer zweiten, gewaltsameren antiepiskopalen Erhebung in England.

Karl I. (1625) griff, als er den Puritanismus unterdrückt glaubte, auch die politischen Freiheiten des Landes an, und schritt allmählich bis zur Einführung katholischer Ceremonien vor. Schmeichler predigten die Lehre vom passiven Gehorsam, wornach das Volk bei ewiger Verdammniß verbunden sei, in Allem sich dem Willen des Fürsten zu unterwerfen. Erzbischof Laud suchte in gewaltthätigster Weise die Puritaner gänzlich auszurotten, und der König behandelte seine schottischen Stammlande fast wie eine eroberte Provinz. Dieses Alles trieb die Bewegung zur Krise. Der Versuch, die Liturgie auch in Schottland einzuführen, rief eine Empörung und den Covenant (Bund) 1638 zur Vertheidigung der reinen Lehre hervor. Während die geistlichen Würdenträger in der Convokation die 17 canones prüften, wodurch die königliche Suprematie und die Laud'sche Hierarchie als göttliche Institution gesetzlich anerkannt und die Lehre vom passiven Gehorsam als göttliches Recht des Fürsten festgestellt werden sollte, war schon auch in England die Opposition mächtig geworden. Das „lange Parlament" 1640 war die Einleitung zur großen englischen Revolution. Der sogenannte Religionsausschuß sollte das Laud'sche System abschaffen und die Puritaner erleichtern, aber da die Bischöfe mit dem absolutistischen Königthum stehen und fallen wollten, so wurde der Episkopat abgeschafft, und die Westminster-

versammlung (1. Juli 1643) berieth eine neue Kirchenverfassung für das ganze Land.[1] Usher schlug eine Verbindung des Presbyterialsystems mit dem Episkopat vor, aber die Bischöfe und der König waren dagegen, daher die Schotten ihren Presbyterianismus unverändert auch in England eingeführt wissen wollten. Solche Unabhängigkeit der Kirche vom Staat wollte wiederum das Parlament nicht. Die in ihm vertretenen Parteien (Dissenters waren ausgeschlossen, die Bischöfe ausgetreten) verständigten sich zwar über eine Bundesakte mit den Schotten, aber der König wie die Majorität des Oberhauses gaben nicht nach. Als nun der Krieg mit dem König ausbrach, eine Parlamentsarmee von den Schotten kräftigst unterstützt wurde, so schwang sich Oliver Cromwell mit der Schaar seiner „Eisenseiten" an die Spitze, aber mit ihm, der die bisher mit dem Presbyterianismus befreundete Sache des Puritanismus gerettet, beginnt ein neues Princip sich Bahn zu machen und vom Presbyterianismus abzuzweigen, der Independentismus.

Cromwell ist auch der presbyterianischen Uniformität entgegen, nicht bloß der prälatistischen. Statt die eine oder andere der Parteien, die sich nicht innerlich hatten verständigen können, zur Alleinherrschaft zu erheben, sucht er einen dritten, über beiden stehenden Standpunkt, der ihm durch staatsmännische, aber auch religiöse Motive eingegeben war, und der, obwohl er ihn den Episcopalen und Katholiken gegenüber nicht durchführte, doch Vieles der späteren Zeit momentan anticipirt. Er fordert innere Frömmigkeit, aber nicht Gleichheit der äußeren Form noch auch des Dogma. Er wollte volle Gewissensfreiheit auch den Anabaptisten u. s. w. gewähren, bei religiöser Ungleichheit gleiche politische Rechte, und das Parlament sah sich genöthigt, die Gleichberechtigung der Independenten anzuerkennen. Zwar nahm 1646 das Parlament auch für England eine beschränkte Presbyterialverfassung an, aber sie blieb ein Luftgebäude auf englischem Boden, wo ihr außer den Katholiken und Episkopalen auch die Eifersucht des Parlamentes, besonders aber der jeder Uniformität abholde Independentismus entgegen stand. Die Macht lag bereits im Heer, das ein Soldatenparlament bildete und großentheils aus Independenten bestand. Es kam zur Gefangennahme und Enthauptung des Königs, zum lebenslänglichen Protektorat

[1] Vgl. Niemeyer, Puritanorum libri symbolici. Lips. 1840 (worunter besonders die Conf. fidei Westmonaster.).

Cromwells (1653) und in der allgemeinen Aufregung zur größten religiösen Verwirrung. Aeußerlich herrschte nun der Geist des Independentismus. Aber der Katholicismus wurde geheim doch noch gepflegt, die Episkopalkirche hatte ihre zahlreichen unterdrückten Freunde; und während in Schottland ein Presbyterialsystem zur Herrschaft kam, das vom Staat unabhängig den Independentismus fast mehr als den Katholicismus haßte, so riß in England das neue Parlament die königliche Suprematie über die Kirche an sich, so daß nach Unterdrückung des Episkopats die Kirche nur um so abhängiger vom Staat zu werden drohte.

Außerdem folgte bald eine Zersetzung auch innerhalb des Independentismus selbst. Die Gemäßigten wollten Unabhängigkeit der kirchlichen Gemeinde vom Staat, aber auch jeder Einzelgemeinde von der andern. Sie hielten an dem Formalprincip fest, aber in Beziehung auf Verfassung nach schottischer Art in gesetzlicher Weise, übrigens unter Beibehaltung der evangelischen Heilslehre. Ihr Freiheitsstreben ließ sich an der Unabhängigkeit von der kirchlichen Tradition genügen: die Subjectivität sättigte sich noch mit dem evangelischen Schriftinhalt, wie das evangelische Materialprincip es fordert. Aber bei radikaleren Geistern stellte sich auch eine Alterirung des Materialprincips ein unter dem Scheine seiner reineren Durchführung, wodurch in der einen oder andern Weise das Formalprincip beschädigt und die Nothwendigkeit der Einigung der Subjectivität mit dem objectiv historischen Schriftinhalt verkannt wurde. Dahin gehören einmal Anabaptisten, welche den Grundsatz aufstellten: es müssen einem Jeden verschiedene Religionen zur Entscheidung vorgelegt werden, damit seine Wahl frei sei, wornach also weniger an dem wahren Inhalt als an der freien Entscheidung, an dem Gebrauch der formalen Freiheit gelegen wäre. Bei Andern bildete sich ein Antinomismus, häufig im Anschluß an die prädestinatianische Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes aus. Sie hatten die Lehre von der dem Glauben zu Theil werdenden Gnade unethisch als Nahrung der eudämonistischen Subjectivität aufgefaßt, die in Flucht vor dem Ernst der objectiven sittlichen Forderungen sich in dem Traume von gewonnener Göttlichkeit und Reinheit wiegt. Ein überaus wichtiges Ferment waren dabei ferner die weit verbreiteten chiliastischen Vorstellungen, zumal bei denen, die sich zu den „Heiligen" rechneten. Auf dem Umwege des Chiliasmus kam man, wie in der Reformationszeit die Anabaptisten, wieder

zu einer Vermischung des Kirchlichen und Staatlichen. „Die fünfte Danielische Monarchie sei vor der Thüre, die tausendjährige Herrschaft der Heiligen: sie, die chiliastischen Independenten, seien berufen, dieses Reich durchzuführen.“ [1] Dazu kamen noch die Leveller. Als Cromwell, der große Staatsmann, auf solche fanatische Gedanken seiner früheren Freunde nicht eingieng, ja auch dem Sinn des independentistischen Parlamentes, das auch rein politische Fragen, wie Bündnisse, Krieg und Frieden, lediglich nach dem religiösen Princip entschieden wissen wollte, entgegentrat und die in sich uneinige Versammlung auflöste, so wurde er von ihnen als Abgefallener und Antichrist angesehen und die Wogen des Fanatismus schlugen immer höher. Die Leveller forderten unbeschränkte politische Gleichheit und religiöse Freiheit: das eigene Gewissen und die Erleuchtung durch den Geist Gottes galt ihnen als alleinige Autorität. Theilweise, besonders wo das politische Interesse überwog, giengen sie auch bis zum religiösen Indifferentismus fort. Die äußere, historische Offenbarung behielt ihnen also, wie nachher den Quäkern, keine wesentliche und nothwendige Stelle mehr; ebensowenig die Gnadenmittel: und wenn sie gleich bei solcher Verflüchtigung des objectiven, formalen Princips noch an innerer Offenbarung festhalten wollten, mit welcher der Geist sich leichter und fester zusammenzuschließen hoffte, als mit der äußeren, so alterirte sich doch nothwendig auch der vom geschichtlichen Inhalt los gewordene Glaube; das mystische „innere Licht“ des heiligen Geistes verwandelte sich nur zu leicht in das Licht der Vernunft oder in die Stimme des subjectiven Gewissens.

Cromwell selbst stand schließlich ziemlich isolirt und vielgehaßt da. Er verfuhr aber, von Parteiverbindungen nun befreit, um so mehr so, daß er den Grund zur religiösen Toleranz in England legte, indem er zur Conformität Niemand zwingen, sondern mit Ausnahme der Papisten und Prälatisten Allen, die Gott und Christum bekennen, ihre religiöse Freiheit und bürgerliche Gleichheit gönnen wollte.

Aber die eingerissene Anarchie der Geister war damit nicht gebändigt. Die Restauration des Episkopalismus und Absolutismus unter Karl II. und Jakob II., von welchen besonders der letztere auch als Kryptokatholik bis zur Untergrabung des Protestantismus vorgieng, steigerte nach kurzer

[1] Vgl. Weingarten, Independentismus und Quäkerthum. Zweiter Theil 1864.

Beruhigung die Verwirrung und Aufregung der Geister, bis die zweite Revolution den definitiven Sturz der Stuarts herbeiführte, aber auch für immer dem Streben nach presbyterianischer oder episkopaler Uniformität in Verfassung und Cultus ein Ende machte.

Diese heftigen Convulsionen hatten zum Resultat, daß der Presbyterianismus im Großen nur in Schottland, der Episkopalismus in England zur dauernden Herrschaft gelangte. Neben ihnen setzten sich noch als ein beruhigterer Niederschlag der Parteien die festeren Bildungen der englischen Baptisten und Independenten (Congregationalisten) fest, sowie die Quäker,[1] welche den Gegensatz gegen das geistliche Amt, gegen äußere Autorität in religiösen Dingen und gegen die Ceremonien bis zum äußersten Extreme trieben unter Berufung auf die alleinige innere Leitung durch des heiligen Geistes sanfte, leise Stimme (still and small voice). Ihr Ausgangspunkt ist der Gegensatz gegen die Einseitigkeit, womit die schottische Kirche in biblischer und die anglikanische in kirchlicher Form sich nur auf ein formales Princip der Autorität stellten, woran sich Formalismus und gesetzlicher Mechanismus schloß. Dazu kam das Bedürfniß, aus den Stürmen des äußeren Lebens und aus der Zerrüttung der Nation sich in die Stille der Ruhe in Gott zu flüchten und die innere Unabhängigkeit auf diesem Wege zu gewinnen. Aber sie selbst machten ebenso einseitig mystisch die innere Erfahrung und Glaubensgewißheit, dieses Moment des materialen Princips, geltend. Die Reaction des materialen Princips, die sich in ihnen darstellt, ist darum ungenügend, weil sie in reiner Innerlichkeit von aller äußeren Objectivität sich abzuschließen suchen, nicht ohne Verkümmerung auch der Christologie, Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. Mit Aenderung des Inhalts, mit welchem zusammengeschlossen der Glaube seine evangelische Gestalt erhält, gewinnt aber auch der subjective Glaube selbst eine andere Beschaffenheit. Den Gnadenmitteln, die dieser Glaube zu ergreifen hat, Wort und Sacrament, bleibt bei den Quäkern keine feste Stelle, geschweige denn für eine Lehrnorm und einen kirchlichen Organismus. Das innere Licht, auf das sie vertrauen, ist zwar keineswegs rationalistisch gemeint, sondern als objectiver Ausfluß des verherrlichten, lichtstrahlenden Christus (in die Seelen von Christen und Nichtchristen) gedacht. Aber ihre

[1] G. Fox, 1649. Rob. Barclay 1667. Wilh. Penn 1644—1718.

Abwendung von allem objectiv Geschichtlichen mußte auch ihre Christologie doketisch afficiren. Christus ist ihnen das mit einem Lichtleib ausgestattete ewige Licht, das ohne äußeres Wort alle Menschen erleuchtet. Seine Herabkunft in Maria wird nicht geläugnet, ist aber eine Theophanie ohne wesentliche Bedeutung. Die mystische Vereinigung mit dem ewigen Christus, durch welche der Lichtsaame in der Seele geweckt und Christus in uns ausgeprägt wird, tritt ihnen an die Stelle der Rechtfertigung. Der Wiedergeborne hat nach Barclay[1] die Möglichkeit, sündlos zu sein.

Aber als weitere Folge der inneren Kämpfe und Verheerungen auf dem politischen, sittlichen und religiösen Gebiet ist noch besonders die Erscheinung des Deismus seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts anzusehen, welcher unaufgehalten bis um 1750 siegreich fortschritt und durch welchen England auch auf die Kirchen des Continents, namentlich Deutschlands, einen weitgreifenden Einfluß übte, bis die Gegenwirkung des praktisch christlichen Lebens im Methodismus, und in seinem Gefolge einerseits die Bildung der evangelischen Partei in England (evangelical oder low church party), andererseits die siegreiche Reaction gegen die Moderate's in Schottland, die Scene veränderten. Doch zuvor ist auf den Stand der Theologie in Großbritannien sec. 17 noch ein Blick zu werfen.

England hatte allerdings im 16. und besonders im 17. Jahrhundert nicht wenige namhafte Theologen, am meisten im Fache der Patristik, Exegese und Dogmengeschichte. Dahin gehören J. Pearson, 1612—1686;[2] George

[1] Rob. Barclay, gest. 1690. Theologiae vere christianae Apologia 1676 und der von ihm verfaßte Catechismus et fidei confessio 1673. 1676. Aus neuerer Zeit vgl. Joseph Gurneys Werke und Th. Clarkson A portraiture of Quakerism. 3 Th. Lond. 1806. Die spiritualistischen und rationalistischen Consequenzen hat in unserem Jahrh. in America die Partei von Hicks gezogen, aber bewirkt, daß die Quäker im Allgemeinen, diese reformirten Schwendfeldianer, sich mehr der h. Schrift zuwandten. Schneckenburger: Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien 1863. S. 69—102.

[2] Exposition of the creed, 1659. Dies in England hochgehaltene Buch versucht auf den einfachen Grundlagen der ökumenischen Bekenntnisse die systematische Theologie aufzubauen. Es entwickelt aus dem Christlichen auch das allgemein Religiöse zur Widerlegung der Atheisten. Seine lectiones de Deo et attributis ejus halten sich methodisch mehr an Thomas Aq., daher er der Vater einer Scholastik genannt worden ist. (Vgl. den Art. Pearson in Herzogs Realencyclop.). Jedoch sucht er den biblischen und historisch kritischen Charakter der Theologie zu behaupten und dringt auf Feststellung des Textes N. T., wie er auch das große exegetische Werk Critici sacri

Bull 1634—1710;[1] der berühmte Chronolog, Erzbischof Usher (Usserius) 1581—1656; Jos. Bingham, der große Archäolog, 1688—1723;[2] J. Selden, 1584—1654; Beveridge, 1636—1708; die gelehrten Patrologen Cave, 1637—1713, und der anglicanisirte Deutsche Grabe, 1666—1712; die Apologeten des Episkopats und der anglikanischen Kirche J. Jewell, 1522—1571; Richard Hooker,[3] 1554—1600; Potter, 1674—1747.[4] Unter den Schotten ist der bedeutendste Kirchenhistoriker J. Forbes, 1593—1648, der[5] mit Gelehrsamkeit die Widersprüche der Päpste unter einander nachwies und die Unsicherheit der römischen Kirchenlehre aufzeigte, wenn ihre Feststellung an ihren eigenen Anforderungen (z. B. der Forderung, daß des Papstes Spruch e cathedra entscheidend sei) gemessen werde. Um die Exegese hat sich die Londoner Polyglotte von Brian Walton (mit vielen Andern unternommen, 1657 vollendet) in eminentem Maße verdient gemacht, außerdem besonders um das alte Testament Edw. Pococke, † 1691, der gelehrte Araber, Mitarbeiter an der Polyglotte und Ausleger kleinerer Propheten; Edm. Castell der Lexicologe zur Polyglotte, Th. Hyde, S. Clarke; der große Talmudist Lightfoot, 1602—1675; Outram † 1679;[6] J. Spencer † 1695,[7] der annahm, ein Theil der

IX Vol. mit Andern edirt hat. Unter seinen vielen patristischen Arbeiten sind besonders seine Vindiciae epistolarum sancti Ignatii 1672 gegen Dalläus zu nennen. Er schließt sich dem Petavius zu Gunsten der sieben von Vossius 1646 edirten Briefe an. Ihn interessirte dabei besonders die Frage über das Alter des Episcopats, dessen Ursprung er auch in anderen Schriften mit dem Nachweis der apostolischen Succession in der anglikanischen Kirche verfolgte. (Vgl. zu Dodwell's Ausgabe seiner Opera posthuma 1688, Churton, the minor works of John Pearson, 1844. 2 Bände.)

[1] Defensio fidei Nicaenae in seinen opp. ed. E. Grabe, 1703. Er will die Identität der vornicäuischen Lehre mit dem Nicaenum wie auch der Apostel Paulus und Jakobus in seiner Harmonia apostolica nachweisen.

[2] Origines ecclesiasticae, or the antiquities of the christian church, 8 Bde., 1708—22, bis auf Gregor den Großen fortgeführt. Er behauptet, die Apostel hätten den Episkopat eingesetzt. Bingham, Pearson und Bull waren auch in der katholischen Kirche, wie in Deutschland hochgeachtet.

[3] Verfasser der Ecclesiastical Polity.

[4] Verf. des Kirchenregiments im apostolischen Zeitalter. Der Episkopat wird regelmäßig als apostolische Einrichtung betrachtet.

[5] Im zweiten Band seiner Werke, 1708.

[6] De sacrificiis, LL. 2.

[7] De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus L. 3. 1685.

mosaischen Gesetze habe seinen Grund in der Abwehr des Heidenthums, in anderen Theilen aber aus Accomodation viele heidnische Elemente aufgenommen sein läßt, daher z. B. H. Witsius gegen ihn schrieb. Noch sei aus späterer Zeit der Londoner Bischof Lowth, ein Mann feineren poetischen Geschmackes, † 1787, erwähnt.[1] Als Exegeten neuen Testaments sind zu nennen W. Whitaker, 1547—1595,[2] Hammond, 1605—1660,[3] ein eifriger Verehrer des Hugo Grotius; D. Whitby, 1638—1726.[4] Der erste namhafte Kritiker neuen Testaments in England ist J. Mill 1645—1707.[5] Weniger wurde die systematische Theologie, besonders die Dogmatik angebaut, am meisten noch von den Puritanern, Independenten und Dissenters überhaupt, unter welchen der calvinistische John Owen, 1616—1683, den ersten Rang einnimmt, und John Howe, 1630—1705 mit Goodwin 1600—1679, geachtet dasteht.[6] Aus der anglikanischen Kirche nennen wir Erzbischof Leighton, 1613—1684.[7] — Die Dogmatik wurde bei den Anglikanern meist nur in Form der Auslegung des apostolischen Symbols, des athanasianischen Glaubens oder der 39 Artikel und des Katechismus

[1] De sacra Poësi Hebraeorum 1753; Uebersetzung des Jesaiah, 1778—79.

[2] Works: 2 fol., Genev., 1610. Er ist ein angesehener Vertheidiger der Autorität h. Schrift.

[3] A paraphrase and annotations upon the N. T., 1675; Psalmen und Proverb. 1684.

[4] Paraphrase und Commentar des N. T. 2 Bde. fol. 1718, ed. 4. Anfangs Arminianer wurde er später Arianer. Vgl. seine disquisitiones modestae in Bulli defension. fidei Nicaenae.

[5] N. T. graecum cum lectionibus variantibus (aus Manuscripten) Oxford 1707.

[6] John Owen's work's von Thom. Russell ed. in 28 Bdn. Lond. 1826. Er hat aus Furcht vor Erschütterung des recipirten Textes durch kritische Verwendung der Uebersetzungen gegen die Vorrede und den Appendix der Walton'schen Polyglotte sich erklärt und gegen Walton die Aechtheit und Reinheit des hebr. und griech. Textes h. Schrift behauptet, wogegen Walton sich glücklich vertheidigte; ferner aber ihre originale Autorität, ihr sich selbst erhellendes Licht und ihre Kraft auch gegen die „Fanatiker" vertreten; gegen den Arminianismus das „Idol des freien Willens" bestritten und die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes vertheidigt. Gegen Socinianer u. A. ist W. Sherlock für die Trinität, Menschwerdung, Genugthuung, Rechtfertigung eingestanden und hat namentlich die Lehre vom h. Geist und seinem Werk fleißig behandelt. John Howe, Whole works 8 vol. ed. John Hunt, 1822; besonders vgl. von ihm vol. I. the living temple.

[7] Leighton theol. lectures, übersetzt unter dem Titel praelectiones theologicae. Werke 1830, Bd. IV.

behandelt. So z. B. von Pearson, Beveridge. Abhandlungen über einzelne Dogmen, besonders Taufe, Abendmahl, Kirche, heilige Schrift sind nicht selten, wohl aber sec. 16. 17 dogmatische Erörterungen über die Gotteslehre, Trinität, Menschwerdung, Werk Christi und nach dem Reformationszeitalter selbst über die Rechtfertigung nur mit theilweiser Ausnahme der Nonconformisten. Erst seit der deistischen Zeit werden die Lehren von der Weltregierung und Trinität viel erörtert. [1] Theologen freierer dogmatischer Richtung unter den Anglikanern des 17. Jahrhunderts sind Chillingworth 1602—1644, [2] Stillingfleet 1635—1699; [3] Edw. Fowler, 1632 bis 1714 [4] und die durch ihre Kanzelberedtsamkeit ausgezeichneten Bischöfe Tillotson, 1630—1694; Gilbert Burnet, 1643—1715 (auch Kirchenhistoriker), während Rich. Baxter, † 1691 und Bunyan, † 1688 zur Belebung evangelischer Gottseligkeit praktisch tief eingriffen.

Der Charakter der englischen Theologie in ihrer Blüthezeit ist aber überwiegend historisch und läßt im Uebrigen strenger wissenschaftliche Form zurück treten. Wie von einem eigentlich scholastischen Zeitalter sich hier nicht so reden läßt wie anderwärts, so auch nicht von Produktivität in freieren Formen. Der englische Geist hatte sich im 17. Jahrhundert des reformatorischen Princips noch nicht in dem Maße bemächtigt, um daran genug Kraft und Trieb

[1] Sam. Parker de deo. Ueber die Trinität Waterland 1683—1740, der Dissenter Isaac Watts, 1674—1748; Edw. Stillingfleet (s. u.). Ueber die Versöhnungslehre derselbe; der Independent Goodwin 1600—1679 (discourse of Christ the mediator Opp. Vol. 3. 1692), Thomas Taylor, Puritaner, 1576—1632; Ueber die Christologie der genannte Watts: The glory of God as Christ-Man 1728 und der genannte Owen s. o. Ueber die Sakramente Hopkins, 1633—1690; über Rechtfertigung Rich. Hooker, Forbes, Gataker 1574—1654, Owen und Howe. Ueber die Kirche schrieb fast jeder gelehrte Bischof; über die Eschatologie Thom. Burnet, Chiliast (Millenarier) 1635—1715. Verf. von Telluris theoria sacra in 4 BB. 1681 u. 1689; De statu mortuorum et resurgentium tractatus cum app. de futura Judaeorum restaur. ed. nov. 1733. De fide et officiis Christ. ed. nov. 1729.

[2] The religion of Protestants, a safe way to salvation 1638.

[3] Works 6 Bd. fol. Lond. 1710. Besonders beachtenswerth sein rational account of the grounds of the protestant religion, ed 2. 1681; Origines sacrae, or rational account of the grounds of natural and revealed religion, 1701.

[4] The principles and practices of certain moderate divines of the Church of England, abusively called Latitudinarians, truly represented and defended (anonym.) ed. 2, 1671; The design of Christianity, 1676 (er sei „inward real righteousness"); Libertas evangelica 1680.

zu selbstständiger Reproduktion des Dogma, namentlich der Heilslehre zu besitzen. [1] Anthropologie und Soteriologie finden noch weit weniger eingehende Behandlung als die Trinität, die besonders mit dem Ansehen der Tradition ohne Fortbildung vertheidigt wird. [2] Fast ausnahmslos wurde in der anglikanischen Kirche des 17. Jahrhunderts weit weniger streng auf dogmatische Rechtgläubigkeit, als auf Unterwerfung unter die kirchliche Ordnung gehalten. So namentlich von dem katholisirenden Laud, der die Autorität römischer Kirche auf die Kirche von England zu übertragen und darauf die Reformation zu beschränken den Versuch machte. Den friedlichen Dissens in gewissen nicht fundamentalen Stücken bezeichnet er daneben als zulässig, während Potter nur die Substanz der christlichen Religion zum Dasein der Kirche forderte, ja das apostolische-Symbolum einen ausreichenden Katalog der Fundamentalartikel nannte. [3] Am meisten machte bei den englischen Theologen das Prädestinationsdogma Anstoß, obwohl unter den Aelteren auch manche Nichtpresbyterianer calvinisch dachten; die Schlüsse zu Dortrecht wurden nicht sanctionirt, ja 1620 der Vortrag der prädestinatianischen Lehre verboten, was hier dem Arminianismus zu Gute kommen mußte. Der strengere Calvinismus wurde im 17. Jahrhundert fast nur von den Presbyterianern und besonders den Puritanern vertreten, deren Uebergang in zahllose Sektenbildungen wir oben betrachtet haben. Zwischen den fanatischen Puritanern und den Episkopalisten nahm eine mittlere Stellung innerhalb der englischen Kirche der sich hervorbildende sogenannte Latitudinarismus ein, als dessen erster Vertreter Erzbischof Abbot, † 1633 gilt, politisch und kirchlich freisinnig und einer Union mit den Presbyterianern, ja mit der griechischen Kirche unter Cyrillus Lukaris geneigt. Wenn Männer seiner Art noch den Boden der 39 Artikel festhielten, so gingen andere, wie John Hales in Eton, geb. 1584, † 1656 (Begleiter des englischen Gesandten D. Carlton nach Dortrecht), schon weiter. Er wurde da dem S. Episcopius

[1] Er neigt vielmehr (s. u.) zwar nicht bei den Puritanern, aber bei den Anglikanern immer wieder zu arminianischer Denkweise zurück und sieht in der energischeren Vertretung der freien Gnade oder der Heilsgewißheit gerne Antinomismus oder Enthusiasmus. So Gataker im Verhältniß zu J. Eaton, Tob. Crisp, John Saltmark, vgl. Hoornbeck, Summa controversiarum relig. 1658. S. 812.

[2] G. Bull und Andre gehen zu einer Subordination des Sohnes neben Homousie desselben zurück.

[3] Vgl. Tholuck das kirchl. Leben. II, 22. 24.

zugeneigt und dem Calvinismus entfremdet. Aehnlich dachte der ihm befreundete Chillingworth arminianisch. Liebe ist ihnen die Hauptsache. Seelenverderblicher Irrthum ist nicht zu befürchten, wo sie da ist; andere Irrthümer aber berechtigen nicht zu Intoleranz oder Schisma. Letzteres weist immer auf Schuld und Mangel an Liebe. Auch die als fundamental geforderten Artikel wollen sie in der Weite und Allgemeinheit belassen, in der sie die heilige Schrift vortrage. Kein Wunder, daß diese antidogmatische Richtung, die das Hauptgewicht auf das Praktische, d. h. das Moralische legt, immermehr das specifisch Christliche verflüchtigte. Es fehlte schon nicht an Solchen, die jeden andern Beweis für die christliche Wahrheit verwerfen, als den aus seiner Vernünftigkeit (reasonableness), indem die Berufung auf das innere Zeugniß des heiligen Geistes den Zirkel enthalte: daß dieser Zeuge für die heilige Schrift nur aus der heiligen Schrift uns bekannt werde, dem historischen Beweis aus Wundern aber (nach Grotius) die Bündigkeit fehle, weil es nach der Schrift selbst auch Lügenwunder gebe. [1]

Diese latitudinarische Richtung bekam aber neuen Zufluß durch die philosophischen Systeme, welche im Lauf des 17. Jahrhunderts der Reihe nach in England auftraten. Sie theilten sich in zwei Hauptrichtungen, eine mehr idealistische, deren Haupt Ralph Cudworth ist und eine mehr realistische, empirische, Bacon von Verulam und John Locke an der Spitze. Beide verhalten sich zur kirchlichen Ausprägung des Dogma freier. Die Cambridger Schule von Cudworth zeigt noch einen frommen Sinn, dagegen Locke sich auf den einen Satz: „Jesus von Nazareth ist der Messias," zurückzieht (s. u.), Arthur Bury aber [2] nur Buße und Glauben als wesentlich gelten und das Evangelium dazu bestimmt sein läßt, das ewige, ins Herz geschriebene Naturgesetz lesbar zu machen. [3]

Doch hiemit sind wir bereits zum Deismus übergeführt.

[1] So Bisch. Fowler in der oben S. 484 erwähnten Schrift the principles and practices of certain moderate divines u. s. w. Vgl. Tholuck das kirchl. Leben II, S. 23. Ferner gehört hieher Hammond, Opp. Vol. I. The reasonableness of Christian religion; of fundamentals, of schism etc.

[2] „The naked Gospel discovered" 1690 und die Vindiciae libertatis in fide Christiana ecclesiae anglicanae et Arthuri Bury contra calumnias et ineptias Petri Jurieu theologiae et malignitatis professoris, als Appendix zu der Schrift Latitudinarius orthodoxus, London 1697.

[3] Tholuck a. a. O. S. 24.

Zweiter Abschnitt.

Die Zeit des Deismus. [1]

Erstes Kapitel.

Der erwachende Subjectivismus in Großbritannien.

In lebendigeren Fluß kommt die Theologie in England erst durch die Bewegung der Philosophie, die mit dem Sturz der aristotelischen Philosophie durch Franz Bacon (1561—1626) ihre Bahn eröffnete, aber freilich zu einem so stetigen Verlauf wie in Deutschland aus Mangel an fester Methode nicht gelangte.

Dem Genius der englischen Nation verlieh der große Kanzler von Verulam Sprache und Selbstbewußtsein, indem er dem Sinn für die empirische Welt, besonders die Natur und den Staat theils sein Recht vindicirte, theils einen lange und nicht bloß heilsam nachwirkenden Impuls gab. [2] England war unter seiner Elisabeth in die erste Reihe der europäischen Völker getreten; die Vaterlandsliebe war kräftig erwacht und zugleich wurde der Blick durch Handel und Kolonien erweitert. Dieses alles, wie die zahlreichen sich fortsetzenden Erfindungen und Entdeckungen am Himmel, in den Meeren, auf Erden, die Fortschritte der Mathematik, Mechanik, Physik, die auch von Cartesius und Spinoza gefördert waren, brachten den realistischen Zug des englischen Volksgeistes immer mehr zur Entwicklung und bedrohten die hergebrachten Glaubensanschauungen an den Berührungspunkten mit schweren Collisionen. Bacon gab dieser Richtung das gute, methodische Gewissen, indem er, für den Geist dieses Volkes überzeugend, auf den Empirismus als den einzig möglichen Weg des Fortschrittes der Wissenschaften hinwies, zumal er sich mit der Welt des Glaubens noch leidlich zu stellen wußte.

[1] J. Leland, View of the principal deistical Writers (mit d. Gegenschriften) 1754. Thorschmid, Versuch einer vollst. engelländ. Freidenker-Bibliothek 1765—67 und besonders die treffliche Schrift von G. V. Lechler, Gesch. des engl. Deismus 1841 sowie Pattison in den Oxforder Essays and Reviews. s. u. S. 496.

[2] Die beste Ausg.: Francis Bacon's Works by Basil Montagu 16 Voll. 1825—34. Besonders gehört hieher das letzte Buch der Schrift De dignitate et augmentis scientiarum LL. IX. 1605. Novum Organon 1620.

Er will der Theologie ihr selbstständiges Gebiet lassen, aber freilich nur aus Gründen, welche zeigen, daß er von den Aufgaben der Philosophie eine zu niedrige Ansicht hat und daß er sie vornämlich auf die Natur beschränkt,[1] sowie daß er in der Theologie vornämlich nur das offenbarte, noch dazu als willkürlich gedachte Gesetz Gottes sieht. Die Wissenschaft der Natur ist ihm nächst dem Worte Gottes das bewährteste Nahrungsmittel des Glaubens. Die Natur offenbart Gottes Macht, das Wort Gottes seinen Willen. Die Theologie hat ihm lediglich das Wort Gottes und nicht das lumen naturae zur Quelle. Dem Wort Gottes sind wir zu glauben verpflichtet, auch wenn die Vernunft widerstrebt; denn wir sind Gott Selbstverläugnung in Beziehung auf das Denken, wie Gehorsam des Willens schuldig. Daß die heilige Schrift Wort Gottes sei, ist dabei in unbefangenem Glauben vorausgesetzt. Einen Wink darüber könnte der Grund enthalten, um dessen willen er dem Glauben eine weit größere Würde als unserem jetzigen Wissen zuschreibt, nämlich: Beim Wissen leidet der Geist von Sinnesempfindungen von der Materie her, bei dem Glauben leidet der Geist von dem Geist, einem würdigern agens.[2] Hier scheint auf eine Empfindung der Göttlichkeit heiliger Schrift zurückgegangen, wie er auch sagt, daß sie von Gott an die Herzen geschrieben sei.[3] Aber hierauf dürfte wenig Gewicht zu legen sein, da er vielmehr[4] auch wieder darauf zurückgeht, daß die Principien der Religion, weil sie positiver Art und von Gottes freier Machtvollkommenheit geordnet sei, jeder Untersuchung zur Begründung entrückt bleiben müssen. Der Inhalt der heiligen Schrift dürfe auch nicht durch eine Auslegung nach Art menschlicher Schrift gewonnen werden, sondern da die Diktate Gottes für die Bedürfnisse und Fragen aller Zeiten bestimmt seien, so könne es nicht nur auf den nächsten durch den Context gegebenen Sinn ankommen. Hiemit thut er der Vielsinnigkeit heiliger Schrift, d. h. subjectiven Einlegungen das Thor auf, fordert aber doch andererseits von dem Glauben absolute Unterwerfung auch unter das Unglaubliche und unvernünftig

[1] Vgl. H. Ritter, Gesch. der chr. Philos. Bd. VI, 309 ff. Er beabsichtigt eine Reform oder Wiederherstellung der Wissenschaften überhaupt durch Hinlenkung zu ihrem eigentlichen Hauptgeschäft, der „Auslegung der Natur“ an Stelle des bisherigen eingebildeten Fluges durch anticipationes mentis.

[2] De augmentis scientiarum IX cap. c. I. 1. ed. Francof. 1665 S. 258. 59.

[3] a. a. O. S. 262.

[4] a. a. O. S. 230 f.

Scheinende, denn dadurch werde nur um so mehr Gott die Ehre gegeben und der Sieg des Glaubens sei um so edler. Er kennt also keine Erleuchtung der Intelligenz durch die christliche Wahrheit. Glaube ist ihm zunächst blinde Unterwerfung unter die Mysterien; daß in dem Glauben auch ein Wissen wird, tritt für seinen Begriff von Theologie ebenso zurück, wie daß das Evangelium eine Heilsgewißheit vermittle. Der Glaube ist ihm in keiner Weise Quell einer christlichen Wissenschaft; das materiale Princip ist dem formalen fast gänzlich geopfert. Dagegen besteht er darauf, es sei ein Exceß, eine intemperies rabbinischer und paracelsischer Art, wenn man der Schrift eine solche Vollkommenheit beilege, daß auch die ganze Philosophie, um nicht profan zu sein, aus ihr müßte abgeleitet werden. Das heiße die Todten unter den Lebenden suchen, was so verwerflich sei, als wenn die Lebenden wollten unter den Todten, d. h. die Theologie in der Philosophie gesucht werden. So will Bacon durch schroffe Scheidung Beiden ihr Gebiet und Recht sichern.

Seine Naturbetrachtung selbst hat einen sensualistischen und materialistischen Zug, wenn auch in feinerer Art, da ihm alle Materie Leben in sich hat. Von Zweckursachen will er in der Naturphilosophie Nichts wissen, sondern auf die bewirkenden ist er vornämlich gerichtet, obwohl ihm auch die mechanische Naturerklärung nicht genügt, wie er auch dem Atomismus abhold ist, weil er das Viele nicht in eine Einheit zusammenzufassen wisse. Da er aber doch das ethische Gebiet und die natürliche Theologie nicht ganz von der Philosophie ausschließen kann, so muß er Philosophie und Christenthum auch wieder in eine Berührung bringen, wie denn auch das Herz, an welches das Evangelium sich wendet, zur Vernunft gehört. In der That rechnet er zum natürlichen Licht (allerdings wenig im Einklang mit seinem sonstigen Gegensatz gegen angeborene Ideen) auch einen inneren Instinkt nach dem Gesetz des Gewissens, das ein Funke und Ueberrest der Reinheit des Urzustandes sei. [1] Aber dieß natürliche Licht sei fast nur negativer Art und mehr im Stande, die Fehler einigermaßen zu rügen, als über die Pflichten vollständigen Unterricht zu geben. Und ähnlich verhält es sich mit der natürlichen Theologie. Sie ist ihm auch mehr nur negative Erkenntnißquelle, fähig den Atheismus zu widerlegen, aber nicht berufen, die Religion zu begründen; denn alle Principien der Religion ruhen in sich

[1] a. a. O. S. 259.

selbst (sunt authypostatae, per se subsistentes), weil positiv und mehr auf Autorität als auf Vernunftgrund ruhend. [1] Andererseits hat ihm aber doch die Vernunft wenigstens eine secundäre Stelle in der Theologie; sie hat die Geheimnisse nach ihrem Inhalt zu erklären und die Aufgabe Folgerungen zu ziehen, nur daß dort der Vorwitz fern gehalten bleibe und hier die Gleichstellung der Consequenzen mit den Principien.

Bacons Ansichten entgegengesetzt, obwohl ihm persönlich befreundet, ist Edward Herbert von Cherbury (1581—1648). [2] Er hält im Gegensatz zu Bacons Empirismus an angebornen Ideen, die aber der Erweckung durch Erfahrung bedürfen, fest, an Gemeinbegriffen, die der Welt entsprechen, denn der Mensch ist ein Mikrokosmus in einer Correspondenz mit dem Makrokosmus. Ein solcher Gemeinbegriff oder ein Complex von solchen ist ihm die Moral, aber auch die Religion, und dieser ist sein Interesse vor allem zugewendet. Er sucht von den Geheimnissen, welche nach der herrschenden Theologie geglaubt werden müssen, obwohl deren innere Bedeutung für das religiöse und sittliche Leben nicht evident zu machen sei, zu den Lebenspunkten der Religion zurückzugreifen, die er in allen Glaubensweisen findet. Dabei ist er so wenig dem Glauben an Offenbarung abhold, daß er vielmehr selbst durch innere Offenbarung erfahren haben will, was die Kernlehren in allen Religionen seien. Es seien deren fünf: es gebe ein höchstes Wesen; dieses sei zu verehren; Frömmigkeit und Tugend seien die Hauptsache des Gottesdienstes; die Sünde sei durch Schmerz und Besserung zu tilgen; es gebe göttliche Belohnungen und Strafen in diesem und im andern Leben. Diese Wahrheiten liegen an sich in der Vernunft nach Art angeborener Ideen; sie können auch nach Bedürfniß (wenn sie verschüttet sind), Inhalt der Offenbarung werden, die aber immer erst nach sorgfältiger Kritik anzuerkennen sei. Die Reue über das Böse ist ihm besonders wichtig als Krise der Krankheit, er nennt sie das Sakrament der Natur. Aber diese Grundsäulen der Religion seien durch Priestertrug überschüttet worden, bis das Christenthum als Herstellung der Urreligion erschien, freilich um eine neue Entartung zu erfahren, von der es jetzt zu befreien sei.

[1] a. a. O. 260.

[2] De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso 1624. De religione gentilium errorumque apud eos causis. 1645, vollständiger 1663.

Wenn so der Gedanke von den angeborenen Ideen, weit entfernt eine Brücke zum historischen Christenthum zu schlagen, mehr nur zur Handhabe der Kritik der christlichen Lehren diente, indem die Offenbarung nicht wesentlich Neues sollte bringen können, so trat in Hobbes in aller Härte ein entgegengesetztes rein empirisches ja materialistisches System auf, das noch zerstörender für die Religion ausfallen mußte.

Wie Cartesius und Bacon will auch Thomas Hobbes 1588—1679 die Gebiete der Philosophie und der Theologie getrennt halten; aber die mathematische Methode, die Cartesius fordert, gestaltet sich bei ihm zu einer völlig mechanischen, materialistischen Weltansicht. [1] Von Bacon unterscheidet er sich in dem Ziel seines Strebens besonders dadurch, daß es bei ihm nicht auf Reform der Naturwissenschaft, sondern der Ethik und der Politik abgesehen ist; dieses allerdings so, daß er beide als bisher vernachlässigte Theile der Physik, und zwar einer mechanischen Physik mathematisch behandelt wissen will. Seinem politisch conservativen und an dem Wohl des Gemeinwesens lebendig sich betheiligenden Geist hatte die Verwirrung und das Elend, das durch die religiösen Streitigkeiten zu seiner Zeit über England kam, einen solchen Ekel erweckt, daß er auch vor den radicalsten Mitteln nicht zurückscheute, die nach seiner Meinung allein Hülfe versprachen. Er sieht die Hülfe in Mechanisirung der Gesellschaft, in einer Theorie, die rücksichtslos absolutistisch Alles einer obersten irdischen Gewalt unterwirft, der des Staates, sei nun dessen Wille demokratisch repräsentirt oder monarchisch, und mag es sich um weltliche oder religiöse und sittliche Dinge handeln. [2]

Wie es nach Hobbes keine angeborenen Ideen gibt, so auch kein Gewissen von Natur. Er ist skeptischer sensualistischer Nominalist. Alles Wissen ist ihm ein Wissen von Sinneneindrücken, und unsere Vorstellungen sind nur fortoscillirende Empfindungen, die wir durch Worte, Namen bezeichnen, die Spielmarken unserer logischen Rechnungen oder Begriffsreihen. Gegen die sinnlichen Einwirkungen entstehen Reactionen in uns, die nennen wir Willen, und auch die sittlichen Begriffe entstehen sensualistisch, wie es denn nichts als Körper gibt und Gott selbst ein körperlicher Geist ist, der nur als solcher sich uns (sinnlich) offenbaren kann. Des Willens Inhalt ist

[1] Die vollständige Ausgabe der Werke von Hobbes ist die von Sir Will. Molesworth in eilf englischen Bänden 1839 ff. und 5 latein. 1839—1845.

[2] Vgl. H. Ritter, Gesch. der chr. Philos. Bd. VI. 453—542.

Selbstbehauptung, das nennen wir Glück, und gut nennen wir, was wir begehren. So kommt er zu einer Ethik des absoluten Egoismus, der nur durch die Rücksicht auf das Gemeinwesen und die Furcht vor dem anarchischen Zustand mittelst einer öffentlichen Ordnung gebändigt wird. Macht begehren nämlich Alle, auch gehört an sich Allen Alles. Da so, wo die größere Macht sich findet, auch das Recht ist, so entstünde ein bellum omnium contra omnes, ein allgemeines Chaos. So ist ein Vertrag vernünftig, in welchem Alle ihre Macht an Einen absoluten Souverän, die Obrigkeit abtreten; chaotische Demokratie ist so, wie bei Mariana und andern katholischen Lehrern dieser Zeit die Basis der Obrigkeit auch der Monarchie. Diese entsteht nicht durch die höhere Idee von Recht oder Staat, sondern durch den Verstand, der auf den Nutzen reflektirend den Ausweg aus der chaotischen Welt der Willkür, aber ohne Aenderung des selbstsüchtigen Princips sucht. Nach jener Abtretung ist die Obrigkeit oder der Monarch der Gemeinwille, die Seele des riesenmäßigen *ζῶον*, des „Leviathan," dessen Glieder alle ohne eigenen Willen sind. Dieses ungeheure Wesen ist der sterbliche Gott, der Gott auf Erden. Es hat allein Recht auf Erden, nicht die Kirche. Christus habe kein Reich der Erlösten stiften können, bevor er den Preis der Erlösung bezahlt hatte. Eben so wenig aber habe er auch nach seinem Tod ein Reich gestiftet; das werde erst geschehen bei Christi Wiederkunft. Man sieht, in wie bedenkliche Nähe hier die Stuartischen Theorien von dem willenlosen Gehorsam, die sich auf unmittelbar göttliche Einsetzung des Königthums gründen wollen, zu dem System eines absolutistischen, keine sittliche Freiheit kennenden, die Persönlichkeit mißachtenden Materialismus gerathen. [1] Zwar kann, fährt Hobbes fort, der Staat, d. i. der Fürst den inneren Glauben nicht beherrschen, aber der ganze äußere Mensch gehört dem Staat, auch

[1] Uebrigens vertreten auch von anderem Standpunkt aus Anglikaner des 17. Jahrhunderts die Lehre vom absoluten leidentlichen Gehorsam. So Sir Rob. Filmer, gest. 1647 in s. Schrift: The freeholders grand inquest touching our sovereign lord the King and his Parliament 1679. Patriarcha or the natural power of Kings 1680. Aehnlich dachten die Nonjurors nach 1688. Vgl. Macaulay engl. Gesch. a. a. O. I, 88 ff. Sam. Parker u. A. Eine ähnliche Stellung nahm in Dänemark Erzb. Swaning (Idea boni principis 1648) und Joh. Wandalin (Juris regii ἀνυπευθύνου solutissimi LL. IV. 1664) ein, die wesentlich zur Feststellung des dänischen Königsgesetzes beitrugen; in Schweden (s. u. S. 529) Arsenius und Lundius. Vgl. Tholuck, d. akad. Leben II, 159. 179.

die Zunge. Gebietet der Souverän, Gott oder Christus zu lästern, so muß es geschehen, auf dessen Verantwortung. Dieser schreibt die Religion, den Kultus, die Lehre vor, er macht die heilige Schrift kanonisch durch sein Gesetz, er ist der oberste Pastor und ordinirt die Bischöfe, häretisch ist, was seinem Gesetz widerspricht, er selbst kann nie Häretiker sein. Dieß kecke System voll materialistischen Geistes, entstanden in der Zeit der ausschweifenden Subjectivität und der blutigen Kämpfe im Namen der Religion, bildet hienach den verzweifelten Versuch, den Beelzebub des willkürlichen Subjectivismus auszutreiben durch den krassesten Despotismus, der aber nicht minder mit Willkür behaftet ist, ja dessen Thron nur ruht auf Egoismus, auf dem Verlangen nach Ruhe um jeden Preis, auch den der Opferung der heiligsten Güter. Die Verzweiflung an aller Wahrheit und ihrer Macht, ein menschliches Leben herzustellen, führt den allein noch lebendigen Trieb der physischen Selbsterhaltung zum geistigen Selbstmord. Dieselbe dialektische Nothwendigkeit, die allerdings immer wieder die Willkür des reinen Subjectivismus drängt, ihren Ruhepunkt zu suchen im absoluten Despotismus einer nur äußeren Autorität, damit die Furcht beginne, wo höhere Motive zu wirken aufgehört haben, treibt aber auch von dieser wieder in umgekehrtem Proceß zu neuer Herrschaft der Willkür, so gewiß eine solche Autorität selbst nur ein Produkt der Willkür heißen kann. Denn die Vergötterung selbstgeschaffener Autoritäten macht sie nicht zu göttlichen. Es muß bei dem ewigen bösen Kreislauf bleiben zwischen subjectiver Willkür und Autorität, bis beide sich innerlich durchdringen, bis die Autorität es absieht auf Freiheit und diese ihre wahre Gestalt und ihren rechten Halt in den wahren Autoritäten gefunden. Von der principiellen Einigung beider auf dem religiösen Gebiet durch die Reformation hatte Hobbes kein Verständniß, beides war im 17. Jahrhundert in den verschiedenen möglichen Weisen aus einander getreten.

Nach manchen Spuren waren um diese Zeit Atheismus und Unglaube in England sehr verbreitet.[1] Gleichwohl war das Volk im Ganzen einer materialistischen Denkweise, auch abgesehen von den Schroffheiten des Hobbes, nicht zugänglich. Auch der Geist des Empirismus hatte in dem Lande eines Scotus Erigena, Anselm und Duns Scotus noch nicht so allgemein Wurzel

[1] Vgl. Tholuck, das kirchl. Leben, II, 24. 25.

geschlagen, daß eine Verachtung der Spekulation und eine Beiseitsetzung der tieferen Probleme des Geistes schon allgemein geworden wäre. Im Gegentheil nach dem Sturze des aristotelischen Systems gewann noch die Schule von Ralph Cudworth 1617—1688,[1] der, ohne sich gegen die Fortschritte der Naturwissenschaften zu verschließen, eine platonisirende Philosophie dem Empirismus, Materialismus und Atheismus entgegenstellte, weitere Verbreitung. Zu dieser platonischen Schule gehören John Norris, 1657 bis 1711.[2] Samuel Parker 1640—1687 Bischof von Oxford,[3] besonders aber Henry More 1614—1687.[4] Um mit den geistigen Interessen die Naturwissenschaften im Einklang zu erhalten, entscheidet sich Cudworth für die Annahme einer plastischen Naturkraft, ja der Lebendigkeit eines jeden Atoms, wie Johann Baptista von Helmont lehrte: daß die Natur, nicht wie die Kunst von außen, sondern Alles von innen bildet.[5] Er ist so wenig gegen die atomistische Physik, daß er sie zum Unterbau für die theologische Betrachtung verwenden zu können glaubt; aber woran er festhält, das ist der Zweckbegriff. Die Bewegungen der Atome können nicht dem Zufall überlassen gedacht werden. Ein geistiges Wesen setzt ihre Ordnung; da er aber meint, es wäre Gottes unwürdig, wenn er auch das Kleinste selbst unmittelbar bewirkte, so schiebt er mit seiner plastischen Natur gleichsam ein Mittelwesen zwischen Gott und die Atome. Sie ist einerseits im Innern der Dinge ihre bewegende Kraft, so zu ihnen gehörig, daß von einem Naturgesetz geredet werden kann, und nicht Alles in der Natur zum Wunder wird, andererseits ist sie von Gott nicht unabhängig, sondern folgt seinem obersten Gesetz. Es waltet hier ein ähnliches Interesse, wie bei der Alexandrinischen Einschiebung des Logos, nur daß er die plastische Natur als endlich und

[1] The true intellectual system of the universe wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated. 1678. (In's Lat. mit Noten übersetzt von Mosheim ed. 2. 2 voll. 1773).

[2] An essay towards the theory of the ideal or intelligible world. 2 voll., London, 1701—4, mit Mallebranche verwandt.

[3] Ritter, a. a. O. VII, 432. Wohl auch der Bisch. von Chester J. Wilkins, 1614—72, der dem Andrängen der mechanischen Weltansicht dadurch steuern will, daß er den Blick emporhebt in andre mögliche bewohnte Welten und auf die Wunder der Mechanik weist.

[4] Theological works fol. 1708; opera theologica, 1675; philosophica 1679; zus.: 3 vol. fol.

[5] Ritter a. a. O. 439.

fehlsam denkt, daher auf sie für die Theodicee recurrirt. Verräth sich in dieser Beschränkung der göttlichen Mitwirkung (Concursus) schon ein deistischer Zug, so ist derselbe doch bei ihm noch manchfach gebunden, und sein Freund H. More bezeichnet im Gegensatz zum Cartesianismus, der Gott von der Welt ausschließen wolle, als sein Bestreben, ihn wieder in die Welt einzuführen, was er so versucht, daß er im Gegensatz zu den Cartesianern, die er Nullibisten nennt, weil sie leugnen, daß der Geist oder Gott irgendwo sei, ihm ein wirkliches Sein im Raume, zugleich aber dem Raume selbst eine Art Geistigkeit beilegt. Er erinnert hiedurch an Newtons Lehre, daß die lebendige göttliche Allgegenwart ihr allgemeines Sensorium, wodurch Gott wahrnehmend und wirkend mit der Welt in Beziehung stehe, an dem feinsten Medium, nenne man es Raum oder Aether habe. [1]

Aber noch wichtiger als die Zurechtstellung der Naturbetrachtung war dem Cudworth und H. More, sowie Norris die ächt theologische Fundamentirung des ethischen Princips. Cudworth namentlich hat das Verdienst, gegen das Princip des Deismus und Materialismus in seinen ersten Regungen tapfer und so gestritten zu haben, daß er auch die Theologie von Irrthümern zu befreien suchte, die den Gegnern des Christenthums gefährliche Angriffspunkte boten. Neben dem atomistischen Atheismus bekämpft er nämlich auch sowohl den unmoralischen Theismus, d. h. die Lehre, daß die Unterschiede von Gut und Bös in Gottes Willkür beruhen, als auch den moralischen, aber fatalistischen, der zwar ein an sich Gutes und Böses anerkenne, aber Alles ausschließlich von Gott bewirkt werden lasse und mit der moralischen Freiheit auch das Sittliche aufhebe. Das Gute ist Cudworth der Persönlichkeit Gottes immanent und, was Norris weiter ausführt, unabhängig von göttlicher Willkür. [2]

Aber der Platonismus dieser Schule forderte die Versetzung in eine Gedankenwelt, der die Zeit im Großen schon fremd geworden war. Das sprach sich in Männern aus, die, gleichfalls dem Hobbes entgegengesetzt, doch der Lehre von den angebornen Begriffen sich nicht meinten anschließen

[1] Eine Ansicht, der bekanntlich auch Oetinger sich angeschlossen hat, und der unter den neuern Philosophen Lotze und Weisse am nächsten stehen dürften.

[2] A treatise concerning eternal and immutable morality, 1673. On free-will, with notes by J. Allen, London, 1838. More, Enchiridion ethicum. Amstelod., 1695. Norris a. a. O. I, cap. 6, S. 303—407.

zu können. So will Rich. Cumberland [1] nur aus der Erfahrung wissen, daß unser Naturgesetz uns nicht bloß zur Selbstliebe, wie Hobbes will, treibe, sondern auch an dem Geselligkeitstriebe, wie Hugo Grotius lehrte, ihr Gegengewicht enthalte, und Joseph Glanville 1636—1680 [2] geht schon bis zur Anzweifelung der Anwendbarkeit des Causalitätsgesetzes über.

Aber solcher Skepticismus, der auch das praktische Leben verwirren müßte, sagte dem englischen Geist wenig zu. Er suchte, nachdem ihm durch die Extravaganzen des Independentismus in der Cromwell'schen Periode die Berufung auf den göttlichen Geist in Beziehung auf göttliche und christliche Dinge als enthusiastisch allgemein verdächtig geworden war, einen andern Weg. [3] Zur Unterwerfung unter die kirchliche Autorität, sei es die römische oder die anglikanische, konnte der englische Geist nicht zurückgeführt werden, auch nicht in der Form, daß der Glaube sich auf die heilige Schrift, die Schrift aber auf das Ansehen der Kirche stütze. Auch die Auskunft hielt nicht vor, daß die heilige Schrift sich selbst erhelle und von ihrer Göttlichkeit gewiß mache, [4] denn zwar ihr Heilsinhalt hat die Kraft sich selbst an dem Herzen zu beglaubigen, aber dieser Inhalt ist nicht an die Schriftform gebunden noch mit ihm identisch, kann vielmehr in verschiedenen Formen existiren; daher seine Göttlichkeit noch keine Gewähr für die Göttlichkeit seiner Form, also auch für die Inspiration der heiligen Schrift ist. Diese, der lutherischen Reformation so natürliche, wenn gleich auch von der lutherischen Theologie später vergessene Unterscheidung blieb der englischen Theologie im Ganzen fremd, wie überhaupt die Erkenntniß der relativen Selbstständigkeit des materialen Princips. So ist es im Großen und Ganzen das Unglück der englischen Theologie, daß die Vertreter der heiligen Schrift das Glaubensprincip verkürzten und daher so wenig selbstständige Kraft in freier dogmatischer

[1] De legibus naturae disquisitio philosophica 1672. Vgl. Ritter a. a. O.

[2] Skepsis scientifica or confest ignorance the way to science, 4⁰. 1665.

[3] Vgl. the Oxford Essays and reviews, 1861 ed. 5. S. 254—329: Tendencies of religious thought in England, 1688—1750, by Mark Pattison, Rector of Lincoln-College, Oxford. Sein Schlußwort S. 329, mit der Frage, die es enthält, findet seine Antwort in der Geschichte der deutschen Theologie.

[4] Cudworth in der Vorrede z. Intellectual system hatte noch mit Calvin (s. o.) gesagt: Schriftglaube ist nicht bloß historischer auf künstliche Beweise oder Zeugnisse sich stützender Glaube, sondern eine gewisse höhere und göttlichere Macht in der Seele, die der Gottheit eigenthümlich entspricht. Vgl. H. More, discourse of the true grounds of the certainty of faith in points of religion; theol. works I, 765.

Produktion zeigten, während umgekehrt die Vertreter der freien gläubigen Persönlichkeit den Zusammenschluß mit der heiligen Schrift nicht fanden, vielmehr, wie oben erzählt in den Fanatismus des inneren Lichtes oder in sich selbst entleerende Freiheitslehren ausarteten. [1]

Da nun die Unbefangenheit des Glaubens an Schrift oder Kirche durch die religiösen Bewegungen und die Anfänge des Deismus erschüttert waren, so suchte der englische Geist seit der Revolution von 1688 den nöthigen Haltpunkt in der Vernunft und zwar, da es an philosophischen Systemen größeren Einflusses fehlte, in der Form, daß der gesunde Menschenverstand (common sense) zum Richter über die für das Gemeinwesen nöthigen Wahrheiten erhoben wurde. Diesem Umstand verdankt John Locke, der Herold des gesunden Menschenverstandes, sein dauerndes Ansehen in England, und darin sind Rationalisten und Supernaturalisten sich gleich, an den gesunden Menschenverstand als oberste Instanz zu appelliren, nur mit dem Unterschied, daß die Einen ihm durch ihn selbst beweisen wollen, er müsse auch noch außer der alltäglichen Erfahrung andere übernatürliche aber historisch wohlbezeugte Quellen der Wahrheit anerkennen, während die Andern diese Anerkennung versagen zu müssen glauben. Wir haben hiemit die Art der beiden Parteien, die über sechzig Jahre mit einander im Streite lagen, und die Gemeinsamkeit ihrer Basis bezeichnet.

Zweites Kapitel.

Der streitende und siegende Deismus.

Mit der Revolution 1688 beginnt für Großbritannien eine neue Epoche, zu der neben den zuletzt besprochenen Faktoren nach dem früheren der Latitudinarismus und die einreißende Gleichgültigkeit gegen die religiösen Unterschiede wesentlich beitrug. Der englische Geist bricht jetzt mehr und mehr mit seiner episkopalen oder presbyterialen Tradition. Er geht von den positiven Wahrheiten und Formen auf unbestimmtere Allgemeinheiten zurück

[1] Um 1688 war nach Pattison von fast allen Parteien die Lehre von einem innern Licht (auch wenn es durch die h. Schrift angezündet gedacht wurde) als enthusiastisch verrufen, ohne daß die Ansprüche des materialen Princips anderweit wären gewahrt worden.

und sucht die alten Gewänder mit eleganteren, modischeren zu vertauschen. Das solide bewährte Studium auf den Universitäten mit seinem Dringen auf Begriffsschärfe und reiches Wissen legt das scholastische Gewand ab, aber auch die Gründlichkeit, und die Hauptstelle nehmen nun an den Universitäten die Klassiker mit Versifikationen ein. [1] Die Geistlichen betrachten sich nicht mehr als Botschafter Christi, die in seinem Namen der Welt das Heil darbieten sollen, sondern sie werden zu Rednern, die ihren Gemeinden die christlichen Wahrheiten, am meisten aber nur die moralischen, beredt als als das sicherste Mittel zu einem glücklichen Leben im Diesseits und Jenseits anempfehlen. Der neueste, einsichtige und geistvolle englische Geschichtschreiber dieser Zeit, Pattison, bezeichnet sie als eine Zeit des Verfalls der Religion, der Zügellosigkeit der Sitten, der öffentlichen Corruption und der Verweltlichung der Sprache [2] und macht die richtige Bemerkung, daß die Zeiten, die am meisten nur von Moral sprechen, am wenigsten davon in der Wirklichkeit zu haben pflegen. Es soll damit nicht geläugnet werden, daß die Periode bis 1750 auch ihre Verdienste habe, indem sie durch Wegschaffung manches todten Stoffes eine neue Bildung der Theologie aus dem Innersten des gläubigen Gemüthes möglich machte, ferner indem sie die sittliche Seite des Menschen genauerer Betrachtung unterzog. Aber doch kann sie der Natur der Sache nach nur als eine Durchgangsperiode, nur als ein elementarer Schritt zu der wahren inneren Freiheit der Persönlichkeit bezeichnet werden.

Doch wir gehen an die nähere Betrachtung dieser Periode, die auch auf Deutschland so einflußreich geworden ist.

John Locke (1632—1704) [3] ist mit Hobbes in Läugnung der angebornen Ideen einverstanden, aber er hat für den englischen Geist den richtigen Ton zu treffen gewußt, indem er den Empirismus mit Liebe zur Freiheit sowie mit einer gewissen weniger mystischen oder religiösen als sittlichen Ehrfurcht vor dem Göttlichen und vor Gottes Gesetz vereinigte.

Locke ist der Verkündiger der religiösen Toleranz des Staates und zu dem Ende der absoluten Trennung von Staat und Kirche. Den Glauben

[1] Vgl. Pattison a. a. O.

[2] Essays and reviews S. 256.

[3] Works 3 vol. fol. 1689, besonders vol. I. an essay concerning human understanding, und The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures with two vindications. vol. II. 1695.

könne man sich nicht geben durch den Willen, er hänge von klaren Gründen ab und müsse es. Die Vernunft und die biblische Offenbarung will er vereinigen, indem er auch die erstere mit ihren formalen Gesetzen als eine Art Offenbarung behandelt. Die Vernunft ist das Auge, die Offenbarung ein Fernrohr; nur die Schwärmerei will eine Offenbarung mit Umgehung der Vernunft, was Beide aufhöbe. Jene ist nicht rationell erzeugt, aber wir können, ja müssen uns rationell von ihr überzeugen. Wer wird das Auge ausstechen, um schärfer durch das Fernrohr zu sehen? Die Vernunft vermag zu erkennen, warum sie das Fernrohr brauchen muß. Einmal ist die Einführungsform der Offenbarung als göttlich erweisbar, folglich ihr Inhalt zu glauben. Dieser Inhalt sodann ist: Jesus ist der Messias und der Glaube an ihn ergänzt den Mangel unserer Werke. Zum Seligwerden gehört nur neben der Bereitwilligkeit Alles zu glauben, was von Gott kommt, das Festhalten und bestimmte Umfassen der Fundamentallehren. Locke's Sätze über die Toleranz haben ihn zum Liebling der Dissenter gemacht; seine Sätze über die Nachweisbarkeit, daß es vernünftig sei, das Christenthum anzunehmen, ähnlich denen des Hugo Grotius, haben richtunggebend auf die englische Apologetik (Evidences) bis heute gewirkt. Das Christenthum wird dabei einseitig als eine Summe von Lehren gedacht, auf welche die Vernunft gar nicht oder erst später durch sich selbst gekommen wäre; der Beweis selbst aber für diese Wahrheiten oder Lehren läßt ihren Inhalt bei Seite und bleibt bei der nachzuweisenden Göttlichkeit ihres Ursprungs oder der Form ihrer Einführung stehen, worin ihre Beglaubigung liegen soll.

Wo der Sinn für das selbstständige Wesen der Religion verloren geht, da stellen sich die Welt des Willens und des Denkens als Surrogate ein, und ist das Vertrauen zur Kraft des Denkens und zu dem eigenen Gehalt der Vernunft erwacht, was am ehesten auf dem moralischen Gebiete geschehen kann, so wird die Opposition gegen das Christenthum oder die Religion überhaupt um so zuversichtlicher auftreten.

Ein achtungswerther edler Geist ist noch der Graf Arthur von Shaftesbury 1671—1713.[1] Im Gegensatz zu Hobbes und Locke,[2] welcher Letztere

[1] A. Shaftesbury, charakteristicks of men, manners, opinions, times. 3 voll. 1749.

[2] Er ist wieder ein Verehrer Plato's wie auch William Wollaston, 1659—1724,

eudämonistisch dasjenige gut nennt, wodurch etwas hervorgebracht wird, was den Gesetzen unserer Natur gemäß ein Gut ist, urtheilt Shaftesbury: das sittlich Gute hat seine Realität in sich selbst und seine Principien sind uns angeboren als Ideen oder doch als sittlicher Instinkt. Wie die Schönheit der Gestalt oder die Musik nicht etwas bloß Subjectives oder conventionell Gemachtes ist, sondern etwas Objectives, so ist auch das natürliche sittliche Gefühl wie Scham, Reue etwas allgemein Gleiches und so vernünftig.[1] Er gibt zu, daß das bloße unmittelbare Gefühl noch nicht im engeren Sinne sittlich sei, vielmehr Reflexion, bewußter Wille dazu gehöre. Denn auf die Gründe der Handlungen komme es für das Sittliche an. Der Grund liegt ihm in der Schönheit und Grazie, die dem Guten beiwohne; sie erzeugt ein Wohlgefallen, welches zum Motiv des guten Handelns wird. An dem Christenthum nahm er Anstoß, weil es der Tugend Lohn verheiße, damit aber ihren inneren Werth, ihre Stellung als Selbstzweck und die Seligkeit, die sie in sich selbst trage, verläugne. Eine mehr hellenische Natur und für das Schöne begeistert verkennt er die Macht der Sünde wie das Recht der Gerechtigkeit, faßt das Gute idealistisch und will keine Jenseitigkeit der Seligkeit, sondern im Diesseits die Harmonie, den Bund des Guten mit dem Schönen, der die Hoffnung auf den Himmel entbehrlich macht. Aber er weiß nicht anzugeben, wie diese Tugend geboren wird; er meint, die Ueberzeugung von der Güte, Ordnung und Schönheit im Weltall belebe und begeistere die Tugend, in solcher Weltanschauung handle der Mensch recht, weil er eins sei mit sich und der Welt. Er gibt zu, dieser Glaube an die Güte der Welt, also die Vollkommenheit der Tugend, sei durch den Glauben an Gott, den Theismus bedingt. Aber die Sünde und die mit ihr eingetretene Unordnung in der Welt übersieht er optimistisch. Der Theismus des

(the religion of nature delineated 1726) und Samuel Clarke 1673—1729 A demonstration of the being and attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza etc. 1705, aus lectures der Boyle-Stiftung entstanden). Shaftesbury namentlich ist ein Gegner der mechanischen Naturlehre. Die Mathematik läßt er in ihrem Werth, aber mit der Seele hat sie nichts zu schaffen. Die mechanische Erklärung des Seelenlebens ist ihm Thorheit. Ritter a. a. O. VII. 549; Lechler Geschichte des englischen Deismus 1841, S. 246–65.

[1] Vgl. seine Schrift: Sensus communis an essay on the freedom of wit and humour; an enquiry concerning virtue and merit; the moralist, a philosophical rhapsody on the Deity and Providence.

Christenthums will sie nicht läugnen, noch als subjective Auffassung ansehen, aber zur Versöhnung bringen. Shaftesbury dagegen ist in seinem Idealismus nur in der Flucht vor der Anschauung der Wirklichkeit, aber nicht ihr Sieger. Ist es ungeordnet in uns, sagt er, so sehen wir Unordnung auch außer uns, so sehen wir Gott drohend und zornig. Aber er weiß nicht anzugeben, wie wir der Unordnung in uns entgehen, und statt zu erkennen, wie gerade für den Reinen die Sünde in der Welt zum schwersten Leide werden muß, beschwichtigt er sich in leichter ästhetischer Weise durch die Annahme der ungetrübten Vollkommenheit und Güte der Natur, und Gott ist ihm nur harmonische Güte, die Heiligkeit und Gerechtigkeit tritt zurück. Er erkennt an, daß das Princip des Christenthums, die Liebe, das Höchste sei, daher sei auch die Besorgniß für dasselbe nicht am Ort. Es bestehe den Spöttern gegenüber die Probe des Probehaltigen, nämlich den test of ridicule oder die Komik. Das Lachen, dieser praktische Skepticismus, werde, unrecht angebracht, selber am lächerlichsten, verletze nicht, sondern befestige das scheinbar Verletzte. Das Christenthum sei eine witzige und humoristische (witty and well humoured) Religion, und es bedürfe keines anderen Beweises für sich, als den durch seinen Inhalt, [1] womit er die christliche Moral meint, wiewohl er an dieser den Preis der Vaterlandsliebe und der Freundschaft vermißt. — In Shaftesbury sehen wir eine Reaktion gegen den gesetzlichen Geist, der das Gute so gerne von dem Schönen trennt, und es einseitig unter den Gesichtspunkt der Pflicht stellt, von der inneren idealen Lust aber und der Freiheit im Guten absieht. Aber da ihm die Versöhnung nur im Humanismus, in der feinen ästhetischen Geistesbildung liegt, so ist ihm diese die Macht über das Ethische, welches daher nicht in seiner Tiefe, sondern mehr nur als schöne Form des geistigen Lebens gefaßt wird. Auch seine Erkenntnißquelle des Sittlichen, das Gefühl, bleibt rein formal.

Daher hat Samuel Clarke, ein übrigens ziemlich nachgiebiger Gegner der Deisten, dem Inhalt des Ethischen einen objectiveren Ausdruck zu geben gesucht. Nicht Staat noch Kirche mit ihrer Offenbarung, aber auch nicht

[1] Die gewöhnliche Theologie fehle, indem sie (durch die Berufung auf Wunder) mehr Gewicht auf Gottes Macht als Güte lege, während doch für Gottes Macht und Weisheit der beste Beweis die Ordnung der Welt sei, und ein nur nach Willkür handelndes Wesen nicht Gott sondern nur ein Dämon wäre. The moralist II. 5. Ritter a. a. O. S. 544.

das bloße Gefühl des Schönen sieht er als Kriterium oder Erkenntnißquelle des Guten an, sondern die Vernunft der Dinge. Gut ist, was dieser entspricht, also den Verhältnissen angemessen ist, was sich hören lassen möchte, wenn die reine Weltidee schon festgestellt wäre; sie wäre dann das Ziel wie das Gesetz der normalen Bewegung der empirischen Welt, der immerhin irgendwie das Gesetz eingeboren sein könnte. Aber die Formel nimmt die empirischen Dinge mit ihrer Beschaffenheit ohne Weiteres als vernünftig, als ob die Dinge nicht dazu da wären, durch das Sittliche bestimmt zu werden, nicht aber das Sittliche dazu, sein Maß an den Dingen zu haben.

Tindal (1657—1733) [1] schließt sich an Shaftesbury insofern an, als er die Schönheit als Motiv der Tugend ansieht, aber er fügt als zweites Motiv auch ihren Nutzen hinzu und geht völlig zum Eudämonismus über. Der Alles bewegende Hebel soll das Verlangen nach wahrer Glückseligkeit, dem obersten Zwecke sein, die Tugend, weil sie vollkommen macht, ist das Mittel dazu. In diese eudämonistische Moral löst sich seine Religion auf, denn zwar das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, welches zur Glückseligkeit führt, kann insofern religiös sein, als jene Vernunft der Dinge als Gottes Wille betrachtet wird, aber damit ist nur ein mögliches Verhältniß zu Gott als zu dem anfänglichen Urheber dieser Welt gesetzt. Ein weiteres Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen in der Geschichte, wie es die positiven Religionen setzen, will Tindal nicht. Denn er meint, eine positive Religion, wenn sie etwas anderes sein sollte als die natürliche, müßte von dieser sich nur dadurch unterscheiden, daß sie ihre Vorschriften, weil nicht auf die Vernunft der Dinge, die in sich ein geschlossenes Ganzes bilden, auf göttliches Belieben gründete, was Gottes unwürdig wäre. Das Christenthum könne daher nicht mehr sein als die Herstellung der Einen natürlichen Religion, d. i. der Sittlichkeit, die der von Gott stammenden Vernunft der Dinge gemäß zum Trachten nach der wahren Glückseligkeit treibt. Vom sittlichen Bewußtsein aus, als wäre es ein fertiger und allgemein gleicher Vernunftbesitz, operirte der Deismus gegen Offenbarung und Christenthum, weil zur Sittlichkeit Freiheit und bewußtes Erkennen des Guten, nicht aber bloßer

[1] Christianity as old as the Creation, or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature, 1720. Einige Schriften gegen ihn sind in der Cyclopaedia Bibliographica von Darling angegeben.

Autoritätsglaube gehöre. Es dürfe Nichts ohne vernünftige Gründe angenommen werden, der Glaube ruhe also auf dem Wissen.

War hiemit der Glaube zu etwas ganz Theoretischem geworden, so behauptete er freilich auch bei den theologischen Gegnern des Deismus keineswegs seine sittlich religiöse Bedeutung. Zwar darin ist ein Unterschied unter ihnen, daß die Einen die natürliche Religion für etwas Chimärisches erklärten, Andere nicht, aber entweder auch sie aus ursprünglich positiver Offenbarung ableiteten (so Campbell und Stebbing) oder, und das thaten die Meisten, ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch die vollkommene biblische Offenbarung behaupteten, so Conybeare 1692—1755.[1] Aber darin sind auch die Gegner der Deisten mit diesen und unter sich eins, daß ihnen der Glaube die Zustimmung zu den Lehren ist, welche übervernünftig und Mysterien sind, und apologetische Verstandesbeweise für die Wahrheit der Schrift sollten die vernünftige Ueberzeugung vermitteln, daß auch die Mysterien, weil sie Schriftinhalt sind, Glauben verdienen. Aber die Verstandesoperation, der man sich hier zur Vertheidigung der christlichen Dogmen überließ, führt den Deismus zum entgegengesetzten Ziele. Er steckt die Fahne des „Freidenkens" auf.[2] So kann es nach Toland (1669—1722)[3] nichts Uebervernünftiges geben, weil Alles nur nach Vernunftgründen geglaubt werden kann, die sich auch auf den Inhalt des zu Glaubenden selbst beziehen müssen. Collins meint richtig, was Evidenz hat, muß gelten, freidenken heiße Evidenz suchen, und auch die heilige Schrift fordere dieses. Die Propheten und Apostel seien Freidenker gewesen, keine Heidenbekehrung wäre möglich ohne Abfall vom väterlichen Aberglauben durch Freidenken. Aber diese Evidenz wird als rein theoretische und als für Alle, auf welcher sittlichen oder intellektuellen Stufe sie stehen, gleich genommen. Endlich kommt dieses freie Denken über der Selbstrechtfertigung und dem Selbstlob nicht zur Sache, es bleibt bei dem Grundsatz oder Vorsatz, frei zu denken und kommt nicht zu einem fruchtbaren Denkprozesse selbst, vielmehr das Kraftgefühl dieses Freidenkens

[1] Conybeare, A defence of revealed religion against the exceptions of (Tindals) Christianity as old as the creation 1732.

[2] Anth. Collins (1676—1726) A discourse of freethinking occasioned by the raise and growth of a sect called Freethinkers 1713. Gegen ihn schrieb Whiston.

[3] John Toland, Christianity not mysterious, London 1695; Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity 1718.

weiß sich nur negativ in Angriffen auf die christliche Religion zu entladen, die ihm der Hauptsache nach aus Priesterbetrug stammt. [1] Auf die Leerheit und Willkür solchen Freidenkens und auf den Contrast seines lächerlich absprechenden Wesens mit seinen Leistungen hat besonders der große Philolog Richard Bentley witzig aber bitter aufmerksam gemacht. Man könne, sagt er, auch freidenken und dem Christenthum zustimmen; das Freidenken bringe Collins in übeln Ruf, da er das sklavischste unter allen Systemen vertrete, wo nichts übrig bleibe als pure Materie und eine endlose Kette von Ursachen. „Daß die Seele materiell, das Christenthum ein Betrug, die Schrift eine Fälschung, die Hölle eine Fabel, der Himmel ein Traum, unser Leben ohne Vorsehung und unser Tod ohne Hoffnung sei, das sind die Stücke des gloriosen Evangeliums dieser wahrhaft ungebildeten Evangelisten. Wie eine Fliege ihre Freude habe am Geschwür, so suche dieses Freidenken überall Dornen statt der Rosen, nicht die Schönheit, sondern den Makel. Auf keinen Gedanken haben die Deisten Anspruch als auf den der Thoren, die in ihrem Herzen sprechen: Es ist kein Gott." Aber leider ließen die Theologen sich die Auflage gefallen, das Christenthum anzudemonstriren, den Glauben als Produkt historischer Verstandesbeweise behandeln zu lassen.

Dieser methodische Fehler, der das theologische Hauptgeschäft darin sah, absehend vom bestimmten Inhalt des Christenthums, besonders davon, daß es die Religion der Versöhnung und Wiedergeburt ist, also in rein formellem Wege seine Wahrheit zu begründen, hat aber seinen tieferen Grund in einer seit dem Latitudinarismus zunehmenden Gleichgültigkeit gegen die Wahrheiten, von denen die Kirche ihr Leben zieht, in einer steigenden Abschwächung, ja Verflüchtigung derselben. Das lebendige Interesse der Religion hängt an der Versöhnung, die das Christenthum in Christi Person und Werk darbietet. Aber die evangelische Lehre von der Rechtfertigung aus freier Gnade um Christi willen hatte sich bei den Latitudinariern arminianisch wieder wesentlich zur Rechtfertigung durch Heiligung und gute Werke umgewandelt, und von Christi Verdienst abgelöst. Nicht Christus, sondern der Glaube, nämlich der in Liebe thätige sollte rechtfertigende Kraft haben; was uns dann an Verdienst nach der menschlichen Schwäche noch fehle, das decke

[1] (Anth. Collins) Priestcraft in perfection etc. 1710.

Gott, der an das Gesetz der strafenden Gerechtigkeit nicht gebunden sei, in Aussicht auf die Besserung nach Anweisung der Lehre Christi, der somit vornämlich nur zum Sittenlehrer wird. Nun standen freilich in der heiligen Schrift, deren Inhalt um der apologetischen Beweise willen zu glauben gefordert war, noch die eigenthümlichen Aussagen über Gottes Verhältniß zu Christus und über dessen göttliche Hoheit da, die sogenannten „Mysterien." Aber da sie unverstandene „Mysterien" vornämlich dadurch geworden waren, daß die verflachte Lehre vom Werk Christi einen Contrast zu der festgehaltenen Lehre von seiner Person bildet und in der wunderbaren Hoheit Christi ein überflüssiger Apparat gegenüber von seiner Leistung enthalten sein würde, so ist begreiflich, daß so weit sich die Apologeten auf den Inhalt näher einließen, um ihn der Vernunft plausibel zu machen, sie zu einer untergeordneteren Stellung des Sohnes übergingen. Nachdem schon die Platoniker, auch Bull, seine Wesensgleichheit mit dem Vater subordinatianisch gefaßt hatten, gingen die späteren Apologeten, wie Whitby, S. Clarke, unter dem Einfluß deistischer Weltanschauung zu arianischer, ja zum Theil socinianischer Denkweise fort.

Wenden wir uns noch der Geschichte der formalen englischen Apologetik im Einzelnen zu.

Nach Art des Hugo Grotius kommt ihr Alles darauf an, das formale Princip festzustellen, das einerseits für sich allein als Princip der Theologie allgemein galt, während andererseits nach dem Verlust des unbefangenen Glaubens es selber einer Begründung zu bedürfen schien. Dazu sollten zwei historische Beweise dienen, der aus der Weissagung und der aus den Wundern.

Den ersteren hatte besonders William Whiston ausgebildet in einer hypothesenreichen Schrift. [1] Da die neutestamentlichen Citate oft nicht wörtlich sind oder der Urtext alten Testaments auf einen anderen Sinn führt, so hatte der wunderliche Mann die Vermuthung ausgeführt, die Juden

[1] W. Whiston, The accomplishment of Scripture prophecies (Lectures der Boyle-Stiftung) 1708. Der Verf., Nachfolger Isaac Newton's in Cambridge, wurde Arianer und verlor seine Stelle. In andern Schriften suchte er zu zeigen, daß die apostol. Constitutionen und die meisten Schriften der apostol. Väter in den Canon gehören. Jene seien nach der Auferstehung den Jüngern von Christus selbst mündlich mitgetheilt.

hätten das alte Testament, wie es zu Christi Zeit war, verfälscht, um den Christen die handgreiflichsten Beweisstellen wider sie zu entziehen. Collins nun [1] acceptirte dankbar den Satz, der Beweis aus der Weissagung sei der einzig evidente, wie denn auch jede neue Offenbarung sich gründen müsse auf die frühere; das fordere die Uebereinstimmung Gottes mit sich selbst. Sind nun aber die Weissagungen alten Testaments nicht erfüllt, so ist, sagt er, das Christenthum nicht wahr. Nun zeige das neue Testament einen ganz anderen Messias als der des alten ist, mithin dürfe man nicht gegen die typische und allegorische Interpretation des alten Testaments mit Whiston losziehen, sonst zerstöre man die Grundlage des Christenthums. Darf das alte Testament nicht allegorisch erklärt werden, so ist das Christenthum unbegründet, denn auf die Inspiration kann man sich nicht unmittelbar stützen. Alle geben zu, daß diese von der apostolischen Authentie abhängt wie diese selber von der Glaubwürdigkeit, was Alles den Beweis zu complicirt macht. Wolle man das Christenthum also nicht fallen lassen, so bleibe nichts übrig als zu sagen, es sei das mystische allegorische Judenthum. Bei der hohen Stellung, die das alte Testament in England einnahm, empfand man das Erscheinen dieser Schrift nicht anders als wäre eine Explosion geschehen. Man zählt 35 Gegenschriften, die aber das Schauspiel eines aus einander gesprengten Heeres ohne Führer gaben und sich selbst vielfach widersprachen. Die Einen meinten, es komme nur an auf Erfüllung der messianischen Weissagungen. Der Beweis hiefür sei streng zu führen möglich. Andere erkannten an, daß die alttestamentlichen Messiasbilder bei buchstäblicher Auffassung nicht mit dem neuen Testament harmoniren, sie gaben also irrthümliche Anwendungen [2] im neuen Testamente zu, oder griffen sie wie Chandler [3] zur typischen, Woolston 1669—1733 [4] zur allegorischen Erklärungsweise, womit freilich, wie Collins gewollt, die Stringenz des Beweises gebrochen und der Willkür die Thüre geöffnet war. Weiter konnte Th. Sherlocks

[1] A discourse of the grounds and reasons of the christian religion etc. Lond. 1724, vgl. s. Scheme of literal prophecy considered 1727.

[2] Jeffery, a review of the controversies between the author (Collins) and his adversaries 1726.

[3] A defence of Christianity from the prophecies from the Old Testament 1725—28, 3 Bde.

[4] The Moderator between an infidel and the apostate. 1725. Vorher: The old Apology for the christian Religion etc. 1705.

1678—1761 [1] Gedanke führen, die jüdische Religion sei selbst eine Weissagung. Er sucht den Weissagungsbeweis zu stärken, indem er das ganze alte Testament, auch das Gesetz zur Weissagung zieht. Aber er meint, das Christenthum selbst sei der Potenz nach schon im Judenthum enthalten, was über Collins hinausgeht. Bullock [2] endlich sagt, das Christenthum ruhe gar nicht auf Weissagung, es sei ein durch unmittelbares Eingreifen der Allmacht gegebenes neues Gesetz.

Dieß führt zum Beweis aus den Wundern. Statt durch die unerfreulichen Resultate der Verhandlung über den Weissagungsbeweis sich irre machen zu lassen an der ganzen eingeschlagenen Methode, hoffte man glücklicheren Erfolg durch Verbindung des Wunderbeweises mit der christlichen Lehre. Dazu bildet der Allegoriker Woolston den Uebergang. Wie er mit den Weissagungen verfuhr, so jetzt mit den Wundern. Geschichtlich genommen seien sie nicht festzuhalten, vielmehr als allegorische Einkleidungen von Lehren anzusehen, [3] und wie bei dem Weissagungsbeweis sich zuletzt Alles um die messianischen Weissagungen concentriren mußte, so hier Alles um das große Wunder an Christi Person selbst, seine Auferstehung, welche mehr als seine Entstehung historische Erkennbarkeit haben mußte. Sein Angriff auf die Wunder rief gegen 60 Streitschriften namentlich von Lardner, Gibson, Ditton, Smallbrooke und besonders Sherlock (the Tryal of the Wittnesses of the Resurrection of Jesus Ed. 3. 1729) hervor. Gegen dieses hochgefeierte Zeugenverhör Sherlocks für Jesu Auferstehung trat später als Hauptgegner des Wunderbeweises Peter Annet († 1768) hervor, welcher die Unmöglichkeit des Wunders überhaupt und die Unglaubwürdigkeit der Berichte über die Auferstehung und über die Wunder des Apostels Paulus zu erweisen suchte. Sherlocks Zeugenverhör war nach Art des Verfahrens bei englischen Gerichtshöfen eingerichtet und suchte einen streng juridischen Beweis für das Factum der Auf-

[1] Six discourses on the use and intent of prophecy in the several ages of the World. (2 Petr. 1, 19), vol. 4. 1725 Works ed. Hughes, 5 vol. Lond. 1830.

[2] The reasoning of Christ and his Apostles in their defence of Christianity considered etc. mit einer Vorrede gegen Collins grounds and reasons ed. 3. 1730 und seine Vertheidigung dieser Schrift gegen Collins scheme, die auch auf den Wunderbeweis sich stützt. Lond. 1728.

[3] Vgl. seine 6 discourses on the Miracles of our Saviour, Lond. 1727—29, mit deren Vertheidigung 1729. 1730.

erstehung zu liefern, wie es dem englischen Geschmack zusagte. Allein es zeigte sich auch hier, daß auf bloß historischem Weg zwingende Beweise für einzelne historische Fakta nicht möglich, wenigstens nicht im Stande sind, den Glauben, auf den es dem Christenthum ankommt, zu begründen. Annet meinte, die Möglichkeit von Wundern aus apriorischen Gründen angreifend, sie wären ein Widerspruch gegen Gottes Weisheit; ein gut Regiment sei aus Einem Stück. Ein System, das durch Wunderglauben ein Mißfallen Gottes an der Welt ohne Wunder ausdrücke, habe wenig von Gott in sich. Statt auf eine gründlichere Untersuchung darüber einzugehen, in was die Einheit der Welt zu suchen sei und was von ihr gefordert werde, blieb man in der Bahn historischer Beweise. Diesen trat aber David Hume 1711—1766 [1] mit der Behauptung entgegen: gesetzt, Wunder wären möglich, so wären sie nicht als Wunder erkennbar, mithin umsonst geschehen, sie wären nur Wirkungen aus geheimnißvollen Ursachen, aber daraus für sich erhellte noch nicht, ob sie aus guten oder bösen Kräften stammten, ob Zufall oder Täuschung dabei waltete, ob göttliche Kraft oder (wie Woolston meint) nur magische Kräfte und Mittel ihre Ursache seien. Die Instanz der Erkennbarkeit der Wunder drängte dazu, sie mit dem heiligen Charakter Christi in Verbindung zu bringen, zumal die Wunder für sich wie bei den Propheten höchstens Christi göttliche Sendung nicht aber sein göttliches Wesen beweisen würden, für welches doch auf die Wahrhaftigkeit seiner Selbstaussagen zurückzugehen sei. Freilich dehnt sich damit die Nothwendigkeit noch weiter aus, daß die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften feststehe, die nicht ohne Angriffe blieb, und wenn auch Lardners dahin einschlagende Werke sehr verdienstlich waren, so mußte doch durch den langen vielverketteten Beweisgang das unbehagliche Gefühl erweckt werden, daß der christliche Glaube auf diesem Weg ganz von der Kunst der Gelehrten abhängig geworden sei. Dieß Gefühl fand auch seinen kräftigen Ausdruck, abgesehen von der praktisch religiösen Reaktion des Methodismus gegen die matte Apologetik und gegen den Deismus, in Henry Dodwell dem Jüngeren. [2] Er zieht das Resultat: zwischen Offenbarung und

[1] Essays on miracles, an enquiry concerning human understanding und seine Natural History of religion in seinen Essays and treatises 1764. Voll. 2.

[2] Christianity not founded on argument and the true principle of Gospel evidence assigned (anonym.). Lond. 1743.

Vernunft ist eine tiefe Kluft, die Apologetik ist nicht nur ohnmächtig sie auszufüllen, sondern die Demonstrirmethode anwenden heißt das Christenthum verrathen. Thorheit ist es, durch freies Denken den Glauben begründen zu wollen. Denken bleibt Denken und wird nie Religion. Der Glaube, der den Namen verdient, ist Wirkung des heiligen Geistes und Keiner kann glauben ohne diese. Gegen ihn erhoben sich jedoch gemeinsam die Apologeten (Leland, Doddridge u. s. w.) und die Deisten: denn beide sahen, daß wenn er Recht hätte, ihre Anstrengungen vergeblich gewesen wären. Uebrigens ist auch seine Einrede vom reformatorischen Standpunkt noch ziemlich entfernt. Daß im Glauben auch wieder ein Princip objectiven Erkennens gegeben sei, sieht er nicht und hat, da er hiefür Nichts leistet, den Strom nicht aufhalten noch in ein anderes Bett lenken können. Im Gegentheil ist er so gleichgültig gegen die objective Wahrheit, daß er meint, der Glaube könne nicht derselbe bei Allen sein, wie auch die Verpflichtung zum Glauben nicht Allen gelten könne, weil das Glauben nicht vom freien Willen abhänge. So nähert er sich wieder in prädestinatianischer Form dem quäkerischen Standpunkt.

Die Theologen der herrschenden Schule aber zogen es vor, auf die sittliche Vortrefflichkeit der Lehre Christi sich zurückzuziehen, die ihnen zu schwer gewordenen Fragen über Christi Person und Werk aber zu umgehen. Mit wachsender Siegesgewißheit trat daher der Deismus seit dem vierten Jahrzehnt auf. Tindal († 1733), Th. Morgan († 1743), [1] zuerst ein Dissenterprediger, dann Arianer und Socinianer, Th. Chubb († 1747), [2] sind einig in Läugnung aller positiven Religion. Das alte Testament ist nach Morgan ein System von Priesterbetrug, der Gott Israels ist ein Nationalgott; durch das alte Testament ist auch das ursprünglich reine Christenthum verunreinigt. [3] Paulus, der große Freidenker, hat gegen den

[1] The moral philosopher 1737.

[2] The true Gospel of Jesus Christ asserted 1739. — Discourse on miracles. 1741.

[3] An diese Sätze schloß sich die Warburton'sche Controverse an. In der Ueberzeugung von dem engen Zusammenhang zwischen der göttlichen Autorität des N. T. mit der des A. T. und da den Apologeten der Umstand große Noth machte, daß in den Büchern Mosis eine jenseitige Vergeltnng nicht gelehrt ist, machte Warburton in seinem Werke The divine legation of Moses 1738 f. den Versuch, gerade aus dem Fehlen dieser Lehre die Göttlichkeit der alttestamentlichen Theokratie zu beweisen, indem sie ohne Ersatz jenes Mangels durch unmittelbar göttliche Regierung haltungslos gewesen wäre.

Mosaismus gebührende Kritik geübt und sich als deistischen Christen den Judenchristen entgegengestellt. Aber Morgan vergißt, daß den Mittelpunkt paulinischer Lehre die Versöhnung bildet, die er nur als jüdischen Irrthum zu erklären weiß. Chubb findet die heilige Schrift verwirrt und läugnet ihre Inspiration, ja Glaubwürdigkeit. Zu den Gründen, welche die angebliche positive Offenbarung historisch zu bestreiten suchen, kommen nun aber noch aprioriſche. Die Moral, um deren willen allein Religion ein Recht haben könne, dulde nichts Willkürliches. In der positiven Religion müßte aber immer Willkürliches, dem Geiste Fremdes liegen, während die natürliche Religion, deren Herstellung das Urchristenthum sein sollte, diesen Beweis bei sich selber habe. Die natürliche Religion wisse nichts von einem Gott der Willkür, der positive Gesetze gebe, die seinem eigenen Wesen nicht entsprächen. Zwar sage die Theologie, weil Gott etwas wolle, so sei es gut, die Wahrheit aber sei, daß Gott will, was er will, weil es gut ist für die Menschen, denn das ist Gottes Ehre, das Beste seiner Menschen zu wollen, und die Gotteserkenntniß ist nichts anderes als Erkenntniß dieses göttlichen Willens, der zum Besten der Welt ihrer Einrichtung gemäß ist, d. h. die Gotteserkenntniß ist Erkenntniß der Weltgesetze. Damit bahnt sich denn alsbald bei dem völligen Zurücktreten des lebendigen Gottes eine pantheistische Denkweise an, die denn auch Morgan vertritt. In der allgemeinen Vernunft offenbart sich der Allgeist und läßt die innere Vernünftigkeit der Wahrheit erkennen. Das Kriterium ist, daß etwas der Glückseligkeit des Menschen als dem obersten Zwecke Gottes entspreche. Diese Wahrheit ist aus Gott Christo geoffenbart, der das reine Licht der Natur besaß, das freilich die Apostel wieder verunreinigt haben. Wenn Tindal und Morgan die positive Religion verwarfen, weil die Vernunft genüge und ihre Aussagen an innerer Gewißheit aller äußeren Offenbarung überlegen seien, so läugnet Chubb die letztere darum, weil in der Welt Alles seinen festen unausweichlichen Gang gehe, daher er auch die specielle Vorsehung und Gebetserhörung verwirft. Gäbe es eine Offenbarung, so wäre sie, weil dem Geiste fremd, nicht als solche erkennbar. Man könne zwar Christus für einen göttlichen Gesandten gelten lassen, sofern er die drei Lehren aufgestellt habe, der Tugendhafte sei Gott angenehm, Reue sühne die Sünde, es gebe eine Vergeltung. Aber diese von Herbert von Cherbury zuerst aufgestellten Sätze enthalte auch die Vernunft. Beachtenswerth ist übrigens der Fortschritt, der

in Deutschland später in größerem Stil sich wiederholend auf ein inneres Gesetz der Geschichte hinweist: daß nämlich mit dem Versuche begonnen wird, aus Absicht und Betrug die biblischen Berichte abzuleiten, dann aber die Unmöglichkeit dieser Annahme zur mythischen oder allegorischen Auffassung treibt. Chubb hält die Apostel für Enthusiasten, die unbewußt gedichtet haben. Die Auferstehungsberichte z. B. beruhen auch ihm auf Träumen und Visionen.

Die Vertheidiger der Offenbarung arbeiteten zwar zum Theil unermüdlich fort, so G. Benson [1] 1699—1763, Stakehouse, Leland, Lardner, aber in den gewohnten Bahnen, mehr nur zur Vertheidigung der formalen Autorität der heiligen Schrift als des christlichen Inhaltes. Ihre Stellung wurde immer schwieriger, da auch ihnen das Hauptinteresse in der moralischen Lehre Jesu lag, die keiner Beweise durch Wunder und Weissagung bedarf. Mit Pietät zwar hüteten sie noch vom alten dogmatischen Erbe dieses oder jenes Stück, das ihnen auf ihrem Standpunkt zu vertheidigen sauer genug wurde, doch fehlte es an dem Verständniß, wie diese Dogmen z. B. von Christi Person mit dem religiösen Interesse zusammenhängen. So ist nicht zu verwundern, daß ihr eigener dogmatischer Besitz immer dürftiger wurde. Conybeare und Foster sind rationale Supernaturalisten, Daniel Whitby u. A. gingen zu Kategorien über, die schon das Erlöschen des religiösen Odems bekunden: das Christenthum sei eine wohlthätige, nützliche Erscheinung. Die Nothwendigkeit desselben zu behaupten erschien zu kühn. Viele waren um 1750 voll Danks gegen den Deismus, weil er von Aberglauben und von den Dogmen befreit habe. Dagegen verlangte man, daß die Vortrefflichkeit der christlichen Sittenlehre anerkannt werde.

So träumte der Deismus von dem Sieg über das Christenthum, und Lord Bolingbroke [2] 1678—1751, geistreich und frivol, machte die deistischen Resultate zum Gemeinbesitz der Gebildeten, zur Sache des guten Tones. Er blieb nicht dabei stehen, für die Freidenker Duldung oder Gleichberechtigung zu fordern, er erstrebte den Triumph der deistischen Denkweise. Als Staatsmann war er tyrannisch in Dingen der Religion, die er verachtete.

[1] A summary view of the evidences of Christ's resurrection, 1754. — The history of the life of Jesus Christ, 1764. — The reasonableness of the Christian religion as delivered in the Scriptures 1759.

[2] The philosophical works in 5 vol. ed. Malet. 1754.

Den Katholiken gab er zu, die heilige Schrift sei nicht Erkenntnißquelle der Wahrheit, ihm galt sie für eine Sammlung von Lügen. Den Protestanten gab er zu, die Tradition sei unzuverlässig, beiden sagte er, die Offenbarung sei unmöglich und zwecklos. Es sei kein gutes Zeichen für das Christenthum, daß es sinke, seit die Wissenschaft steige; es scheine das Licht der Vernunft übel zu ertragen. Wiederum unterschied er auch das Traditionelle im Christenthum, das, wenn nicht von betrügerischen, von wahnsinnigen Menschen stamme, von dem ächten Christenthum, das die natürliche Religion sei. Jenes sei eine düstere Religion, die nur Beten und Büßen verlange, keine Thätigkeit für das Gemeinwohl fordere, und vergeblich sei es, mit der Schrift die philosophirende Vernunft reimen zu wollen. Die Unversöhnlichkeit von Christenthum und Vernunft überhaupt wurde zum Axiom, die letztere blickte hoch auf jenes herab.

Aber jetzt, wo in der öffentlichen Meinung der gebildeten Welt der wissenschaftliche Sieg des Deismus entschieden schien, wo er, unbehindert durch Gegner, sich anschicken sollte, den angeblichen Reichthum und die Selbstgewißheit der deistischen Vernunft an Stelle des verworfenen Christenthums zu entfalten, zeigte sich die Leere des Deismus. Es erging ihm wie jeder nur negativen Kritik. Er hatte unbewußt vom Gegner gezehrt, der theologischen Wissenschaft, und als dieser ihm erlegen war, so fiel er mit ihm. Nur daß nicht das Christenthum, wie er meinte, gestürzt war, denn es bestand fort in einer andern Form als der jener schwachen zu Falle gekommenen Wissenschaft, während der Deismus nicht als Religion, sondern nur als ein Complex kritischer Gedanken bestand, und in der Täuschung lebte, daß auch das Christenthum nur ein System von Gedanken sei. Das kritische Denken aber, nachdem es mit den theologischen Gegnern fertig geworden war, hielt nicht stille, sondern sein Gegenstand wurde jetzt die Vernunft selbst und deren vermeintliches reiches Wissen. David Hume ist der Stärkere, der über den Deismus kam, und den Wissensdünkel in Skepsis an der Vernunft selbst auflöste, indem er die objective Wahrheit sogar der nothwendigen Kategorien des Denkens, die der Causalität u. s. w. bestritt. Nach 1750 erschien kein deistisches Werk mehr, das allgemeineren Eindruck gemacht hätte; etwa Priestley, der die socinianische Christologie auch in Amerika verbreitete, und den noch radikaleren Payne ausgenommen. Sein Feuer war in sich zusammengesunken: allerdings aber auch eine orthodoxe Gegnerschaft in der Theologie kaum mehr

vorhanden, sondern diese hielt sich mehr nur noch in Außenwerken, während sie in Betreff des Inhaltes sich nur zu sehr einem moderaten Deismus assimilirt hatte, weil Moral statt Religion auch ihr Centrum geworden war.

Während aber so die Gelehrten unfruchtbar stritten oder schädlich pactirten und auch die Vertheidiger der Offenbarung den Lebenspunkt der Religion aus dem Gesicht verloren, so trat aus dem Schooße des englischen Volkes eine praktisch religiöse Bewegung hervor, der Methodismus, der nicht bloß in England große Dimensionen annahm, sondern auch in Nordamerika eine große Bedeutung gewann und auf dem europäischen Continent auf die verschiedenen reformirten Kirchen, zum Theil auch auf Lutheraner, namhaften Einfluß übte. Die Häupter sind John Wesley, geb. 1703, † 1791 und George Whitfield, geb. 1714, † 1770; später besonders Fletcher, † 1785, Coke, Asbury. Sie wollten ursprünglich keine von der Kirche getrennte Sekte, sondern nur die reformatorische Heilslehre herstellen und zur religiösen Belebung des Volkes anwenden. Es ist daher vor Allem der Begriff des Glaubens und der Wiedergeburt, den sie betonen, und ächt reformatorisch ist ihnen dabei der historische Glaube nicht genügend, der im günstigsten Fall das Resultat jener englischen Apologetik wäre, sondern er ist ihnen die persönliche Zuversicht und das Vertrauen auf Christus, womit sich die Heilsgewißheit verbindet. Es ist also das materiale Princip, das in ihnen wieder kräftiger auflebt, die subjective Seite christlicher Frömmigkeit, die aber mit dem religiösen Object und der heiligen Schrift sich enger und bestimmter einigt als das Quäkerthum und so mehr an Rich. Baxter und John Bunyan sich anschließt. Aber der calvinistischen Prädestinationslehre ist der Methodismus, Whitfields kleinere Partei ausgenommen, fremd geworden. In dieser Hinsicht stimmt er dem Arminianismus bei, wie denn Wesley eine Zeit lang ein Arminianisches Magazin herausgab (seit 1777). Aber von dem Arminianismus war der Methodismus in der Heilslehre doch im Ganzen viel weiter entfernt, als von dem altreformirten Systeme. Er ist ein Protest volksthümlicher Frömmigkeit gegen die Mattigkeit des Latitudinarianismus. In ihm lebt die „Subjectivität des unmittelbaren Gefühls und der innern Erfahrung, im Arminianismus und Socinianismus die Subjectivität der praktischen Verständigkeit.“ [1]

[1] Schneckenburger Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien 1863, S. 104.

Aber die reformatorische Heilslehre, auf die sein Interesse sich fast ausschließlich beschränkte, bekam unter den Händen des Methodismus doch eine eigenthümliche Färbung. Einerseits betont er sehr energisch das Elend und das natürliche Verderben, namentlich auch der Erbsünde, und daran schloß sich bei seiner subjectiven Gefühlsrichtung die allgemeine Forderung eines förmlichen Bußkampfes, wofür auch bekanntlich besondere Institutionen ersonnen wurden, wie z. B. die Angstbank; [1] auf der andern Seite redet er von der Möglichkeit einer sündlosen Vollkommenheit des inneren Lebens nach jenem Bußkampf schon auf Erden unbeschadet dessen, daß er anticalvinisch auch die Möglichkeit des Rückfalls wahrhaft Gläubiger zugesteht. [2] Jenes Beides vereinigt sich dadurch, daß der Methodismus die Kraft der Erbsünde nicht vornämlich in ihrer Zähigkeit und dauernden Nachwirkung, sondern in dem Gefühl der Unseligkeit und des Verderbens erblickt, welches von der Sünde als einer feindlichen Macht in der Gegenwart des Sünders hervorgerufen wird, die Gnade aber als eine plötzliche Erlösung von dieser fremden Macht gedacht ist. Allerdings ist den Methodisten die Erlösung nicht ein nur objectiver Vorgang, wie die bloße Befreiung von der Macht des Teufels wäre; vielmehr ist ihr Interesse der persönlichen Gewißheit von der Wiedergeburt und der Rechtfertigung zugewendet. Aber der Angstperiode, die sie fordern, tritt entsprechend die Ausgießung eines Wonnegefühls gegenüber, welche, wenn es da ist, als Lust am Göttlichen nicht mehr Lust an der Sünde ist. In diesem Wonnegefühl verschwindet ihnen das Bewußtsein der fortdauernden Sündhaftigkeit in einem Maße, daß ihnen jene

[1] Daran wieder schloß sich die Forderung, Tag und Stunde der Wiedergeburt angeben zu können, die nothwendig in das Bewußtsein falle. Die in der Taufe und von der Taufe an wirkende göttliche Gnade mußte da gering angeschlagen werden.

[2] Als sich um 1770 bei den Methodisten eine antinomistische Erhabenheit über das Gesetz zeigte, so predigte J. Wesley gegen den Calvinismus, indem er die Ursache in der Gewißheit von der ewigen Erwählung (von dem donum perseverantiae) suchte. Daran schloß sich eine Spaltung der Methodisten in Whitfield'sche Partikularisten und in Wesley'sche Universalisten. Die 39 Artikel, welche der Methodismus festhielt, gaben keine Entscheidung. Der mildere Lehrtypus wurde durch den Dogmatiker des Methodismus Joh. Will. Fletcher (Checks to Antinomianism; Christian Perfection) und den Anglikaner Rowland Hill erfolgreich vertreten. Da aber Antinomistisches sich auch an Wesley's Lehre von der christlichen Vollkommenheit leicht anschließen konnte, so suchte der Wesleyanismus diese durch die Lehre von der Möglichkeit des Verlustes der Gabe der Vollkommenheit unschädlich zu machen.

vollkommene Heiligkeit als eine naheliegende Möglichkeit erscheint. Mit Recht hat man hierin eine sittliche Oberflächlichkeit gefunden, die sich auch durch antinomistische Regungen in der Partei gerächt hat. Aber ebenso bedenklich ist, daß sie die Rechtfertigung, die als göttlicher Akt der Verzeihung und Annahme an Kindes Statt der unabhängige objective Lebensgrund des ganzen Heilsprocesses ist und welche auch unter den Nachwirkungen der Sünde unerschüttert fortdauert, so lange der Glaube besteht, nicht eine Potenz für sich sein lassen, sondern, da sie den göttlichen Rechtfertigungsakt eben in der Ausgießung jenes Wonnegefühls erblicken, dessen andere Seite die Unlust an der Sünde sein soll, die Heiligung in einer Weise mit der Rechtfertigung identificiren, durch welche bei der Wandelbarkeit der menschlichen Gefühle und der doch fortwirkenden Macht des bösen Hanges auch die Basis für die Rechtfertigung erschüttert werden muß, wenn der Fortschritt in der Heiligung stockt. Weicht das Wonnegefühl, so treten wieder Anfechtungen ein, die den ganzen Bau des innern Lebens bis in seine Fundamente erschüttern. Die Abwehr kann dann entweder antinomistisch durch Vernachlässigung des Sündenbewußtseins oder palliativisch durch Neubelebung oder Steigerung jenes Wonnegefühls, das doch der Natur der Sache nach sich nicht gleich bleiben kann, erstrebt werden. Aber was damit nicht erreicht wird und nur in der reinen reformatorischen Lehre zu haben ist, das ist: die simultane Gegenwart des Bewußtseins der Sünde und der Gnade, oder: daß wir nicht bloß als gewesene Sünder, sondern als noch jetzt mit Sünde Behaftete doch um der Gemeinschaft mit Christus willen die tröstliche Gewißheit der Rechtfertigung haben, eine Gewißheit, die zwar an Gottes Frieden Antheil gibt, für die aber das nach der Beschaffenheit der Individualitäten steigende oder fallende Maß des Wonnegefühls etwas Zufälliges ist. Der Methodismus führt leicht dazu nach dem Maße oder Vorhandensein dieses Gefühls den christlichen Werth zu beurtheilen, während dasselbe doch für sich nur ästhetisch, oder wenn auch in spiritueller Weise eudämonistisch und egoistisch sein kann, auf den ethischen Werth aber dabei nicht selbstständig Rücksicht genommen ist. Er kann ferner in ein Leben der steten Reflexion auf sich in der Art hineinführen, daß über der Frage, ob man von Gott angenommen oder ob man ein wirklich Gläubiger sei, die That des Glaubens und das Annehmen der Gnade selber versäumt, vielmehr ihr Eintreten rein passiv erwartet wird. Gleichwohl hat der Methodismus eine ebenso heilsame als ausgebreitete

Wirkung gehabt. Zur Belebung des christlichen Sinnes hat er, theilweis selbst die Lehre reinigend, beigetragen, und, wenn auch nicht unmittelbar eine Wiedergeburt der englischen Theologie bewirkt, doch auch die englische Kirche wohlthätig angeregt und einen Faktor dargereicht, der bei einer solchen Wiedergeburt nicht fehlen darf, nämlich das Dringen auf persönliche Erfahrung der Rechtfertigung und Wiedergeburt des Lebens. Nimmt dieser Faktor, wie das in einer großen kirchlichen Gemeinschaft leichter möglich, die Gestalt an, daß das Zufällige oder Gemachte und Willkürliche in der subjectiv frommen Richtung des Methodismus ausgeschlossen wird, dann ist die Zeit gekommen, wo die Kirche dem Methodismus für den von ihm empfangenen Segen sich durch eine ihr eignende Gabe wird dankbar beweisen können. Zunächst aber hat der Methodismus für eine Regeneration der Theologie unmittelbar noch wenig geleistet, da er sich ganz überwiegend auf das praktische Gebiet beschränkte. Er hat zum Sinken des Deismus im Ansehen bei dem englischen Volk seit 1750 wesentlich beigetragen, wiewohl derselbe auch aus innerer Armuth in sich selbst zerfiel. Die Theologie in England bleibt steril bis zur traktarianischen oder puseyitischen Bewegung im vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts und während die praktisch christliche Aktivität in der Kirche und bei den Dissenters sich mannichfaltig und rührig entwickelt, bleibt die theologische Wissenschaft in den traditionellen Wegen ihrer alten Evidences stehen, für welche Butlers Analogy ein bündiges feinsinniges und verständiges noch jetzt hochgehaltenes Muster abgibt, während Leland [1] 1691—1766 und Nath. Lardner [2] 1684—1768 eine ausgebreitete apologetische Gelehrsamkeit entfalten, übrigens suborbinatianisch oder socinianisch lehren, Paley 1743—1805 aber neben seinen Horae Paulinae ein Werk lieferte, das bis in unsere Tage auf den englischen Universitäten als apologetische Schutzwehr der englischen Jugend eingeprägt wird. [3]

Auch in Schottland war der Verlauf ein ähnlicher, wie in England.

[1] S. o. S. 487 A view of the principal deistical writers etc. and some accounts of the answers that have been published against him. 1754. Er schrieb gegen Tindal, Morgan und auch gegen H. Dodwell.

[2] Lardners Hauptwerk: The Credibility of the Gospel history etc. zuerst London 1727—1757 in 17 BB. Er ist socinianischer Supernaturalist.

[3] Natural Theology ed. 16. 1819. — A view of the evidences of Christianity und Horae Paulinae ed. 3. 1803. — Works, Lond. 1825. Vgl. Pattison in den Oxforder Essays and Reviews a. a. O.

Nach den langen spannenden Kämpfen um kirchliche Existenz [1] wandte sich der Geist mit besonderer Behaglichkeit dem Ausbau der gesicherten Verfassung zu, gerieth aber dabei auch in einen leblosen Formalismus. Die Verbindung mit dem Staat und der Kulturwelt wurde eine engere, was einerseits die Schroffheiten des alten Presbyterianismus durch Einflüsse humaner Bildung und der Philosophie milderte, aber andererseits auch die Kirchenzucht schlaff werden, den Arminianismus ja Socinianismus eindringen ließ, in der Verfassung aber dem Staat und Patronate eine große Macht über die Gemeinden verstattete. Diese veräußerlichende Richtung des vorigen Jahrhunderts, jetzt mit dem Namen „die finstere Zeit" (dark age) bezeichnet, blieb zwar nicht ohne Widerspruch, aber er entlud sich nur in Form von zwei Secessionen 1732 (Erskine) und 1761 (Gispie) der laxen Kirchendisciplin und des Patronates wegen. Daher erreichte jene Richtung ihre volle Herrschaft unter dem Moderator und Geschichtschreiber Robertson 1758—1788. Dem Volk entfremdet, das noch am Calvinismus hing und Impulse vom Methodismus empfangen hatte, regierte die General Assembly oder ihr Moderator, auf den Staat sich stützend, die Kirche eigenmächtig, und von den Moderates war die lebendigere Partei, die „wilde" von ihren Gegnern genannt, unterdrückt. Von einem Wiederaufleben der altreformirten Gnadenlehre fürchteten jene Antinomismus. Auch die neue Erweckung, die nach der französischen Revolution eintrat und in Folge welcher nach dem ersten Viertel unseres Jahrhunderts besonders durch den hochverdienten Chalmers die evangelische Partei das Uebergewicht erhielt, brachte noch nicht sofort eine Regeneration der Theologie und erlag der Versuchung, den Hauptsitz der zu bekämpfenden Weltförmigkeit im Staate zu suchen.

Uebrigens blühten in Schottland gründlichere philosophische Studien etwa von 1750 an, wodurch es sich bis auf diesen Tag vor England auszeichnet. [2] Dem Skepticismus, ja Atheismus des Schotten Hume stellte sich Thom. Reid, geb. 1704, † 1796, [3] Stifter der sogenannten schottischen

[1] Vgl. J. Köstlin: Die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältniß zum Staat 1852, und Deutsche Zeitschrift 1850 No. 17 f., No. 23 ff.: Das Dogma und die rel. theologische Entwicklung der schottischen Kirche.

[2] Vgl. Dav. Masson, Recent British Philosophy. London and Cambridge. 1865.

[3] The works of Th. Reid now fully collected by Sir W. Hamilton 1852. besonders: Essays on the power of the human mind. 3 Voll. 1803.

Schule entgegen, zu der James Beattie[1] † 1803, Ferguson[2] † 1816, Dugald Stewart,[3] † 1798 gehören, und mit der Thomas Brown[4] 1778—1828, in Frankreich Jouffroy und Royer-Collard verwandt sind. Sie suchen Fries ähnlich durch Beobachtung oder Reflexion auf die psychologischen Vorgänge eine Wissenschaft zu gewinnen, also dem Locke'schen sensualistischen Empirismus eine innere Empirie entgegenzusetzen und in einer sog. Mental Philosophy die Gesetze des Geistes festzustellen. Es gibt ihnen ein unendliches Ding an sich, das innigst mit unserem Wesen verbunden zugleich Princip des Gewissens und der Religion ist, und ein unmittelbares inneres Vernehmen desselben, (common sense) des Beweises weder fähig noch bedürftig. Das nennen sie auch Glauben im Sinn der allergewissesten Ueberzeugung von unwidersprechlichen innern Thatsachen. Ihre Sittenlehre bauen sie auf das Princip des Wohlwollens und der Sympathie; gut ist, was diese gebietet. Zum Christenthum haben sie sich, Beattie ausgenommen,[5] nicht in nähere Beziehung gesetzt und Sir W. Hamilton, ihr Nachfolger hat sich wieder mehr dem Kriticismus zugewendet.[6] Einen Einfluß auf Belebung der Theologie hat daher auch die in Schottland mehr als in England blühende Philosophie nicht gehabt. Die Neubelebung der schottischen Kirche in unserem Jahrhundert hat sich bis jetzt fast nur in praktischen Bahnen gehalten.

[1] An essay on the nature of the immutability of truth in opposition to Sophistry and Skepticism 1770. — Elements of moral science ed. 3. 1817.

[2] Principles of moral and political science 1792.

[3] Elements of the philosophy of the human mind vol. 2. 1792 und 1814; Outlines of moral philosophy ed. 7. 1844; Philosophical essays ed. 3. 1818.

[4] Inquiry into the relation of cause and effect ed. 4. Lond. 1835. — Lectures on the philosophy of the human mind ed. Welsh 1838.

[5] Evidences of the Christian religion briefly and plainly stated. ed. 4. 1795.

[6] Discussions on philosophy and litterature, besonders seine Abhandlung Philosophy of the unconditioned 1852. S. 1—37. Vgl. meine Abhandlung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1861, 2: die Mansel-Maurice'sche Controverse.

Zweite Abtheilung.

Die lutherische Kirche von 1580—1800.

Einleitung.

Der Reformationszeit folgte auch in der lutherischen Kirche eine Epoche der scholastischen Befestigung des symbolischen Lehrbegriffs, die noch länger dauerte als in der reformirten, nemlich bis gegen 1700. [1] Dagegen erhob sich zuerst eine gefühlsmäßige, eine wissenschaftliche und eine praktische Reaktion; sodann nachdem die Autorität der anstaltlichen lutherischen Kirche und des Klerus gebrochen war, schritt die Emancipation von der Kirche dahin fort, daß die Philosophie sich an die Spitze der Bewegung stellte.

Verglichen mit der reformirten hat die lutherische Kirche eine langsamere, aber auch einheitlichere zusammenhängendere und von Schismen freiere Entwicklung. Die Gegensätze, die sich aufthun, bleiben hier in derselben kirchlichen Gemeinschaft beisammen, und sind dadurch zu gründlicherer Durcharbeitung und Verständigung genöthigt, die auch wirklich vielfach das Berechtigte der verschiedenen Seiten zur Durchdringung bringt.

[1] Vgl. Gaß, Gesch. der protestant. Dogm. 3 Bde, 1854 ff. Schmid, Dogmatik der evang. luther. Kirche, 3. Ausg. 1853. Franck, Geschichte der protestant. Theologie, 1862, I: Von Luther bis Gerhard; 1865, II: von G. Calixt bis Wolff. Besonders sind zu vergleichen die lehrreichen, ausgezeichneten Schriften von Tholuck: Das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts I. II. 1853, 1854; Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852; Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Kriegs, 1859; das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2 Abtheilungen, 1861 und 62. Geschichte des Rationalismus Abtheil. I. 1865. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert. 3 Bde. 1857.

Der Charakter des ersten Zeitraums unserer Periode ist nicht mehr schöpferisch, nicht sowohl auf Ausbildung und reiche Verwerthung als auf Erhaltung und Bewahrung der reformatorischen Schätze bedacht (s. o. S. 423). Und diesem Interesse diente besonders die theologische Wissenschaft, die in der Dogmatik fast aufging, wie auch das religiöse Leben überwiegend die Form des Sicheinlebens in die Lehrüberlieferung hatte. Die treue Bewahrung war auch in der That kein Kleines in dem nothwendigen und ernsten Kampfe mit der römischen Kirche, zumal dem Jesuitenorden [1], und in dem freiwillig übernommenen Kampf mit den Reformirten, namentlich da die äußere Existenz der lutherischen Kirche bis 1648 eine gefährdete war, durch den dreißigjährigen Krieg aber eine Verwilderung Platz griff, welche die straffe Anspannung der kirchlichen Einheit unerläßlich zu machen schien, aber so dem Momente der Zucht und des kirchlichen Gesetzes eine Bedeutung vindicirte, wie es im Geiste der lutherischen Reform ursprünglich nicht gelegen hatte. Was durch die Reformationszeit dem Gemüth des deutschen Volkes eingepflanzt war, dessen bemächtigte sich sec. 17 zu systematischem Bau der architektonische Verstand zu Schutz und Trutz. Eine wohlgeharnischte mit logischer Schematisirung ausgerüstete Methode versucht theoretisch nach allen Seiten die protestantische Wahrheit wehrhaft zu machen. Der unermüdete Fleiß und Scharfsinn der großen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts umgibt sie nach allen Seiten mit Befestigungswerken, um sie als unbezwingliche Burg hinzustellen. Im Inneren dieser Burg fehlte es nicht an der Kraft eines geistlichen Lebens, das sich besonders in heiliger Lyrik und Musik kund gab. Aber der Gedanke der Eroberung der Welt für das Evangelium und der sittlichen Ausgestaltung des protestantischen Princips nach allen Seiten war fast verschwunden. Ja über dem einseitigen Bemühen um Erhaltung ohne

[1] Diese suchten, wo die Gewalt nicht durchdrang, durch Friedensgespräche, Unionsversuche und Conversion fürstlicher Häupter zur katholischen Kirche zurückzuführen. Für die Friedensgespräche wurden verschiedene sogenannte Methoden von ihnen ersonnen (vgl. Walch, Rel.-Str. außerh. der luther. Kirche II. 195. Henke, G. Calixt I, 357 f. 425 ff. 532. II, 1. 157). Der Berufung auf die Schrift wurde die Forderung des buchstäblichen Nachweises der evangelischen Lehre in ihr entgegengesetzt; Andere schlugen den Augustin als Schiedsrichter vor, oder suchten nach der methodus praescriptionum zu erweisen, daß die katholische Kirche im Besitz der ursprünglichen christlichen Lehre sei, die für die ächte gelten müsse, bis aus der Geschichte ihr Abfall von den Lehren der Kirche erwiesen sei, wogegen die evangelische Lehre schon als neue ihre Verurtheilung in sich selber trage.

lebendige Reproduktion, Kritik und Fortbildung, alterirte sich nach innerem Gesetz der Gegenstand selbst unter der Hand. Das Glaubensprincip Luthers in seiner Einigung mit der heiligen Schrift (s. o. S. 212 ff.), statt der lebendige tragende Mittelpunkt und die fruchtbare Macht des Ganzen zu sein, wurde nur zu einem einzelnen Lehrartikel neben den anderen, und die scholastische Behandlung, der auch die schriftmäßige Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben unterstellt wird, läßt nur zu sehr eine innere Unsicherheit verspüren über einzelne wichtige Momente des Princips wie über seine systematische Stellung, was kaum anders möglich war, wenn die Lebendigkeit der religiösen Erfahrung zurücktrat, statt leitend zu bleiben. Eine gewisse formale Produktivität ist der Zeit nicht abzusprechen. Der Geist zeigt sich fruchtbar in Erfindung verschiedener Methoden, auch wird aus der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes, ja auch aus der Patristik und dem Mittelalter mit großem Fleiß eine Masse von Stoff zusammengebracht und für die Dogmatik verwerthet. Aber durch das Ganze dieser mannigfaltigen Methoden zieht sich ein Bruch mit der Innigkeit und Selbstgewißheit des persönlichen Glaubens hindurch, an deren Stelle der Kirchenglaube, der sich aber lediglich für Schriftglauben hält, oder die kirchliche Objectivität treten will. Eine protestantische Tradition will sich der römischen gegenüberstellen und versucht als äußere Autorität jene innere Selbstgewißheit von der Wahrheit zu ersetzen. So beginnen trotz der in ihrer Art großartigen und bewundernswürdigen dogmatischen Leistungen Klagen der bedenklichsten Art von Seiten der lebendigen Frömmigkeit, z. B. von einem Johann Arndt, Lütkemann, Valentin Andreä, Großgebauer, Heinrich Müller, Tarnov, Quistorp, Mayfahrt, Schuppius u. A., Vorläufern der Spenerschen Bewegung. Schon vorher widersetzte sich der scholastischen Orthodoxie das zurückgestoßene, jetzt wieder sich entbindende mystische Element. Daran schloß sich vom Standpunkt der Wissenschaft die Opposition von Georg Calixt, und endlich sammelte sie sich in Spener und seiner Schule und in Zinzendorf zu einem Versuch einer inneren Reform der Kirche oder der Aufstellung einer Mustergemeinde neben ihr. Da aber jede dieser Oppositionen nur Momente verkannter Wahrheit nach der Seite des Erkennens, Wollens oder Gefühls vertrat, so war die orthodoxe lutherische Theologie jeder dieser Erscheinungen noch überlegen. Gleichwohl wurde diese durch sie aufs Tiefste erschüttert. So geschah es, daß, als nun die zum Selbst-

bewußtsein erwachte Vernunft ihr Haupt erhob, von dem Gebäude der alten lutherischen Dogmatik ein Stein um den andern abgetragen wurde. Auch dieser Abschnitt der Geschichte der Theologie, dem voraneilend die der reformirten Kirche analog ist, nur daß dieser die festverkettete Continuität und die Gründlichkeit der Durcharbeitung jeder Stufe fehlt, hat trotz des scheinbaren Chaos einen stetigen, von erkennbaren Gesetzen beherrschten Verlauf.

Die Philosophie, deren Eintritt in die Bewegung jetzt unerläßlich war, wenn der Glaube, welcher der Erlösung froh ist, zu einer objectiven Erkenntniß Gottes und der Welt, sowie vor Allem des eigenen Ich sich ausbreiten sollte, beginnt, nachdem sie mit formaler Logik am kirchlichen Lehrbegriff die Kritik geübt und sich die Selbstständigkeit der Bewegung erstritten hat, damit, daß sie zuerst im Reiche des subjectiven Willens, dann des subjectiven Gefühls und des subjectiven Denkens sich ein selbstständiges Reich der Wahrheit zu erobern bestrebt ist. So trat, was die keimende Opposition des 17. Jahrhunderts nach diesen drei Seiten, aber in theologischem oder religiösem Gewande, bereits angekündigt hatte, nun im 18. Jahrhundert in philosophischer Form hervor, und die Faktoren, deren Einheit zur Gesundheit des kirchlichen Lebens und der Theologie gehört, traten nun noch weit bestimmter auseinander, alle einig in dem Gegensatz gegen das Christenthum der Kirche. Aber durch den Versuch, jeden jener Faktoren für sich zum Ganzen zu machen, sollte um so gründlicher ihre innere Zusammengehörigkeit zum Bewußtsein gebracht werden. Dazu kommt, daß die Theologie von der Bewegung auf dem philosophischen Gebiete selbst tief berührt, immer erneute Versuche macht, das Band zwischen Vernunft und Glauben zu erhalten und eine mit der jeweiligen Philosophie harmonirende Theologie hinzustellen. Freilich, alle diese Einigungsversuche, welche die verschiedenen Phasen des Rationalismus und Supernaturalismus umfassen, lösen sich nicht nur um ihres unbefriedigenden Verhältnisses zum Glauben willen, sondern auch durch den unaufhaltsamen Fortschritt auf, der jedes der großen philosophischen Systeme durch das spätere überschreitet. Wir können auch sagen, jedes der letzteren treibt den Geist, der die vollendetere Durchführung desselben erstrebt, zum nächstfolgenden, bis (nachdem in geordneter Reihenfolge alle philosophischen Versuche der einseitigen Subjectivität, sich selbst mit Ausschluß der Objectivität als das Ganze zu constituiren, erschöpft und gescheitert sind), die

Zeit für eine höhere Stufe der Philosophie gekommen ist, diejenige, als deren Grundrichtung der Zusammenschluß der objectiven und subjectiven Seite bezeichnet werden darf.

Hat es nun gleich auch auf diesem neuen Boden einer ganzen Reihe von Versuchen bedurft, bevor ein befriedigenderer Standpunkt gewonnen war, so war doch in der Grundrichtung dieser philosophischen Stufe ein Prototyp gegeben für den bewußten richtigen Zusammenschluß des objectiven oder formalen Princips und des persönlichen Glaubens oder des materialen Princips, also für Herstellung des evangelischen Princips zu seiner reformatorischen Klarheit und Reinheit, aber nun auf höherer, bewußterer Stufe, nicht mehr bloß als Sache genialen Taktes oder gar der Ueberlieferung, sondern als eines wissenschaftlich wohlgesicherten, die Theologie fruchtbar organisirenden und ihr ihre Sebstständigkeit wiedergebenden Gemeingutes.

In dieser ganzen großen und gesetzmäßig verlaufenden Geschichte, deren Träger das deutsche Volk ist, handelt es sich darum, das evangelische Glaubensprincip, in dem eine neue Welt beschlossen ist, aus der Einpuppung, in die es wieder gerathen war, zu befreien und eine neue Erkenntniß des Menschlichen und des Göttlichen, ja auch der Welt überhaupt daraus abzuleiten oder von seinem Augpunkte aus zu gewinnen. Aber um so der Schätze des Glaubens bewußter mächtig zu werden, war zunächst als Unterbau die Erforschung des Verhältnisses vom Göttlichen und Menschlichen überhaupt erforderlich, eine Aufgabe, die, seit der Reformation unerledigt, der Natur der Sache nach besonders der philosophischen Untersuchung anheim fallen mußte. Hatte die Theologie nicht bloß im Mittelalter, sondern auch wieder in der Prädestinationslehre der Reformationszeit und im 17. Jahrhundert sich vornehmlich an die göttliche Seite genauer, da die Lehre von Gott wenig behandelt wurde, an die Erforschung der göttlichen Gnade und ihrer Gesetze gehalten, und war die kreatürliche menschliche Seite in der Christologie mit der Lehre von der Inspiration, den Gnadenwirkungen und Sakramenten fast in die göttliche versenkt geblieben, so beginnt nach 1750 die Philosophie auf die menschliche Seite sich stellend, jener Frage sich zu bemächtigen. Sie vertritt das verkannte Recht der Subjectivität, ja sie überschreitet Anfangs dieses Recht weit, indem die Subjectivität sich als das absolute Princip hinzustellen sucht. Aber diese Versuche der Verabsolutirung in Form des Wollens, Denkens oder Fühlens schlagen alle dahin aus, daß

eine neue Hinwendung zur Objectivität und damit auch eine befreundetere Stellung zum Christenthum den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts bezeichnet.

Erster Abschnitt.

Die einseitige Objectivität.

Erstes Kapitel.

Literatur und theologische Methode.

Die vornehmsten Herde der lutherischen Lehrtradition sind die Universitäten, wiewohl auch Städte wie Hamburg, Lübeck, Magdeburg, [1] Danzig, Stettin, Gotha, Nürnberg, Stuttgart eine Ehre darein setzen, theologische Größen in ihren Mauern zu besitzen. [2]

I. Die Schule der strengsten Orthodoxie im Sinn der Concordienformel ist seit Ausscheidung der Melanchthonianer Wittenberg: ihm kommen am nächsten sec. 17 Tübingen, Straßburg, Greifswald und eine Zeit lang Gießen; ferner einige Städte wie Danzig, Hamburg, Lübeck. Wittenberg verstärkte sich unmittelbar nach der Concordienformel, an der die Württemberger einen so hervorragenden Antheil genommen, besonders aus Schwaben. Daher stammten Polyk. Leyser d. ä., 1552—1610, Fortsetzer der von Chemnitz begonnenen und von Joh. Gerhard vollendeten Harmonia quatuor Evangeliorum; Georg Mylius; Aegid. Hunnius, † 1603, zuvor in Marburg 1576—1592, Vater des Lübecker Nicol. Hunnius † 1643, und einflußreich für die lutherische Gestaltung der Prädestinationslehre (s. o.

[1] Magdeburg ist die Geburtsstätte protestantischer Kirchengeschichtschreibung durch die Magdeburger Centurien von Flacius, Joh. Wigand, Matth. Judex, Basilius Faber, Andr. Corvinus, Thom. Holzhuter. Einen Auszug machte Luc. Osiander mit Fortsetzung vom 14. bis 16. Jahrhundert.

[2] Zu dem Nächstfolgenden sind besonders zu vergleichen die ausführlichen Nachweisungen bei Tholuck: Das akad. Leben u. s. w. II, 15—203, Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik. 3 Bde. Stäudlin, Geschichte der theologischen Wissenschaft II. 1811.

S. 369), zum Theil auch der Christologie[1]; Leonh. Hütter 1563—1616 (s. u. S. 530). Andere Wittenberger von Namen sind: Balth. Meisner 1587 bis 1626[2], Joh. Hülsemann[3], 1629—1646 in Wittenberg, später in Leipzig, ein heftiger Polemiker[4], aber ein tieferer Geist † 1661; von 1650—1686 Abr. Calov, vorher in Königsberg, Rostock und Danzig;[5] sein Schwiegervater Quenstedt 1617—1688, und sein Eidam Deutschmann; endlich Balduin, neben welchem noch der sächsische Hofprediger Weller genannt werden mag.

Ihnen am nächsten an Ansehen standen Anfangs die Tübinger da: Jacob Andreä (Schmidlin) 1562—1590; ferner Heerbrand, † 1600[6], Hafenreffer 1592—1619,[7] Steph. Gerlach, † 1612, Joh. Georg Sigwart 1587—1618,[8] Andr. Osiander 1607—1627; die Kryptiker Theod. Thumm, 1618—1630, und M. Nicolai 1618—1650; Lucas Osiander, die Geißel Joh. Arndts, zu den Theologen gehörig, denen „der heilige Geist mehr in Gestalt eines Raben als einer Taube erschienen zu sein schien.“[9] In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts: Joh. Adam Osiander, 1660—1697, Verfasser der Harmonia Evangelica, zu schweigen von dem Theologen zweideutigen Charakters Tob. Wagner, † 1680. Den Schluß der strengen orthodoxen Reihe bilden Förtsch, 1695—1705, Christoph Pfaff d. Ae. 1685—1700, mit Jäger 1702—1720. Mit Christoph Reuchlin, † 1707, Hochstetter, † 1720, dem Kirchenhistoriker Weismann, die dem Spenerschen Geiste befreundet sind, sowie mit dem Manne eleganter und umfassender Gelehrsamkeit, dem jüngeren Christoph Matthäus Pfaff, beginnt eine neue Zeit.

In Straßburg, wo im 16. Jahrhundert Calvin, Bucer, Capito,

[1] Aeg. Hunnii libelli IV. de persona Christi 1585. Articulus de providentia Dei et aeterna praedest. sive electione 1605 gegen Tossanus und S. Huber. Epitome biblica 1603.

[2] B. Meisner, Philosophia sobria 1611.

[3] Breviarium Theologiae exhib. praecip. fid. controversias 1640.

[4] Vgl. s. Calvinismus irreconciliabilis; Calixtinischer Gewissenswurm 1654.

[5] Calovs Biblia illustrata IV. fol. ist besonders gegen des H. Grotius Annotat. in V. T. und in libros Evv. etc. gerichtet. Ueber seine dogmatischen Werke s. u.

[6] Jac. Heerbrand Comp. Theologiae methodi quaestionibus tract. 1575.

[7] Matthias Hafenreffer, Loci Theologici L. III. 1600.

[8] Verfasser eines theologischen Compendiums, das nach Hafenreffer in Württemberg eingeführt wurde.

[9] Tholuck a. a. O. II, 133.

Hedio, Petr. Martyr, Zanchi gelehrt hatten, das aber nach Zanchi's Streit mit Marbach entschieden lutherisch geworden war, lebte zu Anfang des 17. Jahrhunderts noch eine mildere Richtung, deren Träger besonders Joh. Schmid ist, 1623—1658, dem Spener viel verdankte. Aber bald walten da Dorsche, 1626—1658, Dannhauer, 1635—1666. Auch der Historiker Bebel, von Spener als gemäßigt geschätzt und nach Wittenberg durch ihn berufen, hält sich später mehr zu der Wittenbergischen Art. Gleichen Geistes ist Zentgraf, 1695—1707. Nur der fromme biblische Theolog Seb. Schmidt 1654—1696 machte von dem dort herrschenden Ton eine Ausnahme.

In Gießen (vgl. o. S. 435 f. Marburg) sind Justus Feuerborn, † 1656 und Balth. Mentzer, 1627, mit ihrer Kenotik zwar moderater in der Christologie als die Tübinger und ihre tübingisch gesinnten Collegen Gisenius (in Straßburg 1619, in Rinteln 1621) und Winckelmann † 1626, wurden von Gießen verdrängt, aber sie gehören wie Menno Hanneken, 1626—1646, und Haberkorn, 1650—1676, doch der strengeren lutherischen Orthodoxie an. Erst mit H. May, dem edeln Repräsentanten der spenerschen Richtung 1688, Gottfr. Arnold (auf weniger als ein Jahr Professor der Geschichte, 1697), Joh. Ernst Gerhard 1697, Hebinger 1694, und Joh. Jac. Rambach zieht ein anderer Geist in Gießen ein und bringt es zu neuem Ansehen.

In Greifswald hatten am Ende des sechzehnten Jahrhunderts die beiden Runge, Jacob und Friedrich, noch melanchthonisch gelehrt und zur Ablehnung der Form. Conc. in Pommern beigetragen. Aber im 17. Jahrhundert wird durch den schroffen Balth. v. Krakiewitz die Lehre der Form. Conc. vom Abendmahl, der Person Christi und der Prädestination und die Verpflichtung auf die Form. Conc. in die Facultätsstatuten aufgenommen; Balth. Rhaw † 1638, der Zelote Battus u. A. arbeiten in gleichem Geist, bis in Friedrich Mayer, dem Feinde Speners, um 1693 diese Richtung dort ihre Spitze erreicht.

Ebenso herrschte in den genannten Städten und ihren höheren Gymnasien meist die strengste Orthodoxie, die sich besonders durch Haß gegen die Reformirten bekundete, vertreten in Hamburg durch Jac. Reineccius, 1613, Edzard, Erdm. Neumeister, in Danzig nach reformirter Episode (1606 bis 1616) standen Botsack und 1643 Calov, der Raufbold Aeg. Strauch, 1670 bis 1682, und der unlautere Schelwig (s. u.).

Gegen alle die bisherigen bildete längere Zeit einen starken Contrast

Rostock, indem eine mehr mystische und milde Richtung hier blühte.[1] Nach Chyträus wirkte daselbst Lütkemann als Professor der Philosophie (1643), Großgebauer, die beiden Tarnove, Paul (1604—1637) und Johann (1614—1629), J. Quistorp I. (1615—1648, und J. Quistorp II. (1647 bis 1661), Heinrich Müller, der treffliche ascetische Schriftsteller (1653 bis 1675), der achtungswerthe Ethiker Schomer (1680—1693), während Affelmann (1609—1624), Joh. Kothmann (1626—1650), Dorsche (1654—1659) und Joh. König (1663—1664), Verfasser der theologia positiva 1664, zur scholastischen Reihe gehören, die in stark antipietistischem Geiste Fecht 1690 abschließt. Selbstständige philosophische Wege suchte daselbst Eilhard Lubinus (1596—1621) einzuschlagen. Er erklärte das Böse für nothwendig, faßte es aber als bloße Negation.[2]

II. Den streng orthodoxen Universitäten steht besonders die Calixtinische Schule entgegen, die nicht bloß in Helmstedt (gestiftet 1576) vertreten ist, sondern auch an den Universitäten Altdorf, Rinteln und Königsberg, ja auch anderwärts Anhang hat, außerdem besonders in Calixts Vaterland, Schleswig-Holstein, in Schweden, wo Terserus, Matthias und Strigzelius Calixtiner sind, bis Schweden die Formula concordiae annimmt und zu einem Horte lutherischer Orthodoxie wird.

In Helmstedt wirkten neben Georg Calixt (1614—1656) seine Freunde oder Schüler Hornejus, 1619—1641, und Titius, 1649 bis 1681, jener der Vertreter der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit; ferner der streitbare weltförmige Sohn Ulrich Calixt, 1657—1701. Der Humanismus und der Sinn für Geschichte blühte noch länger in Helmstedt; Mosheim, später in Göttingen, ist dafür der letzte Repräsentant. Aber auch ein confessioneller Indifferentismus griff um sich, wie besonders Fabricius zeigt, der böse confessionelle Rathgeber für evangelische Fürsten, die ihre Töchter einer Krone zulieb die Religion wechseln lassen wollen. Der Unionismus verstieg sich in der calixtinischen Schule bis zu Planen der Vereinigung mit den Katholiken. So in dem Schüler Calixts, dem Abt Molanus in Loccum. Er war früher Professor in Rinteln, 1664, mit zwei andern Schülern von Calixt, Mart. Eccard (1650) und Henichen,

[1] Hier wurde die praktische Theologie besonders gefördert und gepflegt.
[2] E. Lubinus Phosphorus de prima causa et natura mali 1596.

(1651, Verfasser eines theologischen Compendiums). Calixt befreundet sind auch in Wittenberg Joh. Meisner, in Jena Ernst Gerhard, 1659—1668, Sohn Johann Gerhards. Außer ihnen ist aus Helmstedt noch der wunderliche und später rationalistische Herm. von der Hardt zu erwähnen, 1690—1713, früher von Spener sehr angeregt.

In Königsberg lehrte neben Myslenta, „dem unaufhörlich Koth und Feuer sprudelnden Vulcan," der 1619—1653 lehrte und neben Abr. Calov, 1640—1643, Johann Behm 1613—1648, Anfangs gegen die Reformirten zelotisch, nachher mit seinem Sohn Mich. Behm, 1640—1650, Syncretist; ferner Latermann, 1647—1652, und Christ. Dreier, 1644—1688. Mich. Behm, Dreier und Lev. Pouchen wurden vom Kurfürsten zum Thorner Gespräch abgeordnet (1645). Der Königsberger Syncretismus wurde für Joh. Ernst Grabe 1697 die Brücke zur anglicanischen Episkopalkirche, für den Theologen Joh. Phil. Pfeiffer 1694 und manche Laien zum römischen Katholicismus. Bis gegen Ende des Jahrhunderts verhielt sich Königsberg ablehnend zum Pietismus. Erst mit Lysius kommt 1709 ein Zögling der hallischen Schule in die Facultät, und ihm steht seit 1713 Mich. Lilienthal zur Seite.

Endlich von dem ästhetisch und humanistisch gerichteten Nürnberg ist dessen Universität Altdorf wesentlich bestimmt. In seinen Anfängen ist Altdorf entschieden philippistisch; ja mehre seiner Lehrer gehen zum Calvinismus fort; so Dürnhofer, † 1594, und Moritz Heling, † 1595. Die Form. Conc. wird vom Nürnberger Rath beharrlich abgelehnt; zum Normalbuch wird das Corpus Philippicum erhoben. Nur Schopper, 1598—1616, Joh. Schröder, 1611—1621, Professor in Altdorf und Saubert in Nürnberg vertreten, letzterer in eifriger aber würdiger und frommer Weise, die lutherische Rechtgläubigkeit. Darauf repräsentirt Georg König, 1614—1626, entschiedener das orthodoxe System, aber nicht aufrichtig, denn er liebäugelt zugleich mit Socinianern, die sich in Altdorf insgeheim gesammelt. Im dritten Decennium des Jahrhunderts beginnt der Einfluß Helmstedts, des Cornel. Martini und Calixts. Hackspan, der namhafte Exeget A. T. tritt 1636 ein, dem Ludw. Cappellus zustimmend. Dieselbe Richtung schlagen zwei Fabricius, Dürr, 1651—1677, und Joh. Saubert d. J. 1660 in Helmstedt, 1673 in Altdorf Professor, ein.

Die theologische Zweideutigkeit, die besonders in Nürnberg und Altdorf

ihren Sitz aufgeschlagen, repräsentirt am meisten Dilherr, 1642 von Jena nach Nürnberg berufen. Später faßte auch hier die pietistische Schule Fuß.

III. In der Mitte endlich zwischen der strengen Orthodoxie und Calixt steht Leipzig und besonders Jena, das durch eine Reihe der trefflichsten Lehrer eben so einsichtig und besonnen als nachdrucksvoll in die verschiedenen Phasen der Theologie des 17. Jahrhunderts in selbstständigster Weise eingriff und dessen jugendlicher Theologenkreis sich häufig auf mehre Tausende belief. Vor allem trat Jena durch den großen Joh. Gerhard im Anfang des Jahrhunderts in eine neue schönere Epoche ein; mit ihm bildeten die „Johanneische Trias" Joh. Himmel und Johann Major. — Kurze Zeit war Sal. Glassius, Verfasser der Philologia sacra 1623 eine Zierde Jena's, 1638 bis 1640. Christ. Chemnitz, 1652—1666, eben so fromm als orthodox, leitet den Ruf Jena's von seiner größesten Zeit auf die des Joh. Musäus über, des feinen philosophischen Geistes, 1643—1681, des größesten Theologen des Jahrhunderts neben G. Calixt und Joh. Gerhard. Mit Musäus hat auch Spener sich zu verständigen gewußt. Endlich Wilh. Baier, Verfasser des berühmten Compendiums, 1673—1694, las über Arndts wahres Christenthum und war, wenn auch behutsam, Spenern zugethan. Auch Sagittarius, der namhafte Historiker, 1674—1694, ist H. A. Francke befreundet. Fr. Buddeus pflanzte sec. 18 diesen Geist fort.

In Leipzig herrscht im Ganzen gleichfalls ein verhältnißmäßig milder Ton, wie Höpfner, durch sein Werk über die Rechtfertigungslehre berühmt, einer der Leipziger Collocutoren (1631), Martin Geyer (1639—1683), zuletzt Oberhofprediger vor Lucius und Spener, sowie der fromme Olearius, 1664, und Rechenberg, Speners Freund (1680—1721) beweisen. Ja selbst Joh. Bened. Carpzov d. Ae. (1646—1657), zeigt nicht die Herbigkeit der strengen Orthodoxen, die in Leipzig durch die Namen Hülsemann, 1646—1661, Scherzer, 1667—1683, Pfeiffer, 1684, Alberti, 1671, vertreten sind, ohne doch der Universität ihren Stempel entschieden aufprägen zu können.

In Kopenhagen steht der Dogmatiker Brochmann, 1633, achtungswerth da, die jenaische Richtung vertretend; während der Calovianer Masius einen häßlichen Bund zwischen Vertheidigung eines extremen fürstlichen Absolutismus und der Orthodoxie schließt und in Schweden den Arsenius und Lundius zu Geistesgenossen hat (s. o. S. 492).

Die Hauptwerke der genannten Männer sind dogmatischer Art, aber in

die Dogmatik war nicht bloß Polemik, auch Ethik und praktische Theologie, Exegese und Dogmengeschichte aufgenommen, so zwar, daß sie alle von der Dogmatik, der Trägerin des selbstgewissen protestantischen Princips, beherrscht waren. Ein Fortschritt zeigt sich in der Methode. Der Localmethode, für welche Melanchthon den Ton bis Calixt angab, folgen die dogmatischen Werke von Joh. Spangenberg, 1540 (Margarita theologica); Erasm. Sarcerius, Chyträus 1555, Nicol. Hemming (Enchiridion theol. 1557 und Syntagma institutionum christ. 1574), Nicolaus Solnecker, Institut. chr. rel. 1563, Victorin Strigel (herausgegeben von Pezel, 1582—1585), Martin Chemnitz ed. Polyk. Leyser, 1591, besonders aber der größte Dogmatiker lutherischer Kirche, Joh. Gerhard.[1] Sein Werk ist durch frommen Sinn, durch große patristische und scholastische Gelehrsamkeit, durch Gedankenreichthum, endlich durch Präcision der Begriffe und Gewandtheit in dogmatischer Kritik und Apologetik ausgezeichnet. Es hat nachhaltig auf die Consolidirung lutherischer Lehranschauung gewirkt, noch den „Buchhalter der lutherischen Orthodoxie," Quenstedt, vornehmlich geleitet, und bildet noch jetzt eine Fundgrube dogmatischen Wissens. Besonnen und mild hat er auch bei Katholiken und Reformirten Bewunderung gefunden; von den letzteren ist sein dogmatisches Hauptwerk (zu Genf) neu herausgegeben worden. Leonhard Hütter aus Nellingen bei Ulm hat im engsten Anschluß an die Symbole ein theologisches Compendium geschrieben.[2] In Frage und Antwort wird der lutherische Lehrbegriff ohne viele Erklärungen mit Zuziehung von Luther und Melanchthon, Chemnitz und Aegid. Hunnius so mitgetheilt, wie er für das Auswendiglernen am bequemsten war. Er repräsentirt also am bestimmtesten die bloße lutherische Tradition. In seinem größeren nach seinem Tod herausgegebenen Werke verfährt er eingehender dogmatisch, aber mit wenig Sinn für Systematik und gesunde Exegese. Sein Hauptbemühen ist für den gelehrten und scharfsinnigen Polemiker, den Gegensatz gegen

[1] Jo. Gerhardi Loci Theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose, solide et copiose explicati; novem tomis comprehensum 1609—22. Mit werthvollen Abhandlungen vermehrt ed. Cotta in 20 Quartbänden 1762—1781. Eine neue Ed. hat Lic. Preuß begonnen. T. II. 1864. Ferner: Confessionis Catholicae in qua doctrina cathol. et evang. quam ecclesiae Aug. Conf. addictae profitentur, Epitome ed. Joh. Ernst Gerh. LL. I. II. in 2 BB. 4. 1661.

[2] Nach 1610 im 16. und 17. Jahrhundert oft edirt.

Melanchthon und die Reformirten durchzuführen. In diese Reihe gehört noch des Dänen Brochmanns dogmatisches Werk. [1]

Da aber die Localmethode den dogmatischen Stoff in Stücke zerschnitt, wobei der gliedliche Zusammenhang und Fortschritt des Systems nicht zur Anschauung kam, so hat Georg Calixt, [2] der von 1613 an auf dem dogmatischen Gebiete auftrat, die analytische Methode aufgestellt, die bald Anklang, auch bei seinen Gegnern wie Calov, [3] Dannhauer (Hodosophia) und Hülsemann, fand. Sie sucht aus einer obersten Wahrheit, dem höchsten Gut des unsterblichen Menschen, die einzelnen dogmatischen Sätze als Glieder und Vermittelungen des obersten Zweckes abzuleiten. Dieser oberste Zweck ist die Seligkeit des Menschen im Genusse Gottes. Schon Calov verband hiemit die sogenannte Definitions- und Causalmethode in den einzelnen Lehren. Das ganze theologische System aber hat in 29 auswendig zu lernende Definitionen Scherzer gebracht. [4] Dem Calov sind in der Methode ähnlich König, [5] Quenstedt [6] und Baier. [7]

Als die Zeit kam, die gewonnenen reformatorischen Wahrheiten durch systematische Gestaltung zu befestigen und eine zusammenhängende in sich einige evangelische Denkweise darzulegen, wozu die Thätigkeit des vernünftigen Denkens unerläßlich war, so kam es darauf an, die evangelische Wahrheit zu dem allgemeinen vernünftigen Wesen des Menschen in die richtige, auch positive Beziehung zu bringen. Hier ist der Streit von Daniel Hoffmann von Bedeutung geworden. [8] So sehr Luther, wie gezeigt, gegen Philosophie und Vernunft, sofern sie sich in die spiritualia mischen wollen, starke Worte gebrauchte, so bestimmt hatte er sie im natürlichen Gebiete als eine Gottesgabe und als Königin anerkannt. Sein Hauptanliegen war, die Selbstständigkeit des Glaubensgebietes ihr gegenüber zu

[1] C. E. Brochmanni Universae theolog. systema, 2 Voll. Lips. 1638.

[2] G. Calixti epitome theologiae, Gosl. 1619, mit einer disput. de principio theologico.

[3] Abr. Calovii Syst. loc. theol., 1675—77, 12 TT. in 4⁰.

[4] Jo. Ad. Scherzeri Systema Theologiae, XXIX definitionibus absolutum, 1679, ed. 2. 1685.

[5] Theolog. posit. acroam., 1664.

[6] Theolog. didacticopolem. sive syst. theol. 1685. 1702.

[7] Joh. Guil. Baier, Comp. theol. posit., 1693 in Joh. Musäus Fußstapfen gehend.

[8] Vgl. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 1854, Henke, Calixt I, 33 ff. S. 67—70; Thomasius, de controv. Hoffmanniana 1844.

wahren. Dabei war er weit davon entfernt, dem Glauben die Fähigkeit für wissenschaftliche Behandlung abzusprechen, im Gegentheil, was der natürlichen Vernunft Thorheit scheint, das ist ihm in sich doch göttliche Weisheit, die auch als solche erkennbar ist. Aber da das natürliche Gebiet und das des Glaubens doch nicht zwei gesonderte Welten sein können, vielmehr beide in dem einen und selbigen Menschen beisammen sind, ja auch keine andere Denkkraft dem Glauben zu Diensten steht, als die auch der natürliche Mensch hat, so kam es, wenn eine Wissenschaft des Glaubens werden sollte, auf die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft an, worüber Luther eine zusammenhängende Lehre nicht gegeben hat, wenn er es auch an Winken nicht fehlen ließ, welche das Gefühl verrathen, daß die aristotelische Philosophie mit ihren Kategorien dem Bedürfniß der Glaubenswissenschaft noch nicht entspreche, sondern daß wir „mit neuen Zungen in einer neuen Sprache" müssen reden lernen. Daniel Hoffmann nun,[1] dem 1593 calvinistische Prädestinationslehre vorgeworfen worden war,[2] ein Gegner des Aeg. Hunnius und Nachzügler der Gnesiolutheraner, früher selbst Professor der Philosophie, behauptete, gereizt durch die Begeisterung, welche Caselius und Corn. Martini für den Humanismus und die aristotelische Philosophie in Helmstedt wieder zu entzünden wußten, vermeintlich im Interesse der reinen lutherischen Lehre: Die Vernunft sei überhaupt im wesentlichen Gegensatz zur Offenbarung zu denken, sie sei eine natürliche Feindin Gottes, und ihr Widerspruch gegen die Offenbarung sei daher ein Zeichen der Wahrheit. Was wider die Vernunft ist, ist für Gott.[3] So verwarf er denn allen und jeden Vernunftgebrauch für die Theologie. Die Philosophie sei ein Werk des Fleisches und aller Unreinigkeit, Abgötterei und Zauberei; die alte Kirche habe die Philosophen

[1] Hoffmanni propositio de Deo et Christi tum persona tum officio, 1598.

[2] Bayle behauptet von ihm, er habe Gott zum Urheber der Sünde per accidens gemacht. Diction. hist. et crit. II, 489. Namentlich dem Hunnius warf Hoffmann Abfall von der Erwählungslehre der Form. Conc. vor. Er setze die praevisa fides an Stelle der Erwählung, die keinen Grund in uns habe. Hoffmann seinerseits fühlte sich im Stande, hundert grobe Irrthümer den Wittenbergern nachzuweisen. Auch gegen die Reformirten war er ein streitbarer Polemiker.

[3] Es sei eine abominabilis sententia der Sorbonne: idem esse verum in philosophia et theologia, vgl. Hoffmann pro duplici veritate Lutheri 1600. Die Gegner: Zwiefache Wahrheit sei Gotteslästerung, da Gott die Wahrheit sei.

Patriarchen der Häretiker genannt, was seine philosophischen Collegen, Caselius, Martini, übel empfanden; Alles was in der Philosophie wahr sei, sei in der Theologie falsch. Die Philosophen seien unwiedergeborene Menschen, was sie von Gott sagen, sei unwahr. Kein Unwiedergeborener könne wissen, daß Gott ist, und je mehr die Vernunft sich ausbilde, desto höher halte sie von sich und desto gefährlicher werde sie dem Glauben. Philosophie zu treiben bringe Verdammniß. Aehnlich sagte später Böscher, ein Gegner Calixts: alle Wissenschaft außer der heiligen Schrift führe zur Welt und von Gott ab zur Abgötterei. Der Teufel sei es, der der Natur und Vernunft ihr Gesetz eingepflanzt habe, nämlich den Wahn: „Ihr werdet sein wie Götter." Es ist unschwer, die Beschränktheit dieses Standpunktes zu tadeln; aber wir haben hier das theoretische Correlat zu demjenigen Antinomismus, der gleichfalls von der Kraft und Fülle des Glaubensprincips so durchdrungen ist, daß er von dem Uebergang zu anderen Gebieten dort zu dem ethischen, hier zu dem intellectuellen, einen Angriff auf die Allgenugsamkeit des Glaubens befürchtet. Dabei geht Hoffmann von der Voraussetzung aus, daß die Philosophie sich nicht im bloß Formalen halten wolle, sondern auch einen bestimmten Inhalt in Betreff der sittlichen und göttlichen Dinge vertrete, der bei der natürlichen Verderbniß nothwendig falsch sei und in Pelagianismus oder Atheismus führe. Seine aristotelischen Gegner,[1] wollten der Philosophie nicht eine andere Wahrheit neben der theologischen zuschreiben, wohl aber eine andere Erkenntnißweise wenigstens eines Theiles der theologischen Wahrheiten, die als solche nur historisch beglaubigt und aus der Schrift zu schöpfen seien, wobei sichtlich die evangelische fides mit ihrer Gewißheit übersehen und auf die Form des historischen Glaubens zurückgeführt wäre. So mußte der Streit auf die Frage führen: ob die Philosophie eine besondere zweite Erkenntnißquelle für dieselben Wahrheiten oder einen Theil von ihnen besitze, welche die Theologie aus der Schrift lehre? Im Bejahungsfall war offenbar die Theologie, auf nur historische Erkenntnißquellen verwiesen, in eine ungünstige Stellung der Philosophie gegenüber gebracht, die sich, was die Gewißheit angeht, den Löwenantheil zuschrieb. Es soll auch aus der Vernunft erkennbar sein, daß Gott wie gerecht, so mitleidig und versöhnlich sei. Hoffmann, ohne

[1] Jakob Martini, Vernunftspiegel, 1618.

die Kraft der wahren protestantischen fides auf den Plan zu führen (obwohl er sagte, wir müssen novis linguis loqui lernen), hatte doch davon eine Ahnung, daß, wenn die Philosophie eine selbstständige Erkenntnißquelle sei, während das theologische Wissen nur historischen Charakter trage, und wenn die Vernunft der Offenbarung nicht bedürfen solle, eine Selbstgenugsamkeit, ja eine weltliche und widergöttliche Richtung in der Philosophie eintreten werde. Zu einer inneren Erledigung kam aber der Streit noch nicht.[1] Die philosophischen Collegen machten die Sache beim Fürsten anhängig, der ihn zum Widerruf nöthigte und des Amtes enthob (1601). Er starb 1611.

Seit dem Einfluß des G. Calixt wurde das anfangs feindliche Verhältniß der theologischen Facultät, eines Heßhus, Hoffmann, Strube, zum Humanismus und zur Philosophie ein freundliches und das philosophische Studium blieb in Helmstedt blühend. Die Versuche Pfaffrads u. A., die Philosophie des Petrus Ramus einzuführen, scheiterten an dem entschiedenen Aristotelismus Corn. Martini's, 1568—1621. Ueberhaupt aber wurde bald das formale philosophische Studium in der lutherischen Kirche, allerdings nach mittelalterlicher Weise, sehr gepflegt, zunächst aus dialektischen Gründen, zur Vertheidigung und zum Angriff. Disputationen gehörten zu den häufigsten und beliebtesten Mitteln der Uebung oder Schaustellung der geistigen Kraft. Die Methodologien (s. o. S. 441) für das theologische Studium richten sich bei einem fünfjährigen Curs darauf ein, daß das philosophische Studium darin eine wichtige Rolle spiele. Manche waren freilich scheu vor jedem anderen als formalen Gebrauch (usus organicus) der Philosophie, aber die aristotelische nach ihrem üblichen Brauch schien, gegen jeden Inhalt gleichgültig, auf jeden Stoff anwendbar zu seiner Zergliederung und lehrhaften Mittheilung, und nicht bloß die aristotelische Logik, sondern auch die Ontologie, die Metaphysik (natürlich nicht die Läugnung der Schöpfung) wurde aufgenommen sammt ihrer scholastischen Ausbildung. Man hatte kein Bedenken, die Kategorien von Sein oder Essenz und Existenz, Substanz und Accidenz, Potenz und Aktus, Causalität, die Modalkategorien des Möglichen, Wirklichen, Nothwendigen, die Begriffe von Gattung, Art und Individuum, des Endlichen und Unendlichen herüber-

[1] Henke a. a. O. S. 69 meint, in diesem Streit sei der eigentliche Anfang der Geschichte des Rationalismus zu sehen, weil schon die Namen Rationistae, Ratiocinistae in demselben vorkommen. Ich möchte glauben, er wäre damit zu früh oder zu spät angesetzt.

zunehmen und für den dogmatischen Stoff zu verwenden. Ja, da die Socinianer ihr System auf dem natürlichen Nichtwissen der Vernunft erbauten und daraus ableiteten, daß alle, auch die ewigen Wahrheiten, nur empirische, positive Bedeutung haben, was offenbar dem Positivismus der römischen Anschauung günstiger war, so nahm allmählig die lutherische Dogmatik die Stellung ein, die Rechte der Vernunft und Philosophie, und zwar nicht bloß in formaler Beziehung, zu vertreten, unbeschadet ihrer Lehre von der Erbsünde. Jenem socinianischen Satz trat schon Joh. Gerhard entgegen und behauptete eine gewisse Erkennbarkeit Gottes für die Vernunft, so zwar, daß die Offenbarung dadurch keineswegs überflüssig werde. Es mochte dabei doch auch noch eine Erinnerung daran mitwirken, daß die Reformation alles wahrhaft Menschliche in seine Rechte wieder einsetzen und in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Christenthum erkennen wollte. So war das Verhältniß der Theologie zur Philosophie in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (mehr als in der reformirten) das der „hochschätzenden Unterordnung der Philosophie."

Hiemit sind die Bedingungen für die Unterscheidung der Articuli puri et mixti in der lutherischen Dogmatik gezeichnet, an welcher sich am bestimmtesten zeigt, wie das Verhältniß der Vernunft zur äußeren Offenbarung gedacht wurde, ob sie als zwei Erkenntnißquellen der Wahrheit mit gleichem Inhalt oder wesentlich als Eine, aber stufenweise unterschiedene, gelten sollten.[1] Die Artic. puri sind nur aus Gottes Wort bekannt, bloße Sache des Glaubens an die heilige Schrift, Heilsgeheimnisse enthaltend, so besonders die heilige Trinität. Die Articuli mixti sind solche Lehren, die der Vernunft zum Theil bekannt sind; aber da sie fallibel und verfinstert ist, so kann man bei nichts von dem, was die Vernunft lehrt, wissen, ob es verläßlich ist, daher auch die Artikel, von welchen die Vernunft aus sich weiß, doch nur geglaubt werden, sofern sie auch durch göttliche Offenbarung in der Schrift feststehen. Daß ein Gott ist, wissen wir durch evidente

[1] Eine ähnliche Bedeutung wie für die Dogmatik die Articuli puri et mixti, haben für die Ethik die Untersuchungen über das Verhältniß des allgemeinen menschlichen Sittengesetzes zum christlichen. Hugo Grotius hatte dasselbe schon eingehend behandelt, S. Pufendorf nach ihm. Derselbe wußte es nur so zu bezeichnen, daß das allgemeine Sittengesetz im Christenthum noch positive Gestalt annehme. Da wäre das Christenthum nur Promulgations- oder Befestigungsmittel des allgemein Menschlichen.

Beweise, glauben es aber um der Offenbarung Gottes willen. So Calov, Quenstedt, Hollaz, Baier. Die Offenbarung Gottes aber ist nur im Worte Gottes enthalten. Der Glaube wird also als eine höhere Art der Gewißheit behandelt, als das Wissen der Vernunft durch bloße Schlüsse, und darin liegt an sich eine berechtigte Wahrheit, wenn nämlich unter Glaube nicht der bloß historische verstanden wird. Aber dann freilich wird sich auch fragen, ob nicht auch der allgemeinen Vernunft schon etwas von Glauben in diesem Sinn, vorausgehend ihren Schlüssen, zuzuschreiben ist, ja ob der Begriff der Offenbarung nur auf die äußere Offenbarung in der Schrift beschränkt werden darf? Es ist ferner ganz richtig, daß, wenn die Vernunftschlüsse durch den christlichen Glauben nicht bestätigt würden, dieser vielmehr ihnen widerspräche, unmöglich die Zuversicht und Gewißheit des christlichen Bewußtseins sich diesen Vernunftschlüssen zuwenden könnte. Es gilt auch hier, daß die Anfänge ihre Bestätigung und Befestigung durch die Vollendung erwarten. Aber damit ist nicht bewiesen, daß nicht in anderer Hinsicht der Anfang, d. i. die Vernunfterkenntniß, auch der Beglaubigung der Offenbarung, zumal der christlichen, als Anknüpfungspunkt dienen müsse, indem es verschiedene Stufen der Gewißheit geben kann. Nun wird freilich einhellig zugestanden: den Gesetzen der formalen Logik darf auch die Theologie nicht widersprechen, aber die inhaltlichen Aussagen auch der ratio recta werden von den lutherischen Systematikern sec. 17 im Allgemeinen nicht als der nothwendige Anknüpfungspunkt für Christenthum und Theologie anerkannt. Was Aussage der ratio recta sei, darüber könne ja die Vernunft bei der Vermischung mit Irrthum, darin sie steht, nicht urtheilen, darüber habe lediglich die Offenbarung zu entscheiden. Aber auch die von der Offenbarung anerkannten Aussagen der ratio recta werden mit dem Glauben nicht in innere Beziehung gebracht, noch weit weniger wird in der Vernunft, sofern sie Antheil an der göttlichen Wahrheit hat, eine Art Offenbarung anerkannt. Die „Offenbarung" wird lediglich in der positiven, geschichtlichen gefunden: ja allmählig das Secundäre, die Urkunde der geschichtlichen Offenbarung, die heilige Schrift für die „Offenbarung" genommen, also die heilige Schrift mit ihren Lehren an die Stelle der lebendigen Offenbarungs-Thatsache gestellt. In der fides aber wird nicht die christliche Gestaltung und die Selbstgewißheit des Geistes, d. h. der wahren, erleuchteten Vernunft gesehen, sondern nur die Aufnahme des Inhaltes der Schrift- und

Kirchenlehre in den Geist, und mit der Feststellung der reinen Lehre ist die Theologie weit mehr beschäftigt als mit der Frage über die Art und Weise der lebendigen Aneignung des Christenthums. Man kann daher sagen, daß die Unterscheidung der Articuli puri und mixti zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christenthum und Vernunft, Glauben und Wissen keineswegs genügte, vielmehr dem menschlichen Geist zu viel und zu wenig beilegte. Denn die Vernunft kann ohne Gott und seine fortgehende Offenbarung, die nicht bloß in der Schrift ist, kein Wissen von Gott haben, was doch in den Articulis mixtis angenommen ist. Auch ist eine Nachwirkung der alten außerchristlichen Metaphysik auf die Theologie selbst darin zu sehen, daß das Wesen Gottes vornemlich in metaphysischen Eigenschaften gefunden wird, wobei sein ethisches Wesen, wie es in Christus historisch als Liebe offenbart ist, zurücktritt und seine centrale Stellung noch keineswegs erlangt hat. Im Gegentheil wird an der Coordination aller göttlichen Eigenschaften, ja wohl auch an der Läugnung der Objectivität ihrer Unterschiede festgehalten, und damit die Gottesidee auf eine unlebendige, die Offenbarungsgeschichte bedrohende Einfachheit zurückgeführt.[1] Aber auch zu wenig wird dem menschlichen Geist zugesprochen. Denn es gibt eine christlich erleuchtete Vernunft, und die Offenbarung wäre umsonst geschehen, wenn nicht erkannt werden könnte, daß und warum sie die Wahrheit ist. Die beiden Erkenntnißquellen, Vernunft und heilige Schrift, sollten nach der Annahme denselben Inhalt in Beziehung auf die Articuli mixti haben, also nur verschiedene Erkenntnißweisen des Gleichen sein. Damit nun nicht willkürlich die eine oder die andere gewählt werde, mußten beide einer Regel und Ordnung unterworfen werden, die jeder ihre Stelle zuwies. Diese wurde nun aber in das eine der beiden Glieder des Gegensatzes verlegt: die wahre Gewißheit auch von Gott soll erst durch die Offenbarung in der heiligen Schrift gegeben werden, und hiernach wäre der Glaube an Gott auf die heilige Schrift, ihre Inspiration, Wunder u. s. w. zu gründen, als ob ein Ungläubiger an die heilige Schrift glauben könnte, ohne irgendwie schon vorher an Gott zu glauben.[2]

[1] Vgl. meine Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes Jahrb. für deutsche Theologie. 1857.

[2] Vgl. die gekrönte Göttinger Preisschrift von Harries, De Articulis puris et mixtis.

Das Wahre hat hier am meisten Joh. Musäus gesehen, der schon den Anfängen des englischen Deismus, dem Herbert von Cherbury, wie dem Spinoza sich entgegenstellte, und eine natürliche Theologie ausarbeitete.[1] Er läugnete nicht die Möglichkeit, daß die Vernunft jene fünf Sätze Herberts finde, aber ein Anderes sei das Wissen und ein Anderes das Thun. Es bedürfe einer göttlichen Lebenskraft, die biete das Christenthum. Die Sünde fordere eine Genugthuung und einen Mittler, das sei in Christus gegeben. Und wenn Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat absolute Denkfreiheit fordert, und nur was gegen die Pietas wäre, ausgeschlossen wissen will, so antwortet Musäus, die Frömmigkeit sei auch wieder durch die Erkenntniß Gottes bedingt, ein vacuum des Erkennens genüge der Frömmigkeit nicht; sie bestehe nicht in bloßem Gehorsam gegen Gott und Erkenntniß des göttlichen Willens ohne das Wesen Gottes. Die wahre Frömmigkeit sei nicht möglich außerhalb der Versöhnung, diese aber setze eine bestimmte Wahrheit voraus, die erkannt sein wolle, um der Frömmigkeit zu Gute zu kommen. Hiernach bleibe die natürliche Theologie von der offenbarten verschieden, weil der Mensch sein Heil nicht aus seiner Vernunft erlangen könne; sie verkündige bloß Gesetz und Strafe. Endlich sieht er aber auch gegen Herbert, daß die natürliche Vernunft und die positive Offenbarung in ihrer Unterschiedlichkeit so zusammen gehören, wie lebendige Bedürftigkeit und Erfüllung; und eine auch vernünftige Gewißheit vom Christenthum ergibt sich ihm auf ethischem Wege. Das Gewissen des Menschen erkennt im Christenthum die Befriedigung seiner Bedürfnisse, und in der christlich erleuchteten Vernunft treten ihm Natur und Gnade in einen fruchtbaren Bund. Aber freilich steht er ziemlich einsam da, und je mehr der lutherischen Kirche das Gewicht auf Reinheit der Lehre fiel, und die Theologie in dem Christenthum blos einen Complex von Lehren und zwar von Geheimlehren sah, die nur für den Glauben seien, d. h. nicht erkannt würden, desto mehr drohte ein Intellectualismus einzubrechen, in traditioneller Form für die Art. puri, während in den Art. mixtis eine Vermischung des Theologischen und Philosophischen eintrat. Ist ihr Unterschied vornemlich

[1] J. Musaeus De luminis naturae et ei innixae theologiae naturalis insufficientia ad salutem, contra Herbertum de Cherbury Baron. Angl. 1667. Tractatus theologico-politicus — ad veritatis lancem examinatus, Praeside J. Musaeo 1674.

nur ein Unterschied der Quellen, so kam überdem die Theologie in eine schwierige Lage, wenn sie der Vernunft ein eigenes Wissen zuerkannte, gleichwohl aber erst der Offenbarung die Kraft der eigentlichen Beglaubigung beilegte. Denn wenn die heilige Schrift nicht blind auf Autorität der Kirche, also Tradition hin angenommen wurde, so konnten es nur Vernunftbeweise irgend welcher Art sein, um deren willen ihr diese Geltung und Ueberordnung über die Vernunft vindicirt wurde; es wäre denn, daß auf eine andere als bloß intellectualistische Art der Vergewisserung von der Offenbarung zurückgegangen worden wäre. Doch dieß führt auf die Stellung, welche die Dogmatik des 16. und des 17. Jahrhunderts zu dem reformatorischen Princip, namentlich seiner materialen Seite und der Gewißheit vom christlichen Heil einnahm.

Zweites Kapitel.

Die Geschichte des reformatorischen Princips in der Zeit der Herrschaft lutherischer Orthodoxie bis zum achtzehnten Jahrhundert.

Wir sahen (S. 218 ff.), wie für Luther Glaube und Wort unauflöslich verbunden war und doch jedes in relativer Selbstständigkeit dastand; wie ihm die Gewißheit vom Christenthum zunächst Heilsgewißheit, nicht aber ein bloßes Produkt der Autorität heiliger Schrift war; endlich wie ihm ebenso wenig die göttliche Gewißheit, die dem evangelischen Glauben beiwohnt, zunächst Wirkung eines göttlichen Zeugnisses für die Autorität des Canon, sondern Gewißheit von der Wahrheit der im Worte Gottes enthaltenen Verheißungen, vor Allem der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben, war. Und der Artikel von der Rechtfertigung ist ihm nicht ein einzelner Lehrartikel neben anderen, sondern die zugleich thatsächliche Wahrheit gewesen, welche triebkräftig den ganzen Organismus der christlichen Lehren wie des christlichen Lebens aus sich hervortreibt. Die Lehren stehen ihm daher auch nicht alle an Werth gleich, sondern letzterer hängt von der Nähe des Zusammenhangs mit dem Lebensprincip des Ganzen ab. Freilich hat auch er den Unterschied zwischen Glauben und formulirter Lehre noch nicht wissenschaftlich vollzogen, aber doch war ihm auch für seine Theologie die Rechtfertigung durch den Glauben nicht eine bloße Lehre,

sondern die grundlegende Erfahrungsthatsache, und jene relative Selbstständigkeit des Glaubens sicherte nicht bloß die freie Schriftauslegung durch den Glauben gegenüber der kirchlichen Tradition, sondern ließ auch der gläubigen Kritik ihre berechtigte Stelle.

Die Richtung auf unbedingte Gewißheit in religiösen Dingen, von der Reformationszeit dem deutschen Geiste so unauslöschlich tief eingeprägt, wirkte nun allerdings auch im siebzehnten Jahrhundert noch kräftig fort und suchte jetzt dadurch auch theologisch ihre Befriedigung, daß sie nur in dem schlechthin Höchsten, in dem Göttlichen selbst zur Ruhe kommen wollte. Aus diesem Grunde wird stetig gegen die Socinianer und Arminianer gestritten, welche mit Wahrscheinlichkeit vorlieb nehmen wollen, Gewißheit aber nicht für erreichbar halten, zum Theil, weil was gut und für uns wahr sei, von Gottes Willen abhänge, der nur auf positivem Wege erkennbar sei. Nicht minder auch gegen die römischkatholische Theologie, die uns bei bloß creatürlichem Zeugniß von der übercreatürlichen Wahrheit, auf der Stufe des bloß historischen Glaubens festhalten will. An die Stelle des Zeugnisses der Kirche, dem seine untergeordnete Stellung verbleibt, wird das Zeugniß der heiligen Schrift gesetzt, und auch dieses nicht so, daß der Glaube an die heilige Schrift bloß äußerer Autoritätsglaube sein soll, wie dort der Glaube an die Kirche, sondern einmüthig wird mit der Reformation bekannt: es ist eine feste, gottgewirkte Gewißheit von dem christlichen Inhalte, von seiner Wahrheit möglich und nothwendig. So lehren mit Luther und Chemnitz einstimmig Joh. Gerhard, Hülsemann, König, Calov, Dannhauer, Dorsche Quenstedt, Hollaz. Auch wollen diese Lehrer die christliche Wahrheit nicht als eine bloß theoretische Sache betrachtet wissen: sie wollen die Gewißheit von ihr nicht von der Heilsgewißheit losreißen, die Theologie nennen sie einen habitus practicus, dessen Ziel die ewige Seligkeit sei, womit ein Grundsatz ausgesprochen ist, dem freilich der eine weniger als der andere treu blieb. Man kann daher auch nicht sagen, daß die Einigung des formalen und materialen Princips, die den Mittelpunkt der Reformation bildet, im siebzehnten Jahrhundert ganz außer Acht geblieben und verloren worden sei. Wenn auch im System seit Gerhard nach Hunnius Vorarbeit [1] mit der heiligen Schrift begonnen und sie zum einzigen Princip und Fundament der Theologie

[1] Aeg. Hunnius de perfect. Majest. autorit. fide ac certit. Script. sacr. 1594.

gemacht wird, so geschieht das doch nur so, daß dabei vorausgesetzt wird, der Theolog oder Dogmatiker habe die **Kraft** der heiligen Schrift an sich erfahren und stehe, indem er in dem System den Inhalt der heiligen Schrift darlegt, zugleich in der **Gewißheit** von seiner Wahrheit, wie ja die heilige Schrift Glauben stiften und von dem Glauben verstanden sein will.

Und gleichwohl zeigt unser Jahrhundert einen von der Reformationszeit so verschiedenen Geist! Worin besteht die Verschiedenheit und wie ist sie zu erklären? Wir werden nicht irren, wenn wir sagen: die Theologie dieser Zeit hat das materiale Princip der Reformation nach Seiten der persönlichen Gewißheit und des Inhaltes derselben, der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht mehr als ein dem Schriftprincip beigeordnetes Princip behandelt, sondern hat es **lediglich** in seiner Abhängigkeit von dem Schriftprincip, ja als ausschließliche Wirkung und Produkt desselben gelten lassen, und ist darin dem Standpunkt der Reformation, zumal Luthers, untreu geworden. Wir werden bald sehen, wie folgenreich diese unscheinbare Aenderung war.

Sie schlich sich auch unvermerkt und nicht in bewußtem Abfall von der Reformation ein. Vielmehr die Factoren, durch welche sich die Dämpfung des materialen Princips allmälig vermittelte, sind nachweisbar. Einerseits war der katholischen Frömmigkeit und Theologie die göttliche, wenn sie da ist, von allen Menschen, auch den Aposteln (Gal. 1, 8), relativ unabhängige Selbstgewißheit des Glaubens etwas Fremdes, daher Fantastisches; sie galt ihr für „private Einbildung," sie wies von dem „privaten Urtheil" zum angeblich sichereren, dem der Kirche. Für die so wichtige Function der Polemik, die nicht auf Apologetik oder in die Burg des persönlichen Glaubens sich zurückziehen, sondern die evangelische Wahrheit als die allgemein gültige geltend machen, also den erobernden Charakter nicht verläugnen wollte, erschien die bloße Berufung auf die persönliche Gewißheit von der Wahrheit (und mochte sie auch göttliche sein), oder von dem Heil als nicht verwendbar, [1] was sie auch nur geworden wäre, wenn die formale Plerophorie des Glaubens seinen Reichthum entfaltet und durch die Darstellung seines

[1] Dorsche sagt: Das Testimonium Sp. S. sei nicht ein privatum sondern ein publicum, was damit zusammenhängt, daß es Zeugniß nicht wie den Reformatoren für das persönliche Heil, sondern für die göttliche **Wahrheit** des Evangeliums als heil. Schrift geworden war. Quenstedt ergreift ambabus diese Wendung, und selbst Hollaz fügt sich ihr, darauf fußend, der heil. Geist sei ein und derselbe für Alle.

Inhaltes und festgeschlossenen Zusammenhanges einen objectiv bedeutenden Eindruck gemacht hätte: für solche Arbeit war aber die Zeit noch nicht reif.[1] So zog man sich, da contra principia negantem nicht zu streiten ist, die katholische Theologie aber das materiale Princip verwarf, dagegen zur göttlichen Autorität der heiligen Schrift sich mitbekannte, auf diese zurück. Zu diesem Umstand kam ein zweiter. Die schwärmerischen Richtungen (fanatici, enthusiastae) suchten einen Halt an dem materialen Princip, während sie das formale verkürzten oder geringschätzten. Sowohl der Eifer der Vertheidigung des letzteren, als das Streben, ihnen jenen Halt gänzlich zu entziehen, führte nun dahin, von jeglicher Coordination des materialen mit dem formalen Princip abzusehen,[2] wiewohl das, wie gesagt, nicht so weit getrieben wurde, daß nicht das erstere wenigstens als Wirkung des formalen noch eine secundäre Stellung in der Einleitung zum System oder in der Fundamentallehre behalten hätte.

Auf der andern Seite aber lebte der Impuls der Reformation noch fort, der nach infallibler Wahrheit und Gewißheit von ihr verlangte und im Bereiche der Creatur nicht stehen bleiben wollte, und deßhalb mußte nun die heilige Schrift zu einer übercreatürlichen Stellung erhoben werden, damit die Verbindung mit ihr noch etwas von der Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Gott behaupte, auf die es den Evangelischen von Anfang an ankam.

Mit dem Gesagten haben wir die Data angegeben, aus welchen sich die theologische Principien- oder Fundamentallehre dieser Zeit erbaut hat.

Dieser Bau ist überaus sorgfältig und in seiner Weise gründlich gewissenhaft, indem auch mit den stärksten Einwürfen die Dogmatik es aufnimmt. Es ist eine der dogmatischen Hauptleistungen des siebzehnten Jahrhunderts, den locus von der heiligen Schrift auf das Genaueste auszuführen, was weder im sechzehnten noch je zuvor auch nur annähernd so genau geschehen war.

Wir müssen, wird gesagt, um unsern Glauben auf schlechthin sicheren und infallibeln Boden zu stellen, zu dem letzten, absolut obersten Princip zurückgehen. Das letzte Princip kann nach seinem Begriffe seine Gewißheit

[1] Bei Chemnitz in seinen Locis findet sich der übrigens auch nicht weiter verfolgte Beweis, daß aus dem rechtfertigenden Glauben die Trinitätslehre entwickelt werden könne.

[2] In dieser Hinsicht bildet der Rathmann-Moviussche Streit einen Wendepunkt s. u.

nicht von Anderem holen; es ist glaubwürdig durch sich selbst (*αὐτόπιστον*); es ist nicht der Beurtheilung durch ein Niedrigeres unterworfen (*ἀνυπεύθυνον*), da es vielmehr selber die oberste Norm des Urtheils sein muß; es ist endlich auch nicht mehr beweisbar, oder wie Hollaz das ermäßigt, wenigstens nicht a priori erweisbar, aber unbenommen bleibt, daß es sich selber erweist. Das oberste Princip der Theologie ist Gott als sich offenbarender, oder seine Offenbarung, und der dogmatische Beweis ist damit vollzogen, daß bewiesen ist, es sei etwas wirklich Gottes Offenbarung oder Wort. Die Offenbarung Gottes nun ist in der heiligen Schrift gegeben, oder wie später gesagt wird: die heilige Schrift ist die Offenbarung Gottes. Daß sie das ist und nicht weniger, behauptet sie selber: und daß ihre Selbstaussage Wahrheit ist, das zu glauben empfiehlt sich durch äußere und innere Kriterien ihrer Göttlichkeit, d. h. ihres göttlichen Ursprungs. Die äußeren Kriterien sind ihr Alter, die ausgezeichnete Erleuchtung und Wahrheitsliebe ihrer Verfasser,[1] die Wunder, die für sie zeugen, der Consens der ganzen Christenheit, die wunderbare Ausbreitung des Evangeliums, die Märtyrer, die auf den Glauben der Schrift gestorben sind, die Strafverhängnisse über Verächter und Verfolger der heiligen Schrift. Die inneren Kriterien sind die Majestät des Zeugnisses Gottes von sich in der Schrift, die Einfachheit und Würde des biblischen Stils, die Erhabenheit der göttlichen Geheimnisse, die sie enthält, die Wahrheit ihrer Aussagen und die Heiligkeit ihrer Vorschriften, endlich die Zureichenheit der heiligen Schrift zum Heil. Aber mit Anerkennung von diesem allem könnte man noch auf dem Boden eines bloß historischen Autoritätsglaubens (der fides humana) stehen. Als die vornehmste und letzte Art, wie der göttliche Ursprung der heiligen Schrift erkannt und mit göttlichem Glauben angenommen werden kann, wird daher das innere Zeugniß des Geistes bezeichnet, das von der Inspiration heiliger Schrift das Herz gewiß macht und versiegelt.[2] Um dieses deutlich zu machen und den Schein eines Cirkelbeweises (idem per idem) zu zerstreuen, muß die Lehre von der Autorität heiliger Schrift mit der von ihrer Wirksamkeit (efficacia) verbunden werden. Nicht insofern beglaubigt sich die heilige Schrift, als sie einen Gedankeninhalt uns vorlegt, sondern insofern als sie

[1] So Hollaz T. I. S. 124.
[2] Hollatii Examen S. 136—140.

(allerdings durch diesen Inhalt) uns zu bewegen, unser Herz zu öffnen und zu erleuchten die Kraft beweist. Diese Erleuchtung, ihre Wirkung gebietet den Rückschluß auf die Beschaffenheit der Ursache. Durch die Erleuchtung werden wir der Wahrheit der doctrina scripturae sacrae und ihrer Göttlichkeit, daher Gottes als ihres Urhebers inne. [1] Hollaz hebt weiter auch noch die bekehrende, heilmittheilende Kraft heiliger Schrift hervor; und da die Wirkung, das umgewandelte Herz, Bewußtsein von sich selbst hat und weiß, daß die Wirkung der Schrift eine gute und heilsame ist, ja davon eine Gewißheit hat, die es als infallibel und göttlich erkennen muß, so ist der Schluß auf die Göttlichkeit der Ursache berechtigt, d. h. auf den göttlichen Ursprung oder die Eingebung der heiligen Schrift. Zu beachten ist hiebei, daß weder bei Calov, noch bei Quenstedt, selbst nicht bei Hollaz dem Zeugniß des heiligen Geistes die Gotteskindschaft der eigenen Person, oder die Gewißheit von der Rechtfertigung zum eigentlichen Inhalt gegeben wird, sondern das Gewicht fällt auf die Erzeugung der Gewißheit von der Wahrheit der „Lehren" der heiligen Schrift, und mittelst ihrer oder auch noch mittelst der Erfahrung der umwandelnden Wirkungen dieser Lehren wird auf die Gewißheit vom göttlichen Ursprung heiliger Schrift übergegangen, und zu letzterem wird durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache aufgestiegen. Wer den evangelischen Glauben hat (fiducialiter credit), der weiß auch, daß er glaubt; an diesem seinem Glauben und seiner Gewißheit, die beide bewußt sind, hat er das göttliche Datum, das auf die Göttlichkeit der Ursache weist, [2] ihm die Gewißheit von dem göttlichen Ursprung der heiligen Schrift gibt.

Somit wird die heilige Schrift, allerdings als von dem Zeugniß des heiligen Geistes der sie schuf begleitete, zum einzigen Princip der Theologie gemacht [3] und darnach, daß sie hiezu tauglich und

[1] So besonders Calov, aber auch Hollaz I, S. 138.

[2] Vgl. Hollaz a. a. O. S. 137.

[3] Die Periode der Localmethode zeigt sich darin der reformatorischen Stellung noch getreuer, daß die älteren dogmatischen Worte z. B. auch Chemnitz, ja Anfangs auch J. Gerhard noch nicht den Locus von der heil. Schrift als das allein Alles tragende Fundament voranstellen. Die Lehre von der heil. Schrift fällt ihnen in die Glaubenslehre selbst, entweder in den Abschnitt de lege et Evangelis der von Melanchthon her nie zu fehlen pflegte, oder in die Lehre von den Gnadenmitteln (wie später bei Calixt).

zureichend ausgestattet sei, die Lehre von ihren Eigenschaften (affectiones) bemessen.

Die Abweichung von der reformatorischen Lehre vollzog sich nur schrittweise. Aeg. Hunnius ist noch so weit davon entfernt, den Glauben an die heilige Schrift als Erstes zu setzen und dann auf die Gewißheit von ihrem göttlichen Ursprung die persönliche Heilsgewißheit zu bauen, daß er umgekehrt sagt: der wirksamste, sicherste Beweis, um den Glauben an die heilige Schrift zu gründen, sei der, daß die Gläubigen (d. h. die an Christus Glaubenden) die Wahrheit der göttlichen Verheißungen in der Schrift empfinden, also ihre heilsmäßige Kraft erfahren. Dadurch versiegle der heilige Geist dem Herzen die Wahrheit der heiligen Schrift (ihres Inhalts). Allerdings geht aber Hunnius von der Erfahrung des heilskräftigen Schriftinhaltes schon unmittelbar auf die von der göttlichen Autorität und dem göttlichen Ursprung des Canon über. Die Gewißheit von der heilskräftigen christlichen Wahrheit, die in der Schrift enthalten ist, wird ohne Weiteres in die Gewißheit von dem göttlichen Ursprung und der göttlichen Form des Canon umgesetzt, und bei dieser Umsetzung der Gewißheit von der Göttlichkeit des Inhaltes in die Göttlichkeit der Form des kirchlichen Canon behält es im siebzehnten Jahrhundert fast ausnahmslos sein Bewenden.

Auch Joh. Gerhard schließt die persönliche Heilserfahrung als Mittel, um der göttlichen Wahrheit des Schriftinhaltes und des göttlichen Ursprungs der heiligen Schrift gewiß zu werden, noch nicht aus, doch ist ihm das Zeugniß des heiligen Geistes schon einseitig zu der Lehre hingewandt.[1] Das Wort: der Geist bezeuget unserem Geist, daß Geist Wahrheit sei, versteht er schon so (wie denn auch die Späteren): der heilige Geist bezeuge im Herzen, daß die von ihm ausgegangene Lehre, d. h. die heilige Schrift, Wahrheit sei. Das persönliche Heil und seine Erfahrung — also die Rechtfertigung — als die Vermittlung, um zur Gewißheit von der Göttlichkeit des Christenthums zu kommen, ist da bereits nicht mehr, wie bei Luther, als die Basis aller christlich-religiösen Gewißheit hingestellt.

Und vollends bei seinen Nachfolgern, einem Calov, Hülsemann, Dorsche, Quenstedt und selbst Hollaz drängt sich die Vergewisserung von der objectiven reinen Lehre ganz und gar in den Vordergrund. Von der Noth-

[1] J. Gerh. Loci T. II. De natura theolog. §. 20 ff. de auctor. scr. s. §. 36. 44 ff.

wendigkeit der Heilserfahrung für die evangelische Anerkennung göttlicher Autorität heiliger Schrift wird abstrahirt, der Zusammenhang jener mit dieser wird aus dem Auge verloren, zum Inhalt des Testimonii Spiritus S. wird nicht mehr die eigene Gotteskindschaft des im Glauben Gerechtfertigten, sondern die heilige Schrift, die Göttlichkeit ihrer Lehren und ihrer Form gemacht, ihrer göttlichen Urheberschaft oder *αὐθεντία*, wer auch der menschliche Schreiber möge gewesen sein; denn die Frage nach dem menschlichen Schriftsteller wird gleichgültig und kann nach dem historischen Zeugniß der Kirche entschieden werden, wenn die göttliche Authentie feststeht. Die Gewißheit von dem eigenen Heil, diese Hauptangelegenheit der Reformatoren, erhält so neben der Gewißheit von der Wahrheit der Lehre, die zur Hauptsache geworden und durch die Illuminatio gegeben gedacht wird, eine sehr prekäre Stellung. Am nächsten lag da die Versuchung, aus dem Besitz der reinen Lehre die Heilsgewißheit abzuleiten. Calov, der trotz seiner Lehre von der Unio mystica hier jeden unmittelbaren Zusammenhang des Gläubigen mit dem heiligen Geist abschneidet und ihn lediglich an die heilige Schrift verweist, in der doch der Name des nach Heilsgewißheit für seine Person verlangenden Gläubigen nicht geschrieben steht, hat eben damit für eine andere Heilsgewißheit, als die durch einen Schluß aus dem Besitz der reinen Lehre oder ihrer bessernden Wirkungen vermittelte, keinen Raum gelassen. Und sein Antipode G. Calixt ist hierin von ihm nicht so weit entfernt. Denn während die einstimmige altprotestantische Lehre zum evangelischen Glauben die notitia, den assensus und die fiducia fordert, mit der sich die Heilsgewißheit verbinde, so hat dagegen Calixt sich mit dem assensus begnügt, redet nicht mehr von der fides specialis und der certitudo salutis. Stand es so, so ist offenbar das Hauptinteresse nicht mehr dem heilsmäßigen Inhalte der heiligen Schrift, sondern der Wahrheit seiner Lehre theoretisch zugewendet.[1]

Was Wunder, wenn endlich Wernsdorf[2] (1668—1729), der „Epigone

[1] Quenst. P. I. S. 97. III, 566 ff. Besonders 569a Hollaz I, S. 136 f. Baier Compend. Theol. posit. 1750 P. III, c. 5. §. 14. S. 553 f. Vgl. dagegen Chemnit. Loc. th. de justif. S. 254 ff. Bei Calov tritt das testim. sp. s. sehr zurück hinter die Autorität der kirchlichen Anstalt mit Wort und Sakrament. Auch bei Calixt sinkt die specialis fides zurück zum assensus. Epitome Theol. 1619. S. 171 ff.

[2] Wernsdorf Disput. Acad. I, 1164. De Gustu spiritus S., im Gegensatz gegen die Mystiker und Pietisten.

der lutherischen Theologie," in Wittenberg das Testimonium Spir. S. dahin zusammenschrumpfen läßt, daß er unter dem Zeugniß des heiligen Geistes die Zurückrufung aller der Bibelsprüche in das Gedächtniß versteht, welche beweisen, unser Urtheil von unserer Kindschaft sei der Wahrheit entsprechend, welches Urtheil selbst wieder darauf sich zu stützen hat, daß wir die reine Lehre angenommen haben.

Die veränderte Stellung, die selbst von einem Hollaz dem Testimonium Spir. S., verglichen mit der Reformation, gegeben wurde, sieht man besonders aus seiner Erörterung der Frage: wie sich Bekehrung und Wiedergeburt zu demselben verhalten. Die reformatorische Lehre war, der Gläubige, Wiedergeborene hat dieses Zeugniß in sich 1 Joh. 5, 10. Daß auch er es habe, und zwar vollkommener als der noch nicht Gläubige es haben kann, bleibt anerkannt; aber es wird dem Testimonium auch die entscheidende Bedeutung dafür zugesprochen, daß er glaube. Denn den auf dem Wege der Wiedergeburt Befindlichen müsse das Zeugniß des heiligen Geistes (das im geschriebenen oder gehörten Wort ertönt) anregen, erschließen, erleuchten und den Glauben in ihm anzünden.[1] Indem aber so demselben eine erweiterte Bedeutung, auch für die erst glauben Sollenden gegeben wird, wird es in seinem Inhalt nicht bloß geschwächt, sondern alterirt: es ist aus dem zeugenden heiligen Geist ein nur Objectives, die reine Lehre, der Schriftinhalt, ja die heilige Schrift geworden. Eine Gewißheit von der Wahrheit und Göttlichkeit heiliger Schrift wird hienach für möglich, ja für nothwendig erachtet, auch bevor die fides specialis oder die fiducia da ist, die das Heil auf die eigene Person bezieht. Sie sei möglich durch die Erleuchtung, die von der heiligen Schrift ausgehe (Illuminatio); und davon ist nur eine Consequenz, daß es auch eine Theologia irregenitorum geben müsse. Sie gilt als nothwendig, weil der persönliche Heilsglaube schon eine richtige Auffassung des zu ergreifenden Objectes scheint haben zu müssen, um es als das, was es ist, ergreifen zu können, also um selber zu entstehen und den Akt des Glaubens als Pflicht zu erkennen, wozu auch die oben erwähnten Kriterien mitwirken. Hiebei wird jedoch nicht auf den Unterschied geachtet, daß die christliche Wahrheit allerdings eine den bessern Sinn des erst glauben Sollenden ansprechende, ihm zusagende, seine volle Zustimmung gewinnende Seite

[1] A. a. O. S. 140. 141.

an sich hat, die erlösende Kraft des Christenthums aber, dieser Mittelpunkt des Inhaltes des Evangeliums, damit weder erfahren noch gewährleistet, sondern nur das Recht, ja die Pflicht begründet ist, durch den Akt des Glaubens die Erfahrung zu machen und dadurch auch über die Hauptsache göttliche Gewißheit zu erhalten.[1]

Bei dieser Zurückstellung der Heilsgewißheit hinter die Gewißheit von der reinen in der heiligen Schrift enthaltenen Lehre und hinter die Gewißheit von der Göttlichkeit der heiligen Schrift war von selbst die Rechtfertigung durch den Glauben und die Kunde von ihr der fundamentirenden Bedeutung für die Gewißheit von dem göttlichen Charakter des Christenthums beraubt. Denn die Heilsgewißheit ist eben die Gewißheit von der Rechtfertigung. Ein anderer Weg vom Christenthum gewiß zu werden, war eingeschlagen: die Selbstbeglaubigung der heiligen Schrift durch den ihr beiwohnenden heiligen Geist, in Betreff der Wahrheit ihres Inhalts und der Göttlichkeit ihrer Form. Indem aber so das materiale Princip der Reformation seiner principiellen Bedeutung beraubt war, konnte es nur noch innerhalb des Systems selbst, und nur als ein Glaubensartikel neben andern, gegen Art. Sm. 305 seine Stelle suchen. Dagegen für die Principienlehre galt nun als unbestrittener Grundsatz: die heilige Schrift ist das einzige Princip der Theologie. Sie war denn auch dem entsprechend auszustatten, damit sie im Stande sei, nun allein das ganze Gewicht des Lehrkörpers zu tragen. Sie konnte nun nicht mehr nur die verläßliche Urkunde der christlichen Offenbarung, Erkenntnißquelle des Aechtchristlichen und dadurch Norm und Richterin für alles angeblich Christliche bleiben: sie mußte auch zur Quelle aller Gewißheit von dem Christenthum als der Wahrheit, und

[1] Ich will hier nicht verschweigen, daß selbst schon Chemnitz Loci theol. de justif. S. 250 sich in einer den Späteren unwillkürlich günstigen Weise gelegentlich ausspricht, ein weiterer Beweis, daß die von der Reformationszeit noch nicht vollzogene wissenschaftliche Ausbildung der Lehre noch ein schwieriges und von vielen Klippen umgebenes Werk war. Er sagt: der evangelische Glaube fordre notitia assensus und fiducia specialis; diese drei bezeichnen Stufen, von denen jede folgende die frühere voraussetze. Die zweite Stufe, durch welche die dritte möglich werde, enthält ihm schon die feste Ueberzeugung, daß alles, was in Gottes Wort offenbart ist, zweifellose Wahrheit sei. Quando hoc generale fundamentum vacillet, tunc non potest concipi vel in lucta retineri firma fiducia promissionis Evangelicae. Wenn diese Stelle unter Wort Gottes die heil. Schrift versteht, so fordert Chemnitz Glauben an die ganze heil. Schrift als die zweifellose Wahrheit, bevor Glaube an Christus da ist.

— neben dem formalen Gebrauch der Vernunft zum einzigen und genügenden dogmatischen und ethischen Beweismittel werden. Was dem materialen Princip genommen wurde, das durch das Bewußtsein der Gotteskindschaft für die Göttlichkeit des Christenthums und so für die Gewißheit von der christlichen Wahrheit einsteht, das wurde der heiligen Schrift zugelegt, ja diese so ausgestattet, daß, verglichen mit Luthers Standpunkt, Begründung, Sinn und Bedeutung der Eingebung heiliger Schrift sich wesentlich änderte und sie als völlig selbstgenugsam, sich selbst tragend und beweisend dastand.

Schon J. Gerhard[1] macht den Anfang damit, als einziges Erkenntnißprincip die heilige Schrift aufzustellen, als wäre damit und ohne die fides die ganze Principienlehre umfaßt. Calov und die Anderen ahmen das nach. Wir stellen die altorthodoxe Inspirationslehre nach Calov[2] dar.

Die heiligen Männer, zur schriftlichen Aufzeichnung erwählt, sind Dei amanuenses, Christi manus et Spir. S. tabelliones et notarii. Es ist nach Calov, als hätte Christus eigenhändig auch alles Geschichtliche geschrieben. „Die heiligen Männer waren lebendige und schreibende Federkiele;“ werkzeugliche Urheber sage schon fast zu viel. Die Inspiration beziehe sich auf die Wörter wie auf die Sachen, eine Ansicht, bei der die gleichzeitige, früher besprochene Buxtorffische Theorie nothwendig wurde.[3] So war die heilige Schrift selbst die Offenbarung geworden, nicht bloß Urkunde der vor ihr gegebenen Offenbarung. So weit war die christliche Grundidee, die Einigung des Menschlichen und Göttlichen, vergessen, daß selbst die ersten Träger des Christenthums, die Apostel, behandelt wurden, als stellte sich in ihnen nichts von dieser Einigung dar; in der Furcht vielmehr, daß sonst menschliche Trübung drohte, wird alles Menschliche mit Ausnahme der äußerlichsten

[1] Vgl. Gerhard, loci theolog., t. I, §. 1 und im ganzen ersten locus, und t. II, besonders cap. 2 und 3. Daß Gerhard hier einen Wendepunkt bildet, sieht man auch daraus, daß, nachdem er im I. Band schon bis zum locus vom Werk Christi vorgerückt war, er im II. Band von Neuem mit dem locus von der heiligen Schrift beginnt und ihn nun in aller Ausführlichkeit bis zur Behauptung der buchstäblichen Inspiration ausführt.

[2] Calovii Syst. loc. theol. tom. I, cap. 4, 448—758, tom. II, cap. I. quaest. IX. S. 101 ff.

[3] Hollaz a. a. O. S. 161.

Functionen ausgeschlossen und unterdrückt, als hätte das Christenthum noch gar kein Werk in den Aposteln gehabt, oder als könnte die Fortpflanzung und Ueberlieferung des Christenthums als ein neues von der Grundthatsache gänzlich isolirtes und abruptes Wunder gedacht werden, mithin ebenso gut und erfolgreich ganz außerhalb des Kreises der historischen Wirksamkeit Christi stattfinden. Solche Auffassung schlösse in sich, daß das Christenthum nicht in sich selbst so viel Macht besessen und geübt habe, um als eine wirklich in die Geschichte eingetretene Größe sich selbst zu erhalten, sondern daß gleichsam ein schlechthin neuer Anfang, eine zweite ideelle Schöpfung des Christenthums nöthig sei, damit die erste reale — als hätte sie nichts gewirkt — für die Welt gesichert werde. Und doch, was soll ihm für eine Wirkung in der Welt übrig bleiben können, wenn nicht einmal in den Aposteln eine Einigung des Göttlichen und Menschlichen erreicht ist? Wirkt der heilige Geist in diesen dahin, sie selbstlos zu machen, und bleibt er ihrer Person fremd, ja kann das Christenthum nicht Eigenthum des Menschen werden ohne eine Verdunkelung zu erleiden, so wird dasselbe auch für die ganze Nachwelt in ihrem Verhältniß zur Schrift gelten müssen, und jene ganze Inspirationstheorie erscheint so schließlich als ein nichts wirkender, müßiger Aufwand. Sagt man aber, ein Zusammenhang des eigenen frommen und geschichtlichen Bewußtseins der Apostel finde sowohl mit der Grundthatsache als mit dem, was ihnen eingegeben ward, Statt, so daß sie, beides vergleichend, die Identität beider entweder ganz oder doch theilweise erkannten und zu verbürgen vermochten, so folgt, daß sie im ersten Fall auch ohne jenes abrupte Wunder die Ueberlieferung sicher stellen konnten, im zweiten Fall aber, daß in Beziehung auf das, was als lauteres Evangelium doch zugleich ihr geistiges Eigenthum geworden war (und das wird doch die lautere Heilslehre enthalten haben), das historische Christenthum zureichend in ihnen gewirkt hatte, mithin wenigstens das Principielle auch ohne jenes neue Stiftungswunder seiner lauteren Ueberlieferung durch sie sicher war. So gewiß aber das Christenthum ein geschlossenes Ganzes ist, so gewiß vermag es, wo es auch nur principiell vorhanden ist, aus sich seinen concreten Inhalt aufzubauen.

Aus dieser Lehre von der Eingebung heiliger Schrift werden nun als ihre vornehmsten Eigenschaften abgeleitet ihre Auctorität (die objectiv in der Inspiration wurzelt, subjectiv sich durch die erwähnten Kriterien,

besonders aber durch das Testimonium Spir. S., d. h. die Efficacia begründet), Perspicuität, Sufficienz und Wirkungskraft (Efficacia). Wir verweilen bei der letzteren, weil sich hier die Zeit besonders charakterisirt. Wir nehmen wieder Calov als Sprecher der wesentlich mit ihm zusammenstimmenden orthodoxen lutherischen Dogmatik.

Der geschilderten Richtung der Orthodoxie hatte sich besonders eifrig Rathmann widersetzt, geboren zu Lübeck, Diaconus in Danzig 1612 bis 1628. Wenn alle lebendige Gemeinschaft Gottes mit dem Gläubigen auf die Gnadenmittel, besonders die heilige Schrift beschränkt, des Geistes Wirksamkeit an diese ausschließlich gefesselt und sie mit all den göttlichen Kräften ausgestattet würde, die Christus und dem heiligen Geist zukommen, so schien ihm das zur Verunehrung Christi und des heiligen Geistes zu gereichen und die lebendige Gottesgemeinschaft in einen Verkehr mit der unpersönlichen heiligen Schrift zu verwandeln. Er war ein Anhänger Joh. Arndts und sein Lob der Bücher vom wahren Christenthum erschien seinem Collegen Corvin als schwärmerisch, der Werkheiligkeit Vorschub leistend; zugleich wurde ihm Verachtung des äußeren oder gepredigten Wortes in Vergleich mit dem inneren Wort oder der Kraft des heiligen Geistes vorgeworfen. Rathmann behauptete:[1] Christus mit seiner Gnade bleibe immer das rechte Licht, der heilige Geist sei das rechte Fundament der Kirche; er müsse selbst in den Einzelnen das Licht anzünden und zu dem inneren Schatz auf dem Acker des äußeren Wortes führen. Dieses für sich sei ein todter Buchstabe, dem die Kraft der Bekehrung nicht einwohne; diese Kraft sei im heiligen Geist, neben dem äußeren Wort. Zwar lege die Schrift durch ihren einfachen Sinn für die Wahrheit Zeugniß ab, sei aber für sich doch nur wie ein Gemälde, oder zeige wie eine Hermessäule

[1] Rathmann, Jesu Christi Gnadenreich, Danzig 1621. Bedenken über D. Dieterici Schwarmfragen. Lüneb. 1624 (mit Andr. Osianders Consilium Noricum). Der Väter beständige Lehr (s. Calov I, 699). Ihm stimmte der Litthauer Casp. Movius Discursus Theolog. bei. Vgl. Gust. Franck, Geschichte der protestantischen Theologie von Luther bis Joh. Gerhard I, 365. Tholuck Lebenszeugen S. 169 f. Censuren und Bedenken von theolog. Facultäten u. s. w. über die von Mag. Herm. Rathmann ausgegangenen Bücher, Jena 1626. Engelhardt, der Rathmann'sche Streit in Niedners Zeitschrift für historische Theologie 1854. Auch der Theologenconvent, den Matth. Hoë von Hoënegg zur Beurtheilung und Entscheidung aller theologischen Zeitfragen von 1621—28 jährlich in möglichst officieller Haltung abhielt, behandelte die Rathmann'sche Sache.

den Weg, ohne zum Ziel zu führen. Das äußere Wort ist ihm ein nicht selbstthätiges Instrument des heiligen Geistes zum Heil (instrumentum passivum, lumen objecti, instrumentale, historicum), nicht wirkende Ursache der Erleuchtung. Es verbinde sich nur die Kraft des Gnadenlichtes freiwillig mit dem äußeren Wort bei denen, die dafür die Prädisposition kraft einer gnädigen Vorherbestimmung von Ewigkeit her haben oder gehe auch voran der Wirkung der heiligen Schrift. „Die Axt hauet nicht, wenn nicht der Holzhauer seine Kraft hineinlegt." Andererseits wirke die Influenz des heiligen Geistes auch außer der Schrift, und so gewiß er auch mit ihr sich verbinde, damit es zum Genusse des Heiles komme, so sei doch festzuhalten, daß wir nicht durch Worte, sondern nur durch wesentliche Dinge selig werden, durch himmlische, nicht durch irdische. Es müsse Jeder zu Christo, dem Gnadenbrunnen, selber kommen.

Die Gegner schrieben dem äußeren Worte als Vehikel des Heils eine einwohnende Wirksamkeit zu wie Gott selbst. So wie dem natürlichen Samen die Kraft der Vermehrung und dem Auge die Sehkraft beiwohnt, so habe vermöge wunderbarer göttlicher Einrichtung das Wort Gottes die Kraft zur Bekehrung in sich selbst. Und im Gegensatz gegen die Mystik glaubte man immer mehr die Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die durch das äußere Wort der Schrift oder Predigt beschränken zu müssen. Vier Fakultäten, Wittenberg, Königsberg, Helmstädt (ohne Calixts Zustimmung), Jena, vom Danziger Rath consultirt, gaben ihr Gutachten wider Rathmann ab, ihn als Calvinisten und Verächter des äußeren Wortes bezeichnend. Am schärfsten unter denselben war gegen ihn das Jenaer Gutachten. Die Unterscheidung des äußeren und inneren Wortes schmecke nach Schwenkfeld und der mystischen Schwärmerei; selbst Joh. Gerhard hatte sich, durch den Oberhofprediger in Dresden, Matthias Hoë von Hoënegg, gedrängt, zu einer harten Beurtheilung Rathmanns mitbestimmen lassen.[1] Von nicht Wenigen war es in dem Streit wider Rathmann auch auf die Verdammung Arndts abgesehen, der aber J. Gerhard widerstand. Gegen Rathmann entschied auch der theologische Convent zu Leipzig,[2] nachdem Rostock, das damals (1626) seine theologische Blüthezeit hatte, die veröffentlichten Gutachten

[1] Vgl. Gerh. Loci th. II, 284.

[2] Der reinen Theologen richtige Lehr von der h. Schrift, Leipzig 1629 (von Matth. Hoë von Hoënegg).

jener vier Fakultäten bestritten und Rathmanns Rechtgläubigkeit vertheidigt hatte.[1]

Vernehmen wir nun noch, wie Calov 1655 nach dem Streit die lutherische Lehre formirt hat.[2]

Die heilige Schrift ist von Gott eingegebenes Wort Gottes, das Wort Gottes ist nach seiner Natur Spiritus et vita, Kraft Gottes selig zu machen. Denn die Kraft Gottes wohnt zwar wesentlich in Gott, aber sie wohnt durch Mittheilung auch Christi Menschheit, den Sacramenten und dem Worte Gottes bei, und da die heilige Schrift Wort Gottes ist, verläßt auch die göttliche Kraft sie, die das Wort Gottes hat, niemals. Die Sacramente zwar haben die göttliche Kraft nur bei sich während des Gebrauches, denn sie ist ihnen nur für die Handlung gegeben. Aber in der heiligen Schrift ist uns perennirend die Gotteskraft gegenwärtig: denn das Wort Gottes ist lebendig und unvergänglich, der heilige Geist von seinem Worte untrennbar, sonst wäre es nicht mehr Wort des Geistes, sondern menschliches. Obwohl es etwas Instrumentales, also für den Gebrauch ist, darf es doch nicht leblos oder unwirksam an sich genannt werden; nach der Seite, wornach es innerlich Kraft des heiligen Geistes hat und ist, ist es auch nicht Instrument, so wenig als die Gegenwart des dreieinigen Gottes in der heiligen Taufe Instrument ist. Es findet zwar nicht Fesselung (alligatio) des heiligen Geistes an das Wort statt, aber durch eine mystische Unio des heiligen Geistes mit dem Wort (der Schrift) ist diesem die Kraft des heiligen Geistes mitgetheilt. Formell angesehen (d. h. nach seinem eigentlichen Wesen) gehört es nicht in die Reihe der Creaturen, denn es ist göttlicher Gedanke, Sinn Gottes. Wer wird aber Gottes Gedanken, Sinn und Rathschluß zu dem Creatürlichen rechnen? Daher sagen Einige: das Wort Gottes ist etwas von Gott (verbum Dei esse aliquid Dei), ein göttlicher Ausfluß (ἀπόῤῥοια). Keinenfalls ist die dem Wort mitgetheilte Kraft Gottes eine Creatur.[3] Es

[1] Die Rostocker, besonders Paul Tarnov, gest. 1633, erklärten übrigens den Sachsen, daß sie sie als ihre Richter nicht anerkennen. Tarnov vertrat mit seinem Neffen Joh. Tarnov, gest. 1629, einem tüchtigen Exegeten, noch die reine reformatorische Lehre. Dem letzteren sandte Hoe eine Censur seines Theologenconvents zu, zu deren Unterschrift selbst Joh. Gerhard, im Widerspruch mit frühern Erklärungen sich bewegen ließ. Tholuck Lebenszeugen S. 167 ff.

[2] Calov a. a. O. I, 692—718.

[3] Calov a. a. O. S. 717.

bedarf daher auch die heilige Schrift nicht erst der Erleuchtung durch den heiligen Geist. Die heilige Schrift ist nicht ein instrumentum inanimatum, *ἄεργον*, die Entfernung der Hindernisse des Glaubens geschieht nicht unmittelbar durch den heiligen Geist, sondern lediglich durch das Wort, durch welches alles bewirkt wird, was zur Bekehrung erforderlich ist. Es gibt keine unmittelbare, unvermittelte Wirkung des heiligen Geistes, auch nicht zum Anfang der Bekehrung; Alles bewirkt das Wort Gottes allein durch die Kraft, die es hat, ja ist. [1]

So weit hat sich dem Calov das reformatorische Verlangen nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft aus dem Auge gerückt. Aber Calov und die Wittenberger seiner Zeit, verschieden von der Generation vor ihnen, gehen auch am weitesten darin, die heilsmäßige, religiöse Bedeutung des Testimonium spir. S. in einen bloß intellektuellen Proceß der Erkenntniß der Wahrheit umzusetzen. Mag immerhin Rathmann in seinem Widerspruch gegen den Literalismus der Scripturarier da und dort zu weit gegangen sein und das innere Verhältniß zwischen Buchstaben und Geist, Form und Inhalt zu accidentell aufgefaßt haben: im Ganzen steht er ohne Zweifel in der Hauptsache dem reformatorischen Standpunkt und der Augustana Art. V. näher als seine Gegner. Er erlag ihnen, wie Calov zeigt.

Jetzt war die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften (Communic. idiom.) von der Christologie auch auf die heilige Schrift übertragen. Je mehr diese so aus dem Kreise der Mittel, die zum dreieinigen Gotte führen, gerückt und die Wirksamkeit Gottes selbst ihr beigelegt wird, desto mehr vertritt sie die Stelle Gottes, und schließt die unmittelbare Gottesgemeinschaft und jede Wirksamkeit des heiligen Geistes, die nicht zugleich unmittelbar ihre Wirksamkeit ist, aus. Aber diese Vergöttlichung der heiligen Schrift hat, ähnlich wie im Katholicismus die der Kirche, zur Kehrseite eine leblose deistische Vorstellung. Gott hat gleichsam seine Heilswirksamkeit an die Schrift abgetreten. Kein Wunder, daß bei solcher Identifikation der Sache oder des Inhalts und des Ausdrucks, [2] wobei das Moment des Symbolischen, das an der Sprache haftet, immer mehr, wie allmählig in der

[1] a. a. O. S. 705.

[2] Nur die Helmstädter, zumal Calixt, wollen keine buchstäbliche Eingebung (s. u.). Auch Joh. Musäus hält sie nicht überall für nöthig, wird aber dafür von Calov zurecht gesetzt.

Abendmahlslehre der lutherischen Kirche, verloren geht, magische Vorstellungen von der Wirksamkeit der heiligen Schrift sich einstellten, wie auch von hier aus die ernste Untersuchung des Gothaischen Generalsuperintendenten, des sonst trefflichen Nitsche, weder wunderlich noch neu erscheinen darf: ob man die heilige Schrift dürfe eine Creatur nennen? Sein verneinendes Resultat hat dann die Swedenborgische Lehre um 1750 weiter ausgeführt und zu groben Irrthümern entwickelt.

Was die Canonicität betrifft, so hielten Luthers freiere Ansichten noch eine Zeit lang die Freiheit wissenschaftlicher Untersuchungen offen. Man unterschied anfangs noch zwischen protocanonischen und deuterocanonischen Schriften.[1] Man gab noch in deutschen Ausgaben des neuen Testaments den Antilegomena eine untergeordnetere Stellung, aber bald meinte man, Luthers kritische Grundsätze seien etwas, was man dem großen Mann verzeihen müsse. Fehle es da und dort für die apostolische Urheberschaft an historischen Zeugnissen, so habe doch die Kirche diese Schriften als canonisch angenommen. Bei jener Identifikation des Inhalts und der Form der heiligen Schrift war ja das Testimonium Spiritus S. einfach so zu behandeln, als ob es auch für die göttliche Authentie der Form zeugte. Nach Quenstedt entscheidet über die Canonicität einer Schrift nicht ihre Abfassung durch den Autor, dessen Namen sie trägt, noch wird gesagt: es komme darauf an, „ob sie Christum treibt" (also auf das Materialprincip), sondern canonisch ist eine Schrift für die Kirche, wenn sie innerlich von ihr den Eindruck der Theopneustie erhalten hat. Das Entscheidende wird so das Urtheil der Kirche.[2] Dabei wird verfahren, als ob der Eindruck, den das Urtheil,

[1] Vgl. Bleek, Einleitung ins A. T., 1860, S. 8 ff., Einleitung ins N. T. 1862, S. 12 f. 665 ff. Einleitung in Hebräerbrief S. 449—460. Noch Mart. Chemnitz in seinem Exam. Conc. Trid. nennt 7 Schriften des N. T. Apocryphos zur Bezeichnung der Ungewißheit über den Verfasser.

[2] Ob Matthäus Verfasser des Evangeliums ist oder nicht, das gehe die fides salvifica nicht an: canonisch könne es deßhalb doch sein und sei es. Es gehöre zur fides salvifica, daß es als canonisch angesehen werde; nicht um der historischen Zeugnisse über seinen Ursprung willen, sondern weil das testim. sp. s. internum dafür spreche. Quenst. I, 94. Er behauptet gegen den Calixtiner Dreier, es bedürfe nicht des historischen Zeugnisses der Kirche für den apostolischen Ursprung einer Schrift, um sie als canonisch zu begründen. Das nähere sich dem Romanismus. Die Schrift sei sich selbst genug und zeuge selber von ihrem göttlichen Ursprung. Er sieht aber nicht, daß dieses nur auf einem Umweg doch, und zwar in bedenklicherer Form als die von

sei es des einzelnen Gläubigen oder der Kirche ausspricht, für die Authentie und für das Faktum Quenstedtischer Inspiration zeugte, und nicht vielmehr für die Göttlichkeit des Inhalts, der auch in andern christlichen Schriften enthalten sein kann. Die Fragen über Aechtheit und Integrität hält Calov für irrelevant, nachdem die Kirche entschieden habe. Auch anerkannte Fehler der Bibelübersetzung Luthers zu verbessern, findet man bedenklich; ja selbst Druckfehler seiner Ausgaben wollte man unangetastet wissen;[1] ein deutliches Zeichen, auf welchen Glauben man sich einrichtete. So geht die Selbstständigkeit des Canon, die sich gerade in der von der kirchlichen Autorität unabhängigen Bewegung jener Fragen zu dokumentiren hat, immer mehr auf die Kirche über, welche durch ihr Urtheil einer Schrift canonische Bedeutung soll geben und ergänzend in die Lücke eintreten können, welche die historische Untersuchung und die Betrachtung des Werthes einer Schrift an ihr selbst übrig läßt.[2] Aehnlich ersetzte die allgemeine Annahme eines bestimmten Textes, der Recepta, durch die Theologen die weitere kritische Untersuchung und ließ die Varianten vergessen. Die Inspiration auch der Wörter schien ferner auch den reinsten Styl in der heiligen Schrift zu fordern, daher als Musäus eine gesicherte Inspiration der Sachen auch ohne die der Worte als möglich bezeichnet hatte, die Mehrzahl der Theologen ihn hart anließ, die vielmehr lieber den Beweis auch der Klassicität des griechischen Idioms Neuen Testaments antrat.[3] Der Streit über den Purismus Neuen Testaments wird ein Seitenstück des Buxtorf'schen in der lutherischen Theologie. Veranlaßt wurde derselbe durch Pfochen;[4] nach Deutschland wurde er versetzt durch den Hamburger Rektor Jungius, der die echte Gräcität des neuen Testaments läugnete, die auch Erasmus, Beza, Stephanus, Grotius wie Salmasius nicht gefunden hatten. Die Gegner des Jungius und des

den Evangelischen nie verworfene historische Tradition es vermag, uns auf die dogmatische Autorität der Kirche zurückführen würde, wie der Text es andeutet. Jenes Testimonium soll ja ein publicum sein (s. o. S. 541).

[1] Vgl. Tholuck, das kirchl. Leben I, 65.

[2] Und doch wurde daneben noch immer gesagt, daß nicht um der Kirche willen zu glauben sei.

[3] So besonders das Wittenberger Facultätsgutachten von 1638. Labem barbarismorum et soloecismorum anzunehmen, wäre blasphemia gegen den Urheber der h. Schrift, den h. Geist. So Quenstedt, Hollaz, wie Calov.

[4] Diatribe de linguae graeci N. T. puritate Amst. 1629.

Musäus, besonders die Wittenberger Fakultät gestanden höchstens Hebraismen im neuen Testament zu. Doch ergab sich aus diesem Streit, namentlich durch Scaliger und Heinsius ein Gewinn. Sie wiesen auf eine Auskunft, die einerseits den nicht rein griechischen Sprachcharakter Neuen Testaments zugab, ohne doch darum sofort auf Willkür, Unbildung und Ungeschick kommen zu müssen. Das neue Testament rede hellenistisch; die hellenistische Sprache aber sei weder nur hellenisch noch hebraistisch, sondern eine ihre eigenen Gesetze bei sich tragende Mischung. Diese Auskunft fand Anklang z. B. selbst bei Quenstedt, ohne daß jedoch alsbald zu einer Grammatik und Lexicologie des neutestamentlichen Sprachidioms fortgeschritten worden wäre, eine Aufgabe, welche zu lösen Winer in unserem Jahrhundert vorbehalten blieb. [1]

Die historischen Dissonanzen in der heiligen Schrift suchte die künstliche Harmonistik eines Joh. Ab. Osiander und Calov besonders durch das Mittel aufzulösen, daß sie sofort aus zwei Berichten über ein Faktum zwei verschiedene Geschichten machte, was freilich auch nicht überall ausreichte. So ist es immer die Form und die formale Autorität heiliger Schrift, auf deren Sicherung die Richtung hingeht. In ihr wird die gleichsam handgreifliche Bürgschaft für die Wahrheit und die eigentliche Stärke der Kirche gefunden, wie überall, wo man sich einem todten Conservatismus zuneigt. Aber kamen nun diese hohen Aussagen über die heilige Schrift wirklich deren Ansehn und Auslegung zu Gute?

Es wurde zwar fleißig in zahlreichen literarischen Werken, aber wenig auf den Universitäten die exegetische Theologie getrieben. Die Hermeneutik hatte schon Flacius in seiner Clavis verdienstlich behandelt. Joh. Gerhard, Glassius (Philologia sacra, Jena 1623), Wolfg. Franz, Dannhauer, Pfeifer, Michael Walther [2] arbeiteten auf diesem Gebiete fort. Unter Zuziehung auch der Dialekte, wurden einzelne besonders dogmatisch wichtige Worte vielfach sorgfältig untersucht, und neben den schon erwähnten Werken Gerhards und Osianders ist Calovs Biblia illustrata ein Produkt großen Fleißes. Aber verglichen mit den entdeckenden Lichtblicken der Reformatoren kommt es jetzt besten Falles nur darauf an, anscheinende Widersprüche durch Erklärung nach dem Gesetz der Analogia fidei (wie schon Flacius forderte) zu heben,

[1] Vgl. Guhrauer Joach. Jungius und sein Zeitalter 1850. Tholuck, das kirchl. Leben I, S. 77 ff.

[2] Officina biblica 1636. J. Olearii Theologia exegetica 1674.

überhaupt den gewonnenen Schriftgehalt zu sichern. Als wäre die Congruenz der heiligen Schrift mit dem kirchlichen System eine schon vollkommene, als hätte jene diesem nichts mehr mitzutheilen, wird sie vornämlich zur Begründung der einzelnen dogmatischen Loci und Sätze verwendet. Sie darf sich und den Organismus ihres Inhaltes nicht zusammenhängend und frei entfalten, sondern immer fällt ihr die dogmatische Begehrlichkeit und Aengstlichkeit ins Wort. Im Grunde also stellt sich der Dogmatiker nur zu selbstständig der heiligen Schrift gegenüber, aber nicht kraft des materialen Princips, sondern an dessen Stelle ist bereits der kirchliche Lehrkörper getreten, und das Interesse für den Inhalt der heiligen Schrift zieht sich immer mehr auf die dicta probantia zurück, als wäre die Schrift nur da, um diese zu liefern. Für diese dicta probantia suchte Calov noch besonders durch seine Inspirationslehre zu sorgen, indem er meinte, für jede Lehre der Dogmatik sei wenigstens Eine Beweisstelle heiliger Schrift besonders inspirirt. Aber diese Inspirationslehre selbst, indem sie die menschliche Seite der Schrift in Schein verwandelte, hatte auf den Inhalt einen wesentlichen Einfluß. Ist Alles in der Schrift nur unmittelbar göttlich, so ist es nicht mehr möglich, den Reichthum der göttlichen Offenbarung, die sich in Angemessenheit mit der wachsenden Empfänglichkeit für die Menschheit enthüllt, zu erkennen. Sind z. B. die Psalmisten, Propheten, Apostel nur Sprachrohre Gottes, so kann nicht mehr das Ringen, die Arbeit, kurz die persönliche Stellung ihres Gemüthes, durch welche doch die göttliche Offenbarung sich selbst bedingt und ihren Fortschritt vermittelt, zur Anschauung kommen, sondern da redet gleicherweise immer Gott, der keine Geschichte hat, und da, was er sagt, nur vollständig göttlich sein kann, so sinkt namentlich der Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Offenbarung in der Lehre zusammen, wie denn Calov es dem Calixt zur Sünde anrechnet, daß dieser im alten Testament nicht sedes der Trinitätslehre anerkennen will. Ueberhaupt aber erscheint das exegetische Gebiet gar nicht als selbstständiges neben dem dogmatischen. Das grammatische Moment konnte nicht zu vollem Rechte kommen, wo die hellenische Reinheit des Styles angenommen wurde. Im besten Falle ging man auf Hebraismen zurück, die hellenistische Sprache aber, in der die seit Alexander im Gange befindliche Mischung des Orientalischen, besonders Semitischen und des Griechischen vor sich geht, wurde ja noch nicht als ein besonderes Sprachgebiet mit eigenen Gesetzen untersucht. Das

historische Moment der Exegese mußte beschädigt bleiben, so lange die heiligen Schriftsteller nur als passive Organe einer göttlichen Wirksamkeit gedacht sind, durch die sie ihrer Gegenwart und der lebendigen Wirklichkeit entrückt werden. Endlich das theologische Moment, statt durch das lebendige im Exegeten wohnende Glaubensprincip vertreten zu sein, wird durch die Analogia Scripturae Sacrae ersetzt, welche aus der Schrift geholt, Leitstern ihrer Auslegung sein soll. Aber wer hat die Glaubensanalogie zu bilden und nach welchen Grundsätzen? Der Schriftanalogie [1] unterschiebt sich unversehens die kirchliche Glaubensregel, zumal eine schon von der Tradition abweichende Deutung der heiligen Schrift gerügt wird; und die Glaubensregel, nach der sich die Exegese richten sollte, wird immer mehr alles umfassend. Hieraus ist ersichtlich, was aus dem noch immer vielgenannten Grundsatz von der Perspicuitas und der semet ipsam interpretandi facultas der heiligen Schrift werden mußte. Faktisch sind die symbolischen Bücher, statt gemessen zu werden nach der dem Heilsglauben deutlichen Schrift, zur obersten Regel der Theologie geworden. Das ist aber eine thatsächliche Verläugnung der zureichenden Deutlichkeit heiliger Schrift. So lange man noch unbefangen mit den symbolischen Büchern Eins ist, wie J. Gerhard, so gesteht man bereitwillig zu, daß sie nicht autoritatem judicis haben können. Aber spätere wie Calov und besonders die Pietistenfeinde Schelwig, E. Neumeister und Wernsdorf reden von einer normativen Kraft und von Inspiration der symbolischen Bücher. [2] Sie seien mehr göttliche als menschliche Schriften und daher Lehrnorm, allerdings durch ihre Einheit mit der Schrift; aber diese Einheit stand zum Voraus fest und war für die Auslegung der Leitstern, statt diese Einheit theologisch immer neu und frei durch die gläubige Schriftinterpretation gewinnen zu lassen. Nicht bloß Neuerungen, auch inusitatas loquendi formulas fand man gefährlich.

Diese Behandlung der heiligen Schrift konnte auch ihre Wirkung auf die Schätzung der einzelnen Lehren nicht verfehlen, sofern sie alle von ihr umschlossen und durch das von ihr ausgehende Testimonium Spiritus S. internum gedeckt sind. Wenn das materiale Princip nicht als Princip

[1] Gerhard hebt noch sehr bestimmt hervor, daß die rechte Glaubensregel die Analogia scripturae s. sein und aus ihr geschöpft werden müsse.

[2] Sie hätten inspiratio mediata, seien nicht sine singulari numinis directione geschrieben.

behandelt wurde und das Centrum nicht als Centrum oder Puls des Ganzen wirkte, so vermochte man auch das Centrale und das nicht Centrale oder Peripherische nicht mehr klar zu unterscheiden, und die Folge war, daß der vermeintlich conservative und der polemische Sinn, der Kameele verschluckt hatte, Mücken seigte. Ganz freilich konnte aus der lutherischen Kirche das Bewußtsein niemals schwinden, daß doch ein Unterschied sei zwischen der theologischen Schulform des Dogma in seiner feineren Ausprägung oder Verästelung und zwischen dem heilskräftigen Wesen der christlichen Wahrheit. [1] Einen Unterschied zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln mußte man schon der Frommen des alten Testaments wegen annehmen, die man vom Heilsglauben nicht ausschließen wollte, sowie der ungelehrten Menge halber, der die Katechismuswahrheiten genügen mußten. Aber andererseits wirkte das polemische Interesse zu verführerisch, um nicht möglichst Vieles als fundamental zu bezeichnen. Hier nimmt besonders Nicolaus Hunnius eine einflußreiche Stellung ein. [2] Es wird unterschieden zwischen dem, was den Glauben ausmacht oder constituirt, und zwischen dem, was aus ihm folgt oder auch seiner Erhaltung dient (consequentia, conservativa). Davon unterscheiden Andere wie Hülsemann, Calov, Quenstedt noch die Voraussetzungen (antecedentia) des Glaubens. Als nichtfundamental ließ man gelten die Schöpfung in der Zeit, den Fall und die ewige Verwerfung eines Theils der Engel, die Fortpflanzung der Seelen, die Unverzeihlichkeit der Sünde wider den heiligen Geist, die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, meist auch die dogmatische Erklärung der Sakramente, die Lehre vom Antichrist u. s. w. [3] Aber im Ganzen zeigt sich die Neigung, den Kreis des Nichtfundamentalen immer mehr zu verengen, den des Fundamentalen immer mehr zu erweitern, gegen Calvinismus, Syncretismus sich immer mehr abzugrenzen, aber dafür sich immer mehr der römischen Behandlungsweise des Dogma anzunähern. Von dem multum des Princips

[1] Tholuck, das kirchl. Leben I, 79 ff., II, 81 ff. 93 ff.

[2] *Διάσκεψις* theologica, de fundamentali dissensu doctrinae evangel. Lutheran. et Calvinian. Viteb. 1626. Hülsemann, Calvinismus irreconciliab. Viteb. 1646. Calov. syst. I, 767 und sein Werk Syncretismus Calixtinus 1655. Examen doctrinae publ. eccles. ref. et syncret. cum orthod. in art. de persona Christi 1663. Quenstedt, I, 241 ff. Joh. Meisner, de articulis fidei in seinem Examen catechismi Palatini, Wittenberg 1669.

[3] Vgl. Gaß, a. a. O., I, 244.

glitt man immer mehr in die multa, die nicht mehr von einem Leitstern geordnet, sondern durch die Autorität der Kirchenlehre zusammengehalten waren.

Nach all diesem ist sec. 17, was die Principienlehre betrifft, nicht von einer wissenschaftlich befruchtenden Kraft oder Ausbildung des „rechtfertigenden Glaubens," sondern fast nur von einer Pathologie desselben zu reden, wie wir sie im Bisherigen zu beschreiben versucht haben. Nicht daß er aus dem evangelischen Bewußtsein, oder gar aus der Praxis geschwunden wäre; aber in der theologischen Principienlehre wurde er fast gar nicht berührt; an die Stelle trat in ihr die Lehre von der heiligen Schrift, innerhalb des Systems der Lehrartikel von dem Glauben und der Rechtfertigung, ein einzelner neben anderen, der durch die Lehre von der heiligen Taufe sogar seinen festen Ort verlor (s. u. 578 ff.)

Wenn in der ersten Epoche der lutherischen Scholastik bis Calixt noch mehr unbefangene Einheit mit der Kirchenlehre herrschte, obwohl schon in spürbarer Abspannung des reformatorischen Geistes, wenn dann Letzteres noch mehr der Fall ist in der zweiten Epoche von 1630 bis um 1670, die von dem syncretistischen Streite erfüllt ist, (s. u. 606 ff.), so zeigt die dritte Epoche, von 1680 bis E. Valentin Löscher, bei Männern wie J. B. Carpzov, Schelwig, Mayer, Edzard, E. Neumeister eine neue straffere Anspannung zu Gunsten der reinen lutherischen Lehre im Gegensatz gegen den Pietismus.[1] Aber auch hier bewährte sich das geschichtliche Gesetz, daß eine nur conserviren wollende, die neuen Lebenskeime niederhaltende Orthodoxie unversehens in Heterodoxie überschlägt. Gegen die Forderung Speners, daß ohne Heilserfahrung Niemand ein wahrer christlicher Theolog werden könne, meinten seine sog. orthodoxen Gegner nach ihrer sittlich laxen und veräußerlichenden Richtung, es gebe eine wahrhaft spirituale und göttliche Theologie der Unwiedergeborenen, pietas sei kein wesentliches Erforderniß eines Theologen, denn das apodiktische Kennzeichen eines wahren Lehrers sei nur die Reinheit der Lehre. Als ob es für das Verständniß christlicher Lehre gleichgültig wäre, ob persönliche Betheiligung an dem Gegenstand stattfindet oder nicht. Aber dahin war man gekommen, die heilwirkende Kraft nach hellenischer Weise in die Erkenntniß oder in die Correctheit der

[1] Vgl. Engelhardt, Ernst Val. Löscher. 1856.

Begriffe zu verlegen, die inneren Erfahrungen des Heiles nur aus der reinen Lehre abzuleiten, die Theologie aber als die Inhaberin der theologischen Begriffe anzusehen, die von Gott zur Heilswirkung geordnet seien. Auch dem gottlosen Orthodoxen, so oft er das Wort betrachtet, öffnet sich, so wird gelehrt, durch die dem Wort eingeborene Kraft der wahre Sinn des Wortes in dem Verstande, und durch die damit gewonnene wahre und geistliche Erkenntniß (illuminatio) wird das Wort zum Heilsmittel. Geistliche Empfindung und Erfahrung sind nicht Fundament oder Mittel zum Heil, ebensowenig Erkenntnißprincip für die göttlichen Dinge, sondern die Heilserfahrung ist nur Frucht der Erkenntniß, gewirkt durch das Licht des Wortes im Verstande bei Denen, die nicht in Bosheit der Gnade widerstehen. Das Amt eines Orthodoxen, auch wenn er gottlos ist, sei wirksam durch sich selbst. Hieran schloßen sich dann hierarchische Vorstellungen von dem Amte der Kirche und der sog. Amtsgnade an. (s. u. S. 588 f.) Jeglicher ordentliche Diener am Wort zündet wahrhaft aber nach Art des Dieners im Werke der Bekehrung den Glauben an und gebiert die Seelen wieder. So wird nun auch durch das Amt, durch die Kirche und ihre Gnadenmittel das Fortwirken des heiligen Geistes deistisch aufgehoben, die allein dem heiligen Geist zustehende Kräft als abgetreten an jene secundären Kausalitäten vorgestellt, die nun nicht mehr bloße media für sein Wirken sind, sondern zu einer selbstständigen Wirksamkeit durch sich gelangen, wo sie nur irgend Zugang finden. Indem wie den Sakramenten so der reinen Lehre und den Begriffen eine wiedergebärende Kraft für die nicht boshaft Widerstehenden beigelegt wurde, so war man wieder an der römischen Lehre von dem opus operatum angelangt, das bei Allen wirkt, die obicem non ponunt, man hatte einen intellektuellen Pelagianismus mit der Magie der Gnade zu vereinigen gewußt; nur waren Verstandeswerke gegen die guten kirchlichen Werke des Mittelalters eingetauscht, die reformatorische Synthese des Intellektuellen mit dem Ethischreligiösen aber war aufgelöst. Man war bei einem Seitenstück zu dem rationalisirenden Pajonismus auch lutherischerseits angelangt, nur unter dem Schleier der selbstgefälligen Täuschung, daß man der übernatürlichen Gnade eine überaus hohe Stellung gewährt habe, indem man sie magisch wirkend dachte. Dieser Intellektualismus der theologia irregenitorum hat die sog. Orthodoxie mehr als äußere Angriffe gebrochen und ihr das Vertrauen des christlichen Volkes entzogen. Sie ist von dem Volk

im 18. Jahrhundert verlassen worden, aber doch nicht früher, als da sie sich selbst, d. h. das reformatorische Princip verlassen hatte. Einerseits vermischt sie Natur und Gnade, weil auch ein Unwiedergeborener wie ein Wiedergeborener spirituale Erkenntniß soll haben können, und andererseits ist die magische Wirkung der römischen Sakramentenlehre zu Gunsten des Wortes und des geistlichen Amtes hier womöglich überboten, indem der impius orthodoxus doch, so oft er das Wort betrachtet, Erleuchtung von demselben erhält, und die heilige Schrift wie ein Naturding gedacht ist, das es nicht lassen kann, seine Kraft zur Produktion wahrer Theologie und Erleuchtung zu entladen.

Drittes Kapitel.

Die einzelnen Lehren in der Zeit der lutherischen Scholastik.

Was wir über Geist und Princip der orthodoxen lutherischen Theologie gefunden haben, erklärt vollständig, daß sie wenig darauf ausging, das reformatorische Princip nach neuen Seiten herrschend und fruchtbar zu machen. Namentlich in den Gebieten, welche die Reformation noch nicht bewegt hatte, blieb man von der Scholastik, besonders von Thomas abhängig. Daß dessen Gotteslehre wie die des Augustin noch mit vorchristlichen Elementen zusammenhängt und am wenigsten mit dem evangelischen Glaubensprincip stimmt, das wurde noch nicht erkannt. Eine Identification von Gottes Rathschluß und Wesen, die Annahme der objectiven Ununterschiedenheit von Gottes Wissen und Wollen und überhaupt von seinen Eigenschaften, kurz die Lehre von einer die Unterschiede ausschließenden Einfachheit Gottes, die übel zur Trinitätslehre stimmte, beherrscht noch einen Gerhard und Musäus wie Quenstedt, was Alles zu dem Bewußtsein lutherischer Kirche von Gottes geschichtlichem Leben in der Welt wenig paßt.[1] Doch haftet ein mystischer

[1] Aus der Einheit Gottes wird die Einfachheit und Unveränderlichkeit abgeleitet. Calov II, 278—320. Attributa ab essentia Dei realiter non distinguuntur. S. 221. Formell sind sie unterschieden, nicht bloß subjectiv für uns (ratione ratiocinante), sondern es ist für uns eine Nothwendigkeit da (ratione ratiocinata), z. B. Gerechtigkeit und Erbarmen zu unterscheiden. Aber realiter sive ab essentia sive inter se sind sie nicht unterschieden: sonst wäre in Gott nicht summa simplicitas. Hiemit meint er Scotus und Thomas zu versöhnen. S. 243. 244. Gottes absolute Einfachheit schließt auch den Unterschied von actus und potentia aus, er ist summa

Zug tief in der lutherischen Lehre, so daß die absolute Transcendenz Gottes nie zur alleinigen Geltung kommen konnte. So sind es die strengsten Dogmatiker gerade, ein Calov und Quenstedt, denen die Helmstedter und Jenenser hierin nicht genug thun. Sie sind nicht zufrieden mit einer allen Creaturen gleich nahen Gegenwart des göttlichen Wesens verbunden mit verschiedenen Graden und Arten der Wirksamkeit Gottes (operatio): sie wollen auch eine Verschiedenheit der Nähe der göttlichen Substanz bei verschiedenen Creaturen, sie erklären das Wort der Form. Conc.: daß der heilige Geist nicht bloß mit seinen Gaben, sondern mit seinem Wesen in den Gläubigen wohne, von einer besondern Annäherung (peculiaris approximatio) seiner Substanz an die des Gläubigen;[1] und noch inniger setzen sie diese Nähe (die für die Gläubigen zur Unio mystica wird), in Christus. Quenstedt schildert auch mit Liebe, wie alle Dinge in Gott leben weben und sind, was freilich leichter war, als Gott in einem lebendigen, geschichtlich sich ändernden Verhältniß zur Menschheit zu denken.[2] Ließ man auch das

actualitas, kein accidens hat in ihm eine Stelle. S. 285 (also auch nicht in seinem Wissen und Wollen dem Freien gegenüber). Decreta Dei, quae actus Dei sunt immanentes, non sunt realiter ab essentia Dei distincta, nedum per morem accidentium. Sonst wäre mutatio in Gott, sei es auch, daß er selbst die Ursache seiner mutatio wäre. S. 286. Eine reale distinctio ist auch nicht zwischen Gottes essentia und voluntas libera, zwischen essentia und persona, alle Unterschiede und Veränderungen fallen lediglich auf die Seite der Welt. S. 286 f. Aehnlich Quenstedt. I, 284—293 führt er zwar aus, sie seien, obwohl conceptus inadaequati unsrerseits, doch realiter in Gott. Aber das meint er so: sie sind Gottes Wesen (auch die decreta, sofern sie actus Dei immanens et aeternus sind. S. 299), dieses aber ist schlechthin einfach, und daher sind die Attributa ex natura rei oder realiter nicht unterschieden. Die göttlichen Actionen sind, was Gott angeht, ewig dieselben. Mutatio fit in creatura, non in creatore. S. 300 ff. Vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857, m. Gesch. der Lehre v. d. Unveränderlichkeit Gottes. S. 469 ff.

[1] Calov Syst. 1655. T. II, 612—650, besonders S. 615, 638. Er will eine veritas inhabitationis mysticae naturae ipsius divinae, non abstractae solum alicujus virtutis. X, 506: die unio mystica sei intrinseca, non per nudam assistentiam, sed per intimam immanentiam, non solum gratiae operationem, sed simul substantiae divinae ad fideles approximationem inferens, cum mystica περιχωρήσει, citra tamen commixtionem vel essentiae humanae transformationem. Meisner, Orat. de Christiano: Ut divina et humana natura in Christo capite uniuntur personaliter, ita in christianis membris uniuntur spiritualiter. (s. Calov II, 637.)

[2] Die Calixtinische Schule, Fr. Ulr. Calixt, Hornejus, Henichius, finden das schwenckfeldisch und weigelisch. J. Musäus aber sagt: (Disp. de Convers. VI. de

mystische Element für die Glaubensentstehung zurücktreten und verlegte es mehr in die unio mystica des heiligen Geistes mit der Schrift, so hielt man doch die unio mystica des Christen mit Gott stets hoch als eine höhere Stufe des Christenlebens. Die Trinitätslehre wurde freilich nur nach logischen Distinctionen analysirt und blieb nur lose mit der Geschichte und den Interessen der Frömmigkeit verknüpft. Doch hat Calov im Interesse der Einheit Gottes den alten Satz von dem Ineinander der Hypostasen auch auf ihr Wirken in der Welt ausgedehnt (opera ad extra sunt communia).

Der Urstand wird von den lutherischen Dogmatikern so beschrieben, daß für die ethische Selbstbildung nur eine sehr beschränkte Stelle bleibt und der Fall aus demselben fast unerklärlich wird. Es kam dem Menschen nach Quenstedt eine ausgezeichnete Weisheit und Gotteserkenntniß zu und einige schilderten auch eingehender ihre Beschaffenheit und ihren Inhalt. [1] Dazu

Renov. n. XXVI. Der Jenischen Theol. ausführl. Erklärung 1676. S. 600 ff. S. 540 ff.) Mit seinem Wesen sei Gott immer und überall gleich, nämlich innig allem nahe, sonst wäre seine Unermeßlichkeit geläugnet, nach socinianischer Weise. Auch gehe nicht an, eine Verschiedenheit seiner Allgegenwart je nach seinen Eigenschaften anzunehmen, so daß er z. B. nicht in Allen als Güte wäre: denn Gott sei überall ganz und ungetheilt Einer, überall mit seinem ganzen einfachen Wesen, also bleibe nur ein Unterschied in seiner Wirkungsweise übrig, die aber nicht ohne substanzielle Gegenwart sei. Da aber zugleich gesagt wird, daß der Mensch nicht actus aus Gott hervorlocke, sondern Gottes Wollen auch wieder sein einfaches Wesen sei, so folgt: daß Gott immer nur Dasselbe will, und so wird auch dieser Unterschied zum Schein; fällt lediglich auf die Seite der Welt zurück. Calov seinerseits X, 513—515, besteht darauf, daß die menschliche Natur der Gläubigen theilhaft werde der göttlichen Natur, in Christo auch noch der persönlichen Unio mit Gott. Musäus Ausf. Erkl. S. 540 ff. muß dagegen sagen: Gott ist, was seine Substanz angeht, eben so gut überall wie in Jesu gegenwärtig; in Jesus ist nur auch die Person des Logos mit der menschlichen Natur unirt, ferner findet hier eine ganz einzige Wirksamkeit auf die menschliche Natur Statt. Aber da auch die Person des Logos nicht nur in Jesu Menschheit, sondern allgegenwärtig nach ihrem Sein gedacht ist in allen Menschen, so scheint auch die Unio personalis nicht auf ein anderes Sein, sondern nur auf eine andere Wirkungsweise des Logos in Jesu zu führen, diese aber bei dem herrschenden Begriff von Gottes Einfachheit und Unveränderlichkeit alles Ausgezeichnete in Christus wieder auf die menschliche Seite verlegen zu müssen. Da wäre dann zu sagen: sie sei so eigenthümlich beschaffen gewesen, daß sie die Eine, ungetheilte, an sich überall gleiche Wirksamkeit Gottes in eigenthümlicher und einziger Weise aufnahm.

[1] Nach Quenstedt II, 6 war Adams Erkenntniß so vortrefflich, vollständig und vollkommen, wie nach dem Fall keiner aus dem Buch der Natur oder der h. Schrift sie gewinnen kann. Nur die Apostel sahen deutlicher in die Geheimnisse des Glaubens;

kam nicht bloß eine völlige Reinheit und Harmonie der Triebe, sondern auch vollkommene Heiligkeit und Uebereinstimmung des ganzen Wesens mit dem dreieinigen Gott, der im Menschen Wohnung gemacht hatte. Diese allseitige Vollkommenheit (perfectio, justitia originalis) war eine natürliche (naturalis) nicht nur accessorische. Sie wohnte dem Menschen zuständlich bei (habitualiter) und ohne den Fall hätte er sie auf die Nachkommen fortgepflanzt; doch besaß er sie nur accidentell, in verlierbarer Weise.

Durch den Fall, der Schuld und Strafe zuzog, änderte sich der gesammte Zustand der Menschen in leiblicher und geistiger Hinsicht und da sie die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren, so konnten sie sie auch nicht vererben, vielmehr selbst verderbt konnten sie nur eine verderbte Natur fortpflanzen.[1] Die Annahme, daß auch die Seelen durch die Zeugung entstehen, wurde für diese Theorie in der lutherischen Dogmatik gewöhnlich als Hülfssatz angenommen, obwohl Männer wie Melanchthon und Brenz ihr nicht gehuldigt haben, auch die Jenenser sie nicht als unwidersprechlichen Lehrsatz gelten ließen. Da Gottes Zorn auf den ersten Menschen nun lastete, ihr verderbter Zustand aber auf die Nachkommen überging, so trug sich, wird gelehrt, auch auf diese der Zorn Gottes über. Da aber der Zorn Gottes die Schuld der Menschen voraussetzt, so war die Aufgabe, bei den Nachkommen einen Antheil an der Schuld nachzuweisen. Man versuchte dieses, indem man theils **unmittelbar** die Imputabilität der adamitischen Sünde auf die Nachkommen zu begründen suchte, theils **mittelbar**. Letzteres so, daß man nach dem reformatorischen Satz: die Erbsünde bestehe nicht bloß in einem debitum aus fremder Verschuldung, sondern hafte uns als eigene verwerfliche Zuständlichkeit an, mit Adam die Nachkommen in der Schuld gleich setzte, weil sein Verderben auch unser eigenes geworden sei. Da aber

aber auch ihnen war in Beziehung auf die extensive und intensive Welterkenntniß Adam überlegen, da er nicht discursiv oder durch Schlüsse unsicher erkannte, sondern gleichsam den Dingen ins Herz sah.

[1] Im Interesse der Theodicee suchte **Eilh. Lubinus** Phosphorus de prima causa et natura mali 1596 in einer Zeit, die einer prädestinatianischen Denkweise noch minder abhold war, den Schwierigkeiten, welche auch die F. C. für das Verhältniß Gottes zum Bösen noch nicht beseitigt hatte, durch eine negative Auffassung des Bösen beizukommen (an Augustin anknüpfend). Das Böse sei ein Nichts. Das Nichts könne nur aus dem Nichts, aus Gott nur Gutes kommen. Sein Hauptgegner **Grawer** machte dagegen einen geschärften Begriff des Bösen geltend und die Menschheit für die Sünde verantwortlich. Vgl. Bayle, Dictionaire s. v. Eilh. Lub. s. o. S. 527.

so die Frage übrig blieb, wie Gott das ohne unser Zuthun auf uns übertragene adamitische Verderben uns zurechnen könne, so suchte man auch an der Verursachung dieses verderbten Zustands die Nachkommen unmittelbar zu betheiligen durch die Annahme, daß uns Adams Thatsünde unmittelbar könne zugerechnet werden, weil er als Haupt, als Ur- und Stammvater zugleich der Repräsentant des Geschlechts gewesen sei und im Namen desselben gehandelt habe. So Quenstedt und Hollaz nach Gerhard. Alle Willen der Nachkommen waren nach Quenstedt in Adams Willen enthalten (locatae). Es fand gleichsam ein pactum statt, wornach die ersten Eltern, wenn sie rein blieben, ihre Vollkommenheit auf die Nachkommen vererbten, wenn sie fielen, ihre Verderbtheit, was dann weiter von der Föderaltheologie ausgebildet wurde, die im 18. Jahrhundert auch in der lutherischen Dogmatik Eingang fand. [1]

War in diesem Punkt die nachreformatorische Zeit einen jedoch nicht fördernden Schritt weiter gegangen, als die Bekenntnisse, die bei der mittelbaren Zurechnung der adamitischen Sünde stehen blieben, so beharrten die Dogmatiker dagegen mit den Bekenntnissen dabei, daß für alle aktuellen Sünden, innere und äußere, die Erbsünde der Grund und Quell sei. Die Freiheit des Willens hätte, je mehr schrittweise die absolute Prädestinationslehre abgestreift wurde, desto mehr hier eine Modifikation mit sich bringen müssen, zumal das Gebiet der bürgerlichen Gerechtigkeit schon von der Reformation dem freien Willen wenigstens größtentheils überlassen war. Allein eine Beschränkung der Macht der Erbsünde eintreten zu lassen, daran hinderte das Interesse, die Erlösungsbedürftigkeit voll und absolut zu setzen und von diesem geleitet, ließ man nicht einmal in soweit die Erinnerung an den freien Willen in die Lehre von der Erbsünde hereinspielen, daß man z. B. für die Verachtung des göttlichen Wortes, die an sich als nicht nothwendig für den sündigen Menschen gesetzt war, eine andere Quelle als die Erbsünde annahm. Ueberhaupt wurde diese nur wie eine fertige überall sich selbst

[1] Baier Compend. theol. pos. ed. Preuß 1864. S. 308 ist jedoch schon etwas vorsichtiger im Gefühl, daß hiemit entweder die Präexistenz aller Menschen anzunehmen wäre und aus Adam eine symbolische Figur der Menschen überhaupt würde, oder aber für den Nachweis einer persönlichen Betheiligung Aller an Adams Thatsünde nichts geleistet wäre. Er will, man soll nicht grübeln, wie die Zurechnung von Adams Thatsünde und Schuld möglich gewesen sei, man soll vielmehr an dem geoffenbarten Daß festhalten.

gleiche Größe behandelt. Um so sorgfältiger suchte man dagegen die Thatsünden und ihre verschiedenen Arten zu unterscheiden und einzutheilen, wobei denn nothwendig, aber inconsequent auf das verschiedene Maß des bösen Willens ein Gewicht gelegt wurde, denn als schwerer wurden natürlich die vorsätzlichen Sünden wider das Gewissen oder gar die Sünde wider den heiligen Geist behandelt, für deren Unverzeihlichkeit jedoch eine finale Unbußfertigkeit gefordert wird. Als eine tiefere Stufe der Sündhaftigkeit, die noch nicht mit der Erbsünde als solcher gegeben ist, wird namentlich auch der Stand der Verhärtung (induratio et excoecatio) gesetzt, für welche aber Gott nicht die setzende oder bewirkende Ursache sei; sie entstehe allerdings durch sein Gericht zulassungsweise und dadurch, daß Gottes Geist den Menschen verlasse. Damit ist indirekt doch zugestanden, daß die Erbsünde nicht für alle Thatsünden der zureichende Erklärungsgrund sei, [1] wie denn auch eine Wahl zwar nicht zwischen wahrhaft Gutem (spiritualia) und Bösem, aber doch zwischen mehr und zwischen minder Bösem (liberum arbitrium [2] in malis spiritualibus) belassen wurde.

Damit ergab sich aber eine Schwierigkeit für die Lehre von der Bekehrung, wenn diese nicht magisch ausfallen sollte. Denn wenn der Mensch nur mit bösen Handlungen der Gnade des Evangeliums entgegenkommen kann, so scheint es dieser an dem lebendigen Anknüpfungspunkt im Menschen dergestalt zu fehlen, daß nur ein gewaltsamer Akt göttlicher Gnadenmacht, dessen Kehrseite die absolute Leidentlichkeit des Menschen ist, hier scheint Wandel schaffen zu können. Jedoch hat die sorgfältige dogmatische Ausbildung der Lehre von der Heilsaneignung einen Ausweg zu finden gewußt. Die Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt und Bekehrung, die Rechtfertigung, die mystische Einigung und die Erneuerung sind ihr Hauptmomente. Die Berufung schließt sich immerhin an die im natürlichen Menschen noch vorhandenen Funken der Gotteserkenntniß, an das Gewissen und die dunkle Sehnsucht nach dem Heile an. [3] Dieses alles ist ohnmächtig als Gegengewicht gegen den Ausbruch der Erbsünde in Thatsünde, aber bildet eine

[1] Die contumax repugnantia ist ex malitiâ sponte contractâ. Musäus in den wichtigen Disputt. De Conversione hominis peccatoris ad Deum 1647. Disp. II. §. LXIII.

[2] Quenstedt II. 176, Gerhard V. 99.

[3] Z. B. Musäus a. a. O. Disp. II. §. LXIV.

Handhabe für die bearbeitenden Einflüsse des heiligen Geistes durch die Gnadenmittel, durch welche allmälig, wenn der Mensch (dem Bekehrbarkeit, aptitudo passiva, wenn auch zunächst nicht weiter beiwohnt) sich diesen Einwirkungen überläßt, aus dem geknechteten Willen ein befreiter wird (arbitrium liberatum),[1] der trotz der Erbsünde sich für die Annahme des Heils entscheiden kann. Das Hauptgewicht ist dabei allerdings auf die wachsende Erleuchtung und ihre Kraft, zum neuen Impuls für den Willen zu werden, gelegt. Quenstedt und Hollaz sehen bereits in jenen natürlichen Zügen zum Besseren eine Berufung zum Heil im weiteren oder allgemeinen Sinn. Aber der wirksame Ruf zum Heil liegt nur in der Berufung durch die frohe Botschaft von Christus (vocatio specialis). Diese ist nach ihrer inneren göttlichen Tendenz universal auf alle Menschen gerichtet, aber die partikulare Ausführung, welche die Erfahrung zeigt, machte bei der allgemeinen Annahme der Beschränkung der Gnadenfrist auf das diesseitige Leben große Schwierigkeiten, und nur mit unbefriedigenden Künstlichkeiten setzte die lutherische Dogmatik hier den Gegensatz gegen eine absolute doppelte Prädestinationslehre durch.

Besonders eifrig wurden nach 1600 die Christologie mit dem Werk Christi und die Sakramentenlehre verhandelt, gleichfalls überwiegend traditionell, jedoch war hier die Tradition die reformatorische, während jene objectiven, ererbten Lehren von Gott und der Trinität noch nicht durch das Glaubensprincip bestimmt, noch in ihrem inneren Zusammenhang mit den anthropologisch-soteriologischen Lehren gepflegt waren. So bekam das System, das bei Luther so bestimmt auf eine Einheit angelegt war, gleichsam zwei Centralpunkte, einen rein objectiven neben dem Glaubensprincip, was nur dadurch logisch leidlicher wurde, daß für die letztere Seite die Selbstständigkeit immer mehr schwand.

Die, welche den Grundgedanken lutherischer Christologie strenger festhalten, lehren nicht bloß eine Mittheilung der Idiome (worunter neben den Eigenschaften auch Akte und Leiden befaßt werden), sondern auch eine Mittheilung der Naturen (eine realis communio naturarum), ja auch eine Mittheilung der Person des Logos an die menschliche Natur, damit diese nicht unpersönlich bleibe. Man besteht darauf, daß die Unio nicht ein bloßes Eintreten der Person des Sohnes Gottes in die menschliche Natur oder ein

[1] Vgl. Frank, die Conc.-Form. I. 150 ff. 164 ff.

specielles Einwirken auf sie sei,[1] sondern er habe auch die göttliche Natur in die Menschheit, ja zur Mittheilung an sie gebracht, und von dieser realen Gemeinschaft ist die dreifache Communicatio idiomatum, die man wesentlich nach Chemnitz aufstellte, nur der Ausfluß. Erstens werden Idiome, die zunächst Einer Natur zukommen, als der ganzen Person zugehörig kraft jener Communio naturarum bezeichnet (*ἰδιοποίησις*) Joh. 6, 62. 3, 16, zweitens kraft derselben Communio sind die Akte der Einen Person zugleich Akte beider Naturen, die zum Heilswerk zusammenwirken (genus apotelesmaticum); die Eine Person handelt durch ihre beiden Naturen. Drittens findet aus demselben Grunde eine Uebertragung der Idiome der Einen Natur auf die andere Natur statt; da aber die göttliche Natur keine beschränkenden Prädikate von der Menschheit her annehmen kann, so ist, wird gesagt, diese Uebertragung nicht doppelseitig, sondern es kann durch sie nur eine Erhöhung der menschlichen Natur durch die göttliche zu Stande kommen (genus *αὐχηματικόν*, majestaticum). Zwar wurde im 17. Jahrhundert die Christologie nicht bloß wie früher auf die Abendmahlslehre hin eingerichtet, sondern ohne diese Beziehung vollständig namentlich in antireformirtem und antijesuitischem Interesse entwickelt; daher kam jetzt nicht mehr bloß die Frage über die Allgegenwart des Leibes Christi zur Verhandlung, sondern ebenso das Verhältniß der Menschheit Christi zur Allwissenheit und Allmacht. Aber eine wesentliche Förderung des Dogma ist nicht wahrzunehmen. Die ethischen Prädikate blieben bis auf Hollaz so gut wie unkultivirt. Dagegen machte sich nach den Uebertreibungen der Tübinger Kryptiker bereits ein Rückgang und ein Ablassen von der Consequenz des Gedankens spürbar.[2] Nicht bloß

[1] Calovs Systema a. a. O. 636.

[2] Während die Tübinger kraft der Unio Allgegenwart der Menschheit Jesu von Anfang an lehrten, die Gießener aus der Unio nur die Möglichkeit für sie ableiteten, zu sein, wo sie wolle im Stande der Erniedrigung, dagegen aus seiner Erhöhung die actuelle omnipraesentia, soweit sie zu seinem Regiment gehöre, oder mit einer Wirksamkeit verbunden sei (omnipraesentia modificata), was im Wesentlichen auch die sächsische Decisio thut (s. o. S. 359), so bleibt Musäus dabei: die Menschheit Jesu habe im Stande der Niedrigkeit keine indistans propinquitas ad omnes creaturas gehabt, ja auch im Stande der Erhöhung habe sie keine absoluta omnipraesentia in omnibus creaturis, wohl aber sei sie gegenwärtig überall wo er es verheißen, in seinem Wort, dem h. Abendmahl, der Kirche. Ausf. Erklärung S. 544. An dem Satz: der Logos sei non extra carnem, hält Musäus fest, aber wie es scheint in dem Sinn: er sei als Einheit nie und nirgends ohne die Menschheit.

daß man die sog. ruhenden göttlichen Eigenschaften wie infinitas, immensitas, aeternitas als nicht an die menschliche Natur mitgetheilt (wie schon im 16. Jahrhundert) anerkannte, und auf die wirksamen Eigenschaften die Mittheilung beschränkte, sondern auch der Antheil der Menschheit an den göttlichen Eigenschaften, also das Band der Unio wurde immer loser und äußerlicher gedacht.[1] Die Menschheit Christi sollte sie nicht wirklich zu eigen haben, sondern nur die Gottheit des Sohnes sollte von ihnen durch die Menschheit hindurch Gebrauch machen.[2]

Um die Wahrheit der Menschheit Christi und namentlich ihres Leidens zu behaupten, wurde die Lehre von dem doppelten Stande Christi sorgfältig ausgebildet. Der Stand der Erniedrigung war aber von dem der Erhöhung nicht anders zu unterscheiden als dadurch, daß, da der Logos seine ewige Unveränderlichkeit behaupten sollte, der Antheil der Menschheit an seinen Attributen auf Erden irgendwie eingeschränkt ward. Das Menschwerden an sich konnte aber nicht als Erniedrigung angesehen werden, da die Menschheit Christi auch im Stande der Erhöhung fortdauert. Sollte man nun die Erniedrigung, deren Object der Logos nicht sein kann, als ein bloßes Leiden der Menschheit, als eine, etwa durch die Gesetze menschlichen Lebens ihr auferlegte, physische Nothwendigkeit, oder aber als einen freiwilligen Akt der Uebernahme des Standes der Niedrigkeit ansehen? Die Dogmatik versuchte, um den Begriff der Selbsterniedrigung und nicht bloß den der Niedrigkeit zu retten, die niedrigen Anfänge der Menschheit Christi als eine freie That nicht des Logos bloß, der ja nicht sich selbst erniedrigt oder erniedrigt werden kann, sondern höchstens seine wirksame Mittheilung zurückhält, vielmehr als That der mit dem Logos verbundenen Menschheit zu begreifen. Aber damit entstand ein unlösbarer Widerspruch. Denn um sich selbst zu erniedrigen, mußte die Menschheit schon sein; nun hat sie aber noch kein Sein vor ihrer Empfängniß, sondern der erste Moment ihres Seins ist schon auch ein Niedrigsein, wenn man nicht zu einer der irdischen Menschheit Christi vorangehenden herrlichen Gottmenschheit greifen will. Spätere (wie

[1] Im Gegensatz zu Schwenckfeld und den Mystikern scheute man sich vor jeder Commixtio und transformatio der menschlichen Natur in die göttliche und umgekehrt. S. o. die Anm. über Unio mystica bei Calov und Musäus S. 564.

[2] Vgl. meine Entw.-Gesch. d. L. v. d. Person Christi II. 831 ff. Die Unio geschehe per συνδυάσιν.

Reinhard) deuten daher die Selbsterniedrigung der Menschheit Christi dahin um, daß Jesus das anfänglich leidentliche Erniedrigtsein nachher willig getragen, und so durch nachträgliche Genehmigung die Freiwilligkeit ergänzt habe, die bei dem Mangel an Selbstbewußtsein Anfangs sich noch nicht bethätigen konnte. Das führt im Wesentlichen darauf, wie Andere Phil. 2, 8 erklären: die Selbsterniedrigung sei auf die Menschheit als Subject und Object zu beziehen, nicht auf den Logos (wie freilich nur bildlich im moralischen Sinn göttlicher Herablassung die Reformirten wollen), sie beziehe sich auf den status servilis im Zeitleben Christi, dessen er sich kraft seiner inneren Majestät hätte wohl entschlagen können, ohne aufzuhören wahrer Mensch zu sein. Aber die strengere Orthodoxie pflegte sich in jenem ersteren Vorstellungskreise zu halten. Sie nahm an, die Menschwerdung geht an sich in der ewigen illocalen Sphäre vor; nachdem so die Menschheit Christi zugleich mit dem Akt der unio zur Existenz gekommen ist, betheiligt sie sich sofort an dem Proceß, durch welchen ihr Eintritt in die irdische Welt vermittelt wird, so daß sie sich für denselben selbst erniedrigt, was auf eine Präexistenz der Menschheit Jesu in bewußter Form führt. Aehnlich kam man nach der leiblichen Seite zu einer Art Präexistenz Jesu (durch die Lehre von der Praeservatio massae Adamiticae).

Für die Lehre vom Werk Christi hatte schon Melanchthon eine Andeutung der Dreitheilung gegeben, die V. Strigel aufnahm, Johann Gerhard aber besonders ausführte. Doch wurde vornämlich nur das hohepriesterliche Amt für das übrige System verwerthet, namentlich für die Lehre von der Justificatio oder Sündenvergebung. Das königliche Amt erstreckt sich der lutherischen Theologie auf die ganze Welt nicht bloß auf das Reich der Gnade.

Was die Lehre von der Heilsaneignung und zunächst das Verhältniß von Gnade und Freiheit betrifft, so kam es der lutherischen Dogmatik darauf an, die absolute Erlösungsbedürftigkeit und Unfähigkeit zur Selbsterlösung so festzuhalten, daß doch nicht das doppelte prädestinatianische Dekret herauskäme, sondern die Schuld für die Verlorengehenden ihnen selbst verbliebe. Es konnte nun freilich gesagt werden, Keiner verfalle der Verdammniß ohne persönlichen Unglauben. Aber die Schuld an dem Unglauben selbst steht doch nur fest, wenn die Möglichkeit zu glauben innerlich und äußerlich gegeben ist. Diese Möglichkeit konnte man in doppelter Weise zu begründen

versuchen. Es konnte einmal nach Art des Synergismus gesagt werden, die Erbsünde lasse dem Menschen nicht bloß die Möglichkeit der bürgerlichen Gerechtigkeit und des Hörens des göttlichen Wortes, sondern sie sei auch dahin zu beschränken, daß die Verwerfung der Gnade dem Unwiedergeborenen für sich keine Nothwendigkeit sei, er vielmehr noch von Natur die freie Möglichkeit besitze, sich dem Heil zuzuwenden, also ein lebendiges receptives Vermögen spiritualer Art und diese Richtung ist von der calixtinischen Schule vertreten, wird aber im Großen und Ganzen von der lutherischen Dogmatik verworfen. Zweitens konnte man die Ursächlichkeit an der Verdammung der Einen dadurch von Gott entfernen wollen, daß man annahm, er stelle bei Denen, die sein Wort, was sie wohl können, hören und nach der wahren Religion fragen wollen, oder bei Denen überhaupt, an die das Evangelium gelangt, während sie in geistlicher Beziehung noch rein passiv und ohne alle Kraft zur Aktivität sind, also in allen zum Heil Berufenen die Freiheit so weit her, daß sie für Christus oder wider ihn sich entscheiden können, wobei immer noch vorbehalten blieb (gegen die Reformirten), daß die Bekehrung selber, als unterschieden von der Möglichkeit, sich zu bekehren, nicht unwiderstehlich sei. Vgl. Musäus de Conversione a. a. O. de lib. arb. §. XLIX. Conversionis gratiam non esse irresistibilem und Disp. V. de conversionis termino ad quem (i. e. fide salvifica) §. LV. ff.) Schon wenn der Mensch das Wort nicht hören will, was er doch könnte, nicht nach der wahren Religion fragt, zieht er sich selber die Schuld an seinem Untergange zu. Hört er es, so erfährt er Erleuchtung und gute Willenserregung durch den heiligen Geist, mere passive, kurz, die Möglichkeit des Glaubens. Musäus' Gegner, Lic. Reinhard, unterläßt aber nicht, ihm vorzuwerfen, daß er so doch bonos motus, pium desiderium auch in dem Unwiedergeborenen lehre, wogegen sich Musäus so zu verantworten sucht, (Ausf. Erkl. S. 420 ff.) als hätte er pium desiderium nur von dem schon in der Wiedergeburt Begriffenen ausgesagt. Die Gegner freilich reden sogar von Eingießung neuer passiver Kräfte (a. a. O. 459 ff.), zur Aufnahme des Heils im Glauben. Das Letztere brauchte nicht eben magisch gedacht zu werden. Die Gnadenwirkung, um die es sich handelt, konnte durch die göttliche Wirkung des Wortes und Sakramentes auf die noch bekehrbare Beschaffenheit des Menschen, auf den Verstand zunächst, der noch einige dunkle Reste der Gotteserkenntniß hat und durch den Verstand auf den Willen vermittelt gedacht werden. Aber wenn

nun die Gnade zunächst die Freiheit der Entscheidung herstellt und diese nicht durch die absolute Erwählung determinirt, vielmehr diese Erwählung durch die gute Entscheidung des Menschen bedingt wird, wie z. B. auch Quenstedt will, so war damit von der Lehre der F. C. spürbar abgewichen, denn nun wird die fides perseverans eine Ursache der Electio, sofern Gott sie vorhersieht. Die Electio ist so durch das göttliche Vorherwissen des beharrlichen Glaubens, also durch diesen bedingt, was die F. C. geläugnet hatte. Calov hat sich noch geweigert, die fides eine causa impulsiva, movens der Electio zu nennen, aber nach Gerhard lehren König und Quenstedt, die fides sei Ursache wenn gleich nicht verdienende der Erwählung.[1] Nachdem der freien Entscheidung für den Glauben soviel zugestanden war, und hierin im Wesentlichen die Tendenz des melanchthonischen Typus gesiegt hatte,[2] so schloß sich unmittelbar auch eine Modifikation der Lehre von der Heilsgewißheit an. Nach Musäus gibt es keine absoluta Certitudo vom schließlichen Heile, weil Keiner wisse, ob er bis zum Ende (finaliter) glauben werde, und Quenstedt sagt, nicht sowohl der Glaube als der befestigte Glaube habe die Certitudo salutis. Wir können zwar wohl und sollen eine göttliche Gewißheit von dem gegenwärtigen Gnadenstand haben, aber von dem künftigen nur eine durch unsere Treue bedingte.[3] Das Wort Electio und Praedestinatio

[1] Quenstedt, Syst. III, 36: Fides et quidem perseverans et finalis etiam ingreditur circulum Electionis aeternae. Ex divinitus enim praevisa fide meritum Christi finaliter apprehendente ad vitam aeternam electi sumus. Vgl. S. 31 a. Musäus Ausf. Erkl. S. 482—518 sagt gegen Lic. Reinhards Angriff auf die jenens. Facultät (Theologorum Jenensium errores s. S. 706 ff.): Da Alles was in Gott ist, sein selbstständiges, unwandelbares Wesen ist, auch seine Dekrete, wie seine Eigenschaften, so kann im eigentlichen Sinne nichts für Gott zur causa impulsiva decreti werden, sonst würde etwas Creatürliches ihn bestimmen und Acte aus ihm hervorlocken (S. 487). Sondern nur von einer ratio a priori kann die Rede sein, quae se per modum causae impulsivae habet, und welche zur Erklärung zureicht, warum die Einen erwählt sind, die Andern nicht. Das heißt: nicht der Glaube der Gläubigen ist die Ursache, daß sie erwählt werden, sondern Gottes Wille, der dem Glauben dieses beilegt, daß wer ihn hat, erwählt wird. Damit ist aber die Prädestination der Personen zu einer Prädestination der Heilsbedingungen geworden — Reue und Glauben —; für ihr wirkliches Heil sind sie aber um so mehr die Ursächlichkeit, wenn gleich nach Gottes Ordo salutis.

[2] Wie sehr das Alles von der F. C. abweicht, zeigt F. C. 809. 810.

[3] Quenstedt, systema III. p. 566—578. Es wurde hieraus, wie aus der angenommenen Lehre des Abfalls der Gläubigen ein neuer Controverspunkt gegen die Reformirten gebildet.

wird zwar noch fortgeführt, aber die Unbedingtheit des Rathschlusses statt auf bestimmte Menschen, vielmehr auf den Grundsatz bezogen, daß Gott beschlossen, selig zu machen die bis ans Ende Glaubenden; in Beziehung auf die Personen wird die Lehre Calixts von einem decretum salutis conditionatae allgemein.

Hiemit war man allerdings dessen enthoben, die Ursache der Verdammung bei irgend einem durch das Wort Berufenen in Gott zu suchen. Aber nun blieb die weitere Schwierigkeit: Wie können ohne Ungleichheit in der Behandlung diejenigen verdammt werden, die jene irresistible Wirkung des an die Gnadenmittel gebundenen heiligen Geistes nicht erfahren, indem an sie das äußere Heilswort gar nicht oder nicht in kräftiger Verkündigung gelangt? Hier war noch immer ein Rest von Partikularismus der Gnade verborgen; selbst der Missionseifer wurde lange niedergehalten durch die stillschweigende Voraussetzung, das Evangelium sei nicht für Alle bestimmt. Man nahm an, die Völker, welche noch ohne Evangelium dahingehen, haben das in ihren Vorvätern verschuldet. Als ob das Evangelium irgendwo schon Unerlösbaren gegenüber stünde. Sagte man, um die Verdammung doch gerecht zu finden, die Heiden würden gerichtet nach ihren Werken, so hieß das, da andererseits nach dem Verhältniß zu Christo gerichtet wird, einen zweiten Maßstab aufstellen, der, wenn er nicht irgendwie mit dem ersteren vereinigt wurde, in seiner Consequenz auf eine widersprechende Bestimmung der verschiedenen Menschen also auf Spaltung der Einen Menschheit in verschiedene Wesengattungen führte. Und wie sollte man von den Kindern der Heiden denken? Quenstedt meint, Gott habe vorhergewußt, daß sie doch nicht glauben würden; als ob für etwas nicht Gethanes, sondern nur für die scientia futuribilium Vorhandenes die Strafe, ja die Verdammniß eintreten könnte. Offenbar wäre das auch nur möglich, wenn die wesentliche Gleichheit aller Sünde vor Christus geläugnet und bei den Heiden die Sünde so gedacht würde, daß sie zum Voraus den Glauben ausschließe, was wieder die allgemeine Erlösungsfähigkeit durch Christus beanstanden hieße. [1]

[1] Einige meinten auch, die Verheißung Gottes an alle Völker sei schon damit erfüllt, daß aus jedem Volk gleichsam einige Proben für das Evangelium gewonnen oder berufen seien; die Schuld des ungläubigen Restes wurde auch so begründet, daß sie ja zu der Christenheit, deren Existenz und Blüthe ihnen nicht unbekannt sein könne, zu kommen und das Evangelium von ihr zu holen unterlassen, lauter Ausflüchte, bei

Kein Wunder, daß Petersen um 1700 lieber zu einer allgemeinen Apokatastasis fortschritt, um dem Universalismus der Gnade sein Recht zu lassen. Aber seine Lehre erschien fast allgemein als verwerflich, weil er einen physischen Heilsproceß oder gar einen nicht durch das Wort von Christus vermittelten annehmen mußte. Ihm schloßen sich bald, weniger in religiösem Interesse, Dippel und Edelmann an. Weiter konnte eine Gedankenreihe führen, deren Keim in dem terministischen Streite (von 1698—1710) lag. Man war allgemein gewohnt, die Gnadenfrist (Terminus gratiae) mit der irdischen Lebensdauer so zu identificiren, daß jenseits derselben keine Hoffnung, aber auch vor dem Lebensende für Keinen der Gnadentermin abgelaufen sei. Wurzelte diese Ansicht ursprünglich in einer ernsten Auffassung der Wichtigkeit des irdischen Lebens, so konnte sie doch auch zum Stützpunkt für einen Leichtsinn werden, der die Buße bis zum Nahen des Todes aufschiebt. Dem zu steuern stellte Böse, dem Rechenberg zustimmte,[1] den Satz auf, es gebe auch schon innerhalb des irdischen Lebens einen peremtorischen Termin der Gnade. Auf das Aeußere der Zeit könne es nicht ankommen, sondern auf den inneren Zustand der Reife zur Entscheidung für oder wider Christus. Wer die Gnade mehreremal abgewiesen, von dem werde sie zurückgenommen, die zuvor zugesprochene Rechtfertigung widerrufen. Ihnen entgegen wurde besonders von Ittig diese Beschränkung der Gnadenfrist während des irdischen Lebens verworfen. Aber die Position war offenbar für Ittig eine sehr ungünstige. Nur führt der Grund Rechenbergs auch weiter als er will, wenn er seine Kraft wirklich behaupten soll. Kommt es nämlich vor Allem auf die innere Reife und Entscheidung und nicht auf Zeit oder Ort an, so folgt nicht bloß, daß Jemand auch vor seinem Lebensende diese Reife zum Gericht schon haben kann, sondern auch, daß sie in Andern bei dem irdischen Lebensende noch fehlen und dann das Gericht noch nicht eintreten kann, bevor jenseits diese Reife herbeigeführt ist. Diese Consequenz wurde aber nicht gezogen, sondern nur von Manchen die Ewigkeit

denen der Missionstrieb, wäre er lebendig gewesen, wie in der katholischen Kirche, sich nicht hätte beruhigen können. Die evangelische Christenheit war aber noch zu sehr mit sich selbst, leider auch mit Kämpfen in ihrem Innern, besonders zwischen Lutherischen und Reformirten beschäftigt. Denn der Differenzlehren wurden immer mehrere, allmälig fast in jedem Glaubensartikel von dem polemischen Spürsinn entdeckt.

[1] Rechenberg De gratiae revocatricis termino peremtorio, 1700.

der Höllenstrafe für die Nichtgetauften bezweifelt oder ihr Wesen negativ als Mangel an Seligkeit gefaßt.

Gehen wir näher auf die einzelnen Momente der Heilsaneignung ein, so ergab sich aus der Lehre vom natürlichen absolut ohnmächtigen aber heilbaren Zustand des Menschen in Verbindung mit der betrachteten Lehre von dem Worte Gottes, in welchem eine Gotteskraft gegenwärtig ist, für die Aneignung des Heils als abgeklärteste, gereifteste Gestalt der orthodoxen Lehre Folgendes. Durch die Gnadenmittel, besonders das Wort, werden neue, göttliche Kräfte in den erstorbenen natürlichen Menschen eingeflößt, Erleuchtung in seine Erkenntniß, gute Regungen in seinen Willen. Diese Ausstattung mit übernatürlichen Kräften ist Herstellung des liberum arbitrium und heißt Wiedergeburt. Der Mensch, der nun einen befreiten Willen (arb. liberatum) hat, besitzt jetzt die Möglichkeit oder Kraft zu glauben. Verwendet er, wie er nun kann, aber nicht muß, diese Kräfte der Wiedergeburt zur Buße, zu Reue und Glauben (zur Conversio), so wird ihm die Justificatio und die Heiligung, die mystische Einheit mit Gott und die Verherrlichung zu Theil. Die Rechtfertigung ist aber als Actus Dei forensis zu denken, unabhängig von des Menschen Werth, wenn gleich nicht von seinem Glauben. So Hollaz.

Hienach gäbe es Wiedergeborne, die noch nicht von Gott gerechtfertigt, die auch noch nicht gläubig sind: dieses große Werk der Ausstattung mit den Kräften der Wiedergeburt könnte der Mensch in reiner Passivität erfahren. Es ist ferner einleuchtend, wie sehr damit der Begriff der Wiedergeburt abgeschwächt wäre, wenn in ihr nur die Möglichkeit des Glaubens und dadurch der Rechtfertigung gegeben sein sollte, daher Andre mit jenen Kräften der Wiedergeburt auch noch den Glauben geschenkt sein lassen, wodurch aber auch noch dieser in jene reine Passivität verwickelt wird. Auf der andern Seite aber wird durch diese Lehre von der Mittheilung der übernatürlichen Kräfte der Wiedergeburt mit oder ohne Glauben der Rechtfertigung vorgegriffen, ja dieselbe zu Gunsten der Wiedergeburt entleert und ihrer für das neue innere Leben grundlegenden Bedeutung beraubt, die sie im reformatorischen System gehabt hatte. Sie kann nicht mehr das neue Leben begründen, denn sie ist erst Wirkung der Wiedergeburt. Sie kann aber auch nicht mehr den selbstständigen Werth der Aufhebung der göttlichen Ungnade in Gnade beanspruchen: denn aus was Anderem als aus schon vorhandner, zuvorkommender Gnade soll die Mittheilung der Gnade der

Wiedergeburt fließen? Offenbar muß Gott innerlich dem Menschen schon hold und gnädig sein, in sich, in dem forum divinum um Christi und seines Verhältnisses zum Menschen willen demselben schon seinerseits verziehen haben, um ihm die Kräfte der Wiedergeburt mittheilen zu können.

Es läßt sich erkennen, warum die Lehrbildung diese Gestalt annahm, welche die Wiedergeburt vor den Glauben stellt. Die Ursache ist die Kindertaufe [1] im Zusammenhang mit der Lehre vom natürlichen Verderben und der Kraft der Gnadenmittel. Daß die Kinder noch nicht eigentlich Glauben haben, wie er von dem Evangelium gefordert wird, das glaubte man zugestehen zu müssen: um so mehr aber beharrte man darauf, daß durch den Taufakt die Wiedergeburt stattfinde nicht ohne Rücksicht auf Glauben, sondern damit er entstehe. [2] Dieses Verhältniß nun wurde typisch auch für die Lehre von der Bekehrung Erwachsener, nur daß bei diesen die Wiedergeburt erst allmählig die aktuellen Hindernisse beseitigen könne, während in dem Kinde noch kein mürrisches Widerstreben gegen die Gnade sei, [3] daher bei ihnen das Werk der Wiedergeburt ohne Hinderniß fortgehen könne. [4] Sind die Erwachsenen aus der Gnade der Taufe (der Wiedergeburt) gefallen, so muß zwar bei ihnen, weil sie entwickelt sind in Bewußtsein und Willen, zuerst wieder eine ihr Herz treffende wirksame Berufung und Erleuchtung eintreten; aber darin bleibt der Gang ganz analog mit der Kindertaufe, daß zuerst die Gnade der Wiedergeburt (liberatum arbitrium) geschenkt werden muß, wodurch Buße und Glaube (conversio) möglich wird; der Glaube aber empfängt die Justificatio.

Hiemit war ohne Zweifel ein logisches Ebenmaß zwischen der Heilsaneignung mittelst der Kindertaufe und der der Erwachsenen hergestellt, aber durch die Annahme von Wiedergebornen, die doch nicht glauben, noch

[1] Die Lehre von der Taufe selbst strebten Viele wieder analog mit dem h. Abendmahl zu gestalten, daher auch für sie eine materia coelestis gesucht ward, die sich sacramentaliter mit dem Wasser (der irdischen mat.) vereinige; z. B. die Einsetzungsworte, oder die h. Dreieinigkeit, oder der h. Geist, oder das Blut Christi. Dem tritt aber Musäus Ausf. Erkl. S. 677—690 unter Berufung auf Chemnitz und Gerhard entgegen.

[2] Luther dagegen hatte ihn zur Taufe gefordert, und eine Wiedergeburt vor dem Glauben nicht gelehrt.

[3] Hollat. Exam. III. Quaest. 14. S. 334.

[4] Mit ihrer Wiedergeburt wird nach Hollaz auch Glaube gesetzt, der aber bei ihnen nicht als Akt, sondern nur als Ruhen der vernünftigen Seele des Kindes in Christo als dem Heilsgrunde zu nehmen sei. Anders Luther s. o. S. 162—164.

gerechtfertigt sind, von der apostolischen wie reformatorischen Lehre empfindlich abgewichen. Nach neutestamentlicher Sprache wäre das Wort Wiedergeburt für die Zeit des lebendigen Glaubens aufzusparen gewesen.

Aber wichtiger ist für uns hier noch die Verrückung, die diese Lehrbildung für die Rechtfertigung, diesen Hort der Reformation mit sich brachte. Ihre Verkürzung für die Principienlehre ist betrachtet (s. oben S. 540 ff.). Beachten wir noch die Stellung, die sie allmählig im Bau des Systems selber erhielt.[1] Man sollte erwarten, daß die Rechtfertigung, wenn sie gleich nicht mehr als grundlegend im Anfang des Systems auftrat, wenigstens eine ausgezeichnete Stelle innerhalb desselben behalten hätte. Denn das ist doch zweifellos der Grundcharakter der Reformation, daß ihr die Rechtfertigung des Sünders den Wendepunkt bildet, der von dem alten Leben zum neuen überführt, daß von ihr die freie, zuvorkommende, durch keinerlei menschliche Leistungen bedingte Gnade Gottes verherrlicht und ein neuer Anfang gemacht werden soll. Dem göttlichen Akte der Rechtfertigung soll das neue Leben seinen Ursprung verdanken, nicht umgekehrt durch dieses jener irgendwie bedingt sein: und lediglich dem Interesse der Vermeidung einer Abhängigkeit der Gnade von des Menschen eigenem sittlichem Werthe, wäre dieser auch von Gott abgeleitet, ist die Bestimmung der Justificatio als eines actus Dei judicialis, forensis entflossen.[2] Und doch sieht man sich in dieser Erwartung beim Anblick der lutherischen Systeme sehr getäuscht. Zwar die Aelteren, wie Chemnitz, Hütter legen noch Alles darauf an, die Justificatio recht bestimmt als Wendepunkt hervortreten zu lassen. Der Lehre von Gott und der Schöpfung pflegt die von der Sünde, dem liberum arbitrium und dem Gesetz zu folgen, dem das Evangelium gegenübergestellt wird; des Evangeliums Mittelpunkt aber ist ihnen die Justificatio, der die Lehre von den guten Werken oder auch von der Buße und dem Glauben folgt. Wenn Hafenreffer gleich nach der Lehre vom Werk Christi die fides einschiebt, so geschieht es, weil er auf die Lehre von der

[1] Vgl. Henr. Höpfneri Lips. Theol. De Justificatione hominis peccatoris coram Deo. Disputatt. XII. Lips. 1653. Jo. Musaei Tract. theol. de Conversione hominis peccatoris ad Deum 1661. 9 Disputatt., zu unterscheiden von den oben citirten Disp. de Convers. v. J. 1647—1649, und sich besonders mit dem Jesuiten Erbermann und den Walenburgh beschäftigend.

[2] Vgl. Chemn. Loci theol. de Justif. S. 202. 249.

Sünde die Prädestination, d. h. die Erwählung hatte folgen lassen, welche sich durch die drei Momente, das göttliche Erbarmen, das Verdienst Christi und den Glauben hindurchbewegt. Zur Verwirklichung des Rathschlusses aber gehört der Glaube, der als göttliche Wirkung nach Darbietung der Justificatio betrachtet wird. Hiemit ist wesentlich doch die Justificatio vorangestellt. Er läßt Gesetz, Evangelium mit Buße und Glauben als menschlichem Akt erst folgen, während Chemnitz keinen Locus von der Prädestination hat, Hütter aber erst nach der Justificatio die praedestinatio behandelt, dann die subjective Seite, die Buße mit dem Glauben und neuen Gehorsam. Einen andern Gang nun nimmt Joh. Gerhard. Er handelt nach der Schrift „als dem Princip der Theologie" die Lehre von Gott und Christus ab, geht dann zur Schöpfung und Vorsehung über, an die er die Lehre von der Erwählung schließt. Dann folgt das göttliche Ebenbild und die Sünde mit dem freien Willen. Darauf läßt er aber nach lex und Evangelium die poenitentia, Reue und Glauben in sich schließend, und erst nach dieser [1] die Justificatio folgen, an die sich die bona opera anschließen. Die Späteren, wie Calov, schieben die Justificatio noch weiter zurück, indem sie auch die Lehre von der Kirche und dem magistratus politicus, von den Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, voranstellen. Calov behandelt nach den Sakramenten erst im zehnten Band, die Aktionen Gottes für die Applikation des Heils und die Bekehrung des Menschen. Da redet er zuerst von der Vocatio, Illuminatio, Regeneratio, Conversio, dann von der Justificatio, woran er die fides justificans schließt und als Theile der poenitentia die contritio und fides; die Unio mystica, Sanctificatio, Glorificatio und Praedestinatio. Ihm folgt im Wesentlichen Scherzers Systema, der nach Gesetz und Evangelium, Bekehrung, Schlüsselgewalt und Sakramenten erst die Justificatio folgen läßt, nach ihr die Renovatio. Und wenn auch Andere nicht so weit gehen, so wird es doch üblich, die Vocatio, Regeneratio, Conversio der Justificatio voranzustellen (so König und Baier; im Wesentlichen auch Calixt). Musäus versteht unter der Regeneratio die Conversio. [2] So verfährt auch

[1] T. VII. ed. Cotta.

[2] De Convers. 1647. Disp. I. Im weiteren Sinn schließe die regeneratio auch die justificatio und renovatio (Heiligung) in sich; im engeren sei sie dasselbe mit Conversio. Regeneratio wie Justificatio sind actio solius dei, aber jene bringt eine innere Aenderung im Subject, Erleuchtung und geistlichen Willen; ihr Zielpunkt (terminus

noch Dav. Hollaz[1] † 1713, indem er zuerst als Heilsprincipien trinitarisch das Erbarmen Gottes und die Prädestination, das brüderliche Erlösungswerk Christi, und die aneignende Gnade des heiligen Geistes behandelt, als die Thätigkeiten des letzteren aber die Vocatio, Illuminatio, Conversio, Regeneratio, Justificatio, Unio mystica, Renovatio, Conservatio fidei und Glorificatio bezeichnet.[2] Darauf geht er zu den Mitteln des Heils über, den objectiven, Wort und Sakrament, dann den subjectiven, Poenitentia mit der Contritio und fides salvifica. Es will mit dieser Stellung der Justificatio der vorhin erwähnte reformatorische Grundgedanke nicht verletzt werden, aber er kommt nicht nur nicht zu seinem angemessenen Ausdruck, sondern im Gegentheil mußte unwillkürlich die zuvorkommende freie Gnade Gottes durch jene Voranstellungen verdunkelt werden. Es war gewiß ein Fortschritt, den psychologischen Stufengang des Heilsprocesses genauer zu fixiren; aber damit war man in das Gebiet eingetreten, wo der Natur der Sache nach der göttliche Heilswille und der Mensch nach immer neuen Seiten sich einigen, jener immer mehr aktiv die verschiedenen Seiten des Menschen ergreift und umgestaltet, dieser aber sich willig umgestalten läßt und zur neuen, in Gott freien Persönlichkeit wird. Hatte man nun in diesen zeitgeschichtlichen Heilsproceß, wie gewöhnlich geschah, die Justificatio eingeschoben, nach der regeneratio, conversio (poenitentia = contritio et fides salvifica), so kam man nothwendig mit der Justificatio sofern sie doch Princip des neuen Lebens sein soll, in die Enge, weil die dogmatische Anordnung dieses Leben schon vor ihr gesetzt hatte. Eine weitere Schwierigkeit ergab sich von der Seite, daß sie als Actus Dei forensis hieher gestellt wurde. Denn während alle andern göttlichen Akte (Vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio) zugleich eine Wirkung im

ad quem) ist der Heilsglaube. Die Justificatio bringt im Menschen selbst keine Aenderung hervor, ist außer ihm, forensis. Sie ist Nichtzurechnung der Sünde, Zurechnung des Verdienstes Christi. Diese übliche Darstellung hat er später (Ausführl. Erkl. S. 591 ff.) dahin geändert: Christi Verdienst, im Glauben ergriffen, sei die causa impulsiva für die Justificatio; also die imputatio justitiae Christi (fide apprehensi) ordine prior remissione peccatorum. Uebrigens werde die Schuld (reatus) nicht nach der Wiedergeburt vom Menschen genommen. Disp. de Convers. 1647. II. §. XIII.

[1] Examen theologicum acroamaticum univers. theolog. thet. polem. complectens 1707.

[2] Die Regeneratio ist ihm donatio fidei, oder doch der übernatürlichen Kräfte dazu mit Brechung des sündigen Widerstrebens. T. III. S. 342.

Menschen, eine Aenderung desselben nach irgend einer Seite aussagen, so war das bei der Justificatio als forensis nicht der Fall, die doch mitten in ihrer Reihe auftrat.[1] Es läge nun nahe, auch der Justificatio eine Gleichartigkeit mit ihren Nebengliedern dadurch zu geben, daß unter dem göttlichen Akte derselben die göttliche Hineinbildung des Bewußtseins von der Rechtfertigung vor Gott verstanden würde: und so ist wohl auch von Manchen die Sache gedacht worden.[2] Aber das konnte nicht genügen und die Zurückstellung der Rechtfertigung als actus Dei forensis ist damit noch nicht gerechtfertigt. Denn so ist nach Obigem das Beste schon geschehen vor ihr; sie ist nicht mehr in der Lage, Princip zu sein. Sodann wird, und mit großem Rechte, gelehrt, daß keineswegs das Bewußtsein der Versöhnung oder Rechtfertigung immer sofort wo der Glaube sei, eintrete, darum könne aber doch die Rechtfertigung vor Gott da sein. Und in der That muß sie auch als actus Dei forensis gedacht da sein vor dem menschlichen Bewußtsein von ihr, ja vor dem Glauben, der nichts Anderes ist, als das beginnende Bewußtsein von ihr und selber gar nicht entstehen könnte, wenn ihm nicht die Rechtfertigung vor Gott, der göttliche und zwar speciell auf den einzelnen Sünder bezügliche Gnadenwille objectiv als eine in Gott vollbrachte Thatsache der Verzeihung voranginge, die sich nun dem Menschen durch Darbietung des Heilsgutes zuwendet. Die Berufung des Einzelnen zum Heil könnte nicht erfolgen, wenn nicht Gott innerlich um Christi willen dem Sünder schon vergeben hätte in zuvorkommender Liebe, d. h. um der Gemeinschaft Christi mit dem Sünder willen, die dieser noch nicht verschmäht hat. Nur wenn die Justificatio forensis ihre alte reformatorische Stellung im Anfang des Heilsprocesses erhält, hat sie ihren festen und sichern Ort, während sie, von dieser Stelle gerückt, immer weiter zurückgedrängt wird, bis sie in der Storr'schen Dogmatik erst ganz an den Schluß zu stehen kommt. Wir haben oben gesehen, daß die Lehre von der Heilsaneignung, besonders was die Wiedergeburt und den Glauben betrifft, analog mit der Kindertaufe formirt wurde. Aber in anderer Hinsicht war jene Zurückschiebung der Rechtfertigung

[1] Freilich ohne eine sichere Stelle für sie und das Wissen von ihr.

[2] Denn nicht dafür gab es ein evangelisches Interesse, daß das göttliche Gnadenurtheil dem Menschen nicht kund, „nicht insinuirt" werde; sondern nur dafür, daß dieses Urtheil um der Verbindung Christi mit uns willen, (nicht unsrer correcten Beschaffenheit halber) Statt finde, indem Gott Christum als Bürgen für uns annimmt.

hinter die Regeneratio, Conversio, Poenitentia, Fides mit der lutherischen Lehre von der Kindertaufe auch in störendem Conflikt. Denn die Meinung bei dieser war doch nicht, daß die Justificatio dem Kinde so lange von Gottes Seite noch fehle, als der Glaube noch nicht da ist, der von der orthodoxen Dogmatik erst als Wirkung der Taufe betrachtet wurde. Vielmehr die heilige Taufe, die doch nicht erst durch den Glauben zur gültigen Taufe wird, soll zweifellos schon eine Erlassung der Schuld um Christi willen, ein Nichtzurechnen der erblichen Sündhaftigkeit, dagegen eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, also die göttliche Zuerkennung der Justificatio kraft eines innergöttlichen, aber im Sakrament sich offenbarenden göttlichen Urtheilsspruches enthalten, ja, der Gnadenbund mit dem Täufling geschlossen, soll von Gottes Seite ewig feststehen, bis definitiver Unglaube ihn vereitelt, und gerade dieser zuvorkommenden Liebe Gottes schreibt mit Recht die Reformation die des Sünders Herz brechende und beschämende Kraft zu, die nun den Menschen nach dem Maße der Entwicklung seines Bewußtseins zur Buße, Bekehrung und zur Glaubenszuversicht zieht, durch welche die göttliche ernstgemeinte Gabe nun auch persönlicher Besitz wird. Aber in der obengeschilderten Aufeinanderfolge der Momente im Proceß der Heilsaneignung ist dieser zuvorkommende Charakter der sündenvergebenden Gnade (justitia forensis) gar sehr verdunkelt, weil die Justificatio so weit zurückgeschoben ist. An welchem Punkte des Heilsprocesses der innergöttliche Akt der Justificatio forensis sicher eintrete, konnte nun nicht mehr angegeben werden, ohnehin nicht der Punkt, wo das Bewußtsein eintrete, vor Gott gerechtfertigt zu sein. Im Gegentheil, weil nach dem herrschenden dogmatischen Schema jedenfalls bei dem Erwachsenen neben der Berufung und Erleuchtung auch Wiedergeburt, Buße und Glaube (oder Bekehrung) nicht etwa nur dem Bewußtsein von der göttlichen Vergebung, sondern dem Akte der göttlichen Justificatio selbst, also der innergöttlichen Verzeihung vorangehen sollte, d. h. diese erst eintreten soll, nachdem schon eine Reihe von Momenten durchlaufen ist, die auch subjective Veränderungen mit sich führen, von welchen aber Gott bei seinem actus Forensis gänzlich absehen soll: so ist in solcher Lehrbildung nicht nur die Fortdauer des Taufbundes von Gottes Seite vergessen, sondern diese nachreformatorische Lehre der sogenannten orthodoxen Dogmatiker tritt auch wieder in eine bedenkliche Nähe zu dem katholischen System, nach welchem zwar bei der Taufe die recht-

fertigende (und heiligende) Liebe Gottes sich in zuvorkommender Weise offenbaren, aber für die Sünden nach der Taufe die Justificatio erst nach der Poenitentia und deren Leistungen erreichbar sein soll. [1] Man kann allerdings den Grund dieser Aenderung einsehen. Es soll das frivole Vertrauen auf eine magische Wirksamkeit des Verdienstes Christi dadurch abgeschnitten werden, daß gelehrt wird, der Heilsproceß, der dem Menschen die Seligkeit eintrage, sei noch nicht abgeschlossen mit dem ewigen Erbarmen und dem objectiven Verdienst Christi für Alle, sondern es sei dazu noch der subjective Proceß des Glaubens, von dem dann die Buße und Sinnesänderung nicht ausgeschlossen werden konnte, erforderlich. Aber jene Gefahr war auf diesem Wege schwerlich richtig abgewendet, wenn die zuvorkommende freie Gnade, die in der Justificatio forensis fixirt ist, nicht verdunkelt werden soll. Die reformatorische Lehre war so angelegt, daß man zwar zum eigenen Besitz und frohen Genuß der Gnade anders nicht kommen könne, als durch Buße und Glauben, (in welchem dann die Wiedergeburt gepflanzt werde), aber daß die Rechtfertigung (Justificatio forensis) auf Gottes Seite die über-

[1] Der Glaube, der seinerseits auch die Reue und Buße voraussetzt, wird in der That nun auch zu einer Heilscausalität nicht bloß instrumentaler, vermittelnder Art, nicht bloß als psychologisch nothwendige Vermittelung des persönlichen Heilsbesitzes und Genusses, sondern auch zu einer causa impulsiva für den göttlichen Act der Justificatio selber, als ob auch nur eine Darbietung der Sündenvergebung, also Glaube möglich wäre, wenn nicht zuvorkommend Gott uns schon die Gegenwart seiner gnädigen Gesinnung, seine Verzeihung um der Verbindung Christi mit uns willen entböte, — nicht um unsrer Verbindung mit ihm im Glauben willen, noch der Veränderung wegen, die mit uns durch den Glauben vorgegangen ist. Musäus Ausf. Erkl. dagegen S. 587. 599 macht ernste Reue und wahren Glauben zur Bedingung, daß überhaupt die Sündenvergebung von Gott aus Statt finde. Sie kann aber nicht einmal dargeboten werden, wenn sie nicht in Gott um Christi willen Statt gefunden hat. Und welche Unsicherheiten schließen sich hier bald genug an (sec. 18) ob die Reue ernst und der Glaube wahr genug sei, um den Akt der göttlichen Justificatio zur Folge zu haben! Aber freilich dieser Akt ist nach Musäus abermals so wenig wie die Electio als ein Actus realiter in Deo productus zu denken a. a. O. S. 585. „Er ist vielmehr ipsa Dei essentia, sonst müßte man mit Conr. Vorstius und den Socinianern Gottes Unveränderlichkeit und Einfachheit leugnen." Die Justificatio ist nur das Wesen Gottes selbst, nach unsern unvollkommnen Begriffen als Wille, bezüglich auf die Gläubigen als Objecte, gedacht. Ein deistischer Zug läßt sich in solcher Denkweise wohl nicht verkennen, ist aber mit dem herrschenden Gottesbegriff nothwendig gegeben. Vgl. de Convers. 1647. disp. V. §. LIX. So brauche aus Gottes Unveränderlichkeit nicht die Unwiederholbarkeit der Justificatio mit den Calvinisten gefolgert zu werden.

zeitliche Grundlage für den ganzen Heilsproceß bilde, wie denn nur auf Grund davon Gott die Heilsgnade Moment für Moment mittheilen kann, daß er objectiv in sich, vor seinem inneren Forum dem Menschen um Christi willen vergeben hat und ihn seinerseits als Begnadigten behandeln will. Diese überzeitliche Justificatio offenbart sich dann (wird „insinuirt") objectiv in der Berufung in dem Sakrament und dem Worte von der Sündenvergebung (z. B. in der Beichte), subjectiv aber in dem Zeugniß des heiligen Geistes in denen, die glauben. Eine Ahnung hievon zeigt sich noch in der Bemerkung, die Einige machen, daß alle jene Momente des Heilsprocesses simultan da seien, die aber, wenn sie auf den subjectiven Proceß im Menschen angewandt wird, den ganzen Entwurf der Heilsordnung in Frage stellt und die mit einer abstrakten Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Zeit zusammenhängen dürfte.[1] Es ist von Wichtigkeit, die Unabhängigkeit der zuvorkommenden christlichen Gnade von des Menschen Würdigkeit für den Anfang wie für die Fortdauer des Heilswerkes festzuhalten, und das ist die Meinung bei dem Satze Luthers, daß sich der Mensch im Heilswerk mere passive verhalte. Das hat auch der Justificatio gegenüber am vollständigsten seine Richtigkeit, weil nicht erst die Umwandlung des Sünders Gott zur Verzeihung bestimmt, sondern umgekehrt erst die Gabe der Sündenvergebung den Menschen sittlich umwandelt. Und so muß auch die Justificatio des Sünders zunächst rein als innergöttlicher Akt gedacht werden, der in der glaubenstiftenden Predigt (Vocatio) zur Offenbarung kommt. Aber dieses Sachverhältniß wird nicht bloß verdunkelt, wenn die Justificatio ihre Stelle erst nach der Wiedergeburt und der Conversio (mit dem Glauben) haben soll: es entsteht dadurch auch der Uebelstand, daß während die mera passivitas für die Justificatio, wo sie ihr Recht hat, hinter den causae impulsivae verschwindet, sie dagegen für die Regeneratio behauptet wird, aus Furcht vor Pelagianischem oder Synergistischem. Allein hätte die Justificatio ihre reformatorische Stellung an der Spitze als dirigirendes Princip des ganzen Heilsprocesses und als die dauernde Grundlage desselben behauptet, so wäre

[1] Quenstedt III, 621 sagt: Regeneratio, justificatio, unio mystica et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores adeo ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent. Ebenso war es anerkannter Grundsatz bei Gerhard VII, 321 und noch mehr bei Musäus, daß die bona opera (Liebe) im Glauben gegenwärtig seien.

die Unabhängkeit der Justificatio von der Heiligung und der subjectiven Seite des Heilsprocesses überhaupt auf die allein zureichende Weise sicher gestellt, und der Lohn wäre dann auch die Entbehrlichkeit jeder Eifersucht, mit welcher von der Justificatio aus auf die Heiligung und auf die menschliche Thätigkeit im Heilswerk geblickt wird. Die wirksame Berufung, welche verkündigt, daß Gott um Christi willen vergeben hat, und nun Glauben hieran fordert, bringt dann die Möglichkeit des Glaubens, durch welchen die Gabe der Sündenvergebung zum eigenen Besitz und Genuß wird, ja durch den die Wiedergeburt in der Lebensgemeinschaft mit Christus gewirkt wird, während der Unglaube nicht bloß des eigenen Besitzes und Genusses der Versöhnung sich beraubt, sondern auch wenn er beharrlich ist, gerichtet wird. Dagegen die Voranstellung der Regeneratio statt der Justificatio wurde nothwendig auch zur Hemmung für die freie Entwicklung des protestantischen Princips nach der ethischen Seite hin, daher die Bewegung des Pietismus sich vornemlich hiegegen gerichtet hat.

Bestimmter als für die Taufe und Wiedergeburt wird der Glaube zum segensreichen Empfang des heiligen Abendmahls gefordert. Dabei wird freilich beharrt, daß die Ungläubigen Leib und Blut Christi empfangen, und bei der bloßen Darbietung wird nicht stehen geblieben, aber sie haben nach Gerhard nur eine manducatio oralis nicht spiritualis. Hollaz beschränkt dieß durch die Ausführung, daß die Elemente einerseits, Christi Leib und Blut andererseits doch nicht auf dieselbe Weise empfangen werden. Denn da Christi Leib und Blut verklärt, der naturalis concoctio aber nicht wie die Elemente zugänglich ist, so ist die manducatio oralis unmittelbar bloß Genießen von Brod und Wein und nur mittelbar um der Unio sacramentalis willen auch auf Christi Leib und Blut bezüglich. Da nun letztere in den Ungläubigen nicht zum Segen wirken, aber auch eine schädliche Wirkung ihnen nicht beigelegt wird, so müßte eigentlich die Lehre von Hollaz schon der Uebergang zu der Annahme werden, daß bei den Ungläubigen, die sich der Aufnahme des verklärten Leibes Christi verschließen, ebendamit eine Auflösung der Unio sacramentalis anzunehmen sei, und es konnte kein Interesse nachgewiesen werden, diese Auflösung statt durch den ungläubigen Genuß erst nach dem Genuß anzunehmen. Allein es ist die Neigung verspürbar, eine wunderbare Aenderung auch an den Elementen durch die Consekration vorgehen zu lassen. Quenstedt versteht unter der consecratio nicht bloß die Aussonderung vom profanen Gebrauch und die Benedeiung,

sondern auch die sakramentale Vereinigung, die also mit dem priesterlichen Aussprechen der Worte Christi selbst stattfinde, nicht erst zur Austheilung (dispensatio) oder zum Genuß. Nach ihm bezieht sich auch die Unio sacramentalis nicht auf den ganzen Christus, sondern nur auf seinen Leib und sein Blut, wiewohl der ganze Christus gegenwärtig sei und spiritual genossen werde. Wenn die Consekration, die durch Menschen geschieht, die sakramentale Unio bewirken soll, so nähert sich das der magischen Vorstellung, daß nicht sowohl Christus den Akt der Unio vollbringe, als vielmehr der Priester sie in seiner Gewalt habe. Jedoch war hiegegen noch ein Damm der Satz der F. C., wornach die Unio sacramentalis nicht durch die Consekration für sich objectiv gesichert sei, sondern nur für die gesammte Handlung, die Spendung und den Genuß mit eingeschlossen. Als Segen des heiligen Abendmahls wird neben der Versiegelung der Sündenvergebung mehr und mehr auch die Einpflanzung in Christus und die geistliche Nährung zum ewigen Leben erwähnt. Hollaz, hier in erfreulicher Freiheit Sätzen calvinischer Kirchen sich annähernd legt dem heiligen Abendmahl auch eine Beziehung zur Unsterblichkeit bei, deren Symbol oder Unterpfand in Christi Leib und Blut gegeben sei. Doch hält sich diese Gedankenreihe in den Grenzen der unterpfändlichen Verheißung, und geht nicht dazu fort, in dem Abendmahl das ursächliche Princip für die Verherrlichung der Leiblichkeit zu sehen.

Für die Kirche bleibt als Grundbestimmung stehen, daß sie primarie societas fidei et Spir. S. sei, und ihre Glieder stehen nach Musäus und Hollaz mit Christus dem Haupte nicht bloß in einer moralischen, sondern auch physischen Verbindung, vornemlich durch die Sakramente. Alle, Hütter, Gerhard, Baier, Hollaz u. s. w., bestehen auf ihrer Unsichtbarkeit, weil ihre Glieder ratione fidei et electionis nur Gott bekannt sind, aber Alle halten auch ihre Sichtbarkeit fest, und bestreiten, daß aus diesem Unterschied eine doppelte Kirche gemacht werde; die sichtbare wäre ohne die unsichtbare Seite gar nicht Kirche, die Gläubigen selber aber sind sichtbare Menschen. Ist freilich nun bei jedem sichtbaren Menschen sein Glaube nicht gewiß und sicher erkennbar, so ist doch die Kirche selbst erkennbar durch Wort und Sakrament, deren Gebrauch nie fehlt, wo Gläubige sind, wie auch Gläubige nie ganz fehlen, wo noch Wort und Sakrament im Schwange sind. Bei aller Vorliebe für die lutherische Kirche wird im Allgemeinen von den Dogmatikern doch die Kirche Christi, die allgemeine (catholica, universalis), die über jede

Partikularkirche hinausgreife, höher gestellt. Bei Calov allerdings ist das Bestreben spürbar, die lutherische Kirche mit der Kirche Christi zu identificiren und, rivalisirend mit Rom, den anderen Confessionen abzuläugnen, daß sie Theile der Kirche Christi sind.

Von dem Begriff der Kirche hatte schon die Apologie einen weitschichtigeren Gebrauch des Wortes Kirche unterschieden (Ecclesia large dicta). Die Kirche in diesem weiteren Sinn ist die Gemeinschaft derer, die dasselbe Bekenntniß haben und die Sakramente gebrauchen. Vergleicht man hiemit Conf. Aug. VII, wo verbum und sacramenta als Erkennungszeichen der Kirche gefordert sind, so tritt im 17. Jahrhundert für die Kirche im weiteren Sinn an Stelle des Worts das Bekenntniß. Je nach dem Bekenntniß wird dann wahre und falsche Kirche unterschieden. Für absolut wahr gilt aber auch die lutherische Kirche nicht, die anderen nicht als absolut falsch. Auch vollkommene Reinheit der Lehre sichere noch nicht die Vollkommenheit der Kirche, und auch die Kirchen unreiner Lehre haben noch Wort und Sakrament. Nur wenige stellen die römische Kirche dem Antichrist, die reformirte der römischen oder gar dem Muhamedanismus gleich. Calovs Anmaßung, daß die lutherische Kirche allein die wahre Kirche sei, woraus folgen würde, daß die anderen, die er doch auch Partikularkirchen nennt, gar nicht mehr Kirchen wären, weil nicht Theile der wahren Kirche, ist nicht einmal lutherischerseits im 17. Jahrhundert angenommen. Wichtiger ist die Lehre von der Amtsgnade und den Amtsgaben, die sich an die früher betrachtete Alterirung des evangelischen Princips enge anschloß. E. V. Löscher hat, während die Conf. Aug. nur das Recht, öffentlich zu lehren, an die ordentliche Berufung knüpft, behauptet, daß überhaupt der Dienst am Wort göttlicher Einsetzung gemäß ordentlicher Weise gebunden sei an einen bestimmten Stand rechtmäßig berufener und eingesetzter Menschen. Diesem Stande allein komme zu, zu reden als Gottes Wort und das Werk der *διακονία* zu üben. Für Erhaltung der Reinheit des Glaubens (der Lehre) und für die Sittenzucht bilden nach Quenstedt und Hollaz die Lehrer der Kirche die Ecclesia repraesentativa. Die Gesammtheit aller Glieder, die aus Lehrern und Hörern besteht, heißt die Ecclesia synthetica, die wohl auch, nach Luthers Vorgang, in die drei Status hierarchici, den ecclesiasticus, politicus und oeconomicus gegliedert wurde. Wie hierin das allgemeine Priesterthum anerkannt blieb, so auch noch darin, daß von den Concilien

grundsätzlich die Laien nicht ausgeschlossen wurden. Aber freilich zu einer Ausübung der Laienrechte kam es nicht. Die beiden ersten Stände stellten sich gemeinsam als gebietende und lehrende den Gehorchenden gegenüber. In der Theorie von der besonderen Amtsgnade, die gleichsam einen Ersatz für das von der Reformation verworfene Sakrament der Ordination bilden soll, und die aus der göttlichen Einsetzung eines besonderen Lehrstandes abfloß, wird der Versuch gemacht, dem geistlichen Stand, der von einer unmündigen Gemeinde nicht gestützt der staatlichen Gewalt fast wehrlos preisgegeben war, Selbstständigkeit und Halt zu geben. Allein da dieses in das römische Wesen würde zurückgeführt haben, so fehlte es nicht an einer gewaltigen Reaktion der bis dahin schweigsamen Gemeinde, deren Mund und Führer Spener ist.

So sehr das dogmatische Interesse in der lutherischen Kirche überwog, so konnte doch die Reformation nicht so unwirksam sein, daß nicht in weiten Kreisen lebendiges religiöses Interesse und persönlicher Glaube erweckt worden wäre. Welche Mächte evangelischen Glaubenslebens im Herzen des deutschen Volkes walteten, erkennt man besonders aus der Fülle des heiligen Liedes, welches, wie es in mancherlei Weisen von gar vielen zum Theil hochbegabten Dichtern, unter denen Paul Gerhard als ein fürstlicher Geist dasteht, gepflegt wurde, so auch im Volk die freudigste Aufnahme fand und wie ein frischer Quell die dürre Aue bewässerte. Ebenso zeigt eine reiche ascetische und praktisch-theologische Literatur einen reichen Schatz geistlichen Lebens der Kirche.[1] Aber dieses Leben war theils nur innerlich und persönlich, theils fast nur im Cultus und Familienleben beschlossen.

[1] Vor allen ist hier zu nennen Joh. Arndt, Heinr. Müller, Scriver, Val. Andreä, Joh. Gerhard, Valer. Herberger, Lütkemann; für die praktische Theologie die beiden Tarnove und Großgebauer, Joh. Gerhard. Weit mehr beschäftigte man sich aber auf Universitäten und in der Literatur damit, die Predigt kunstmäßig zu gestalten. Melanchthons Rhetorik und die klassischen Muster der Beredtsamkeit wurden für die Form und Gestaltung der Predigt maßgebend; aber der pneumatische Charakter der Predigt wurde durch die Schematismen, die der Scharfsinn immer mehr vervielfältigte, gedrückt. Dabei fehlte gar sehr die geschmackvolle Sprache, und die Polemik nahm eine die Erbauung störende Breite ein. Methodologen für die Predigt sind nach A. Pancratius (von dem die pancratianische d. i. synthetische Methode den Namen hat) 1571, Luc. Osiander 1582 und Aeg. Hunn 1595, im 17. Jahrhundert Balduin 1623, J. Hülsemann 1633, J. B. Carpzov 1656, Christ. Chemnitz 1658. Eine Befreiung aus der einschnürenden Menge der Kunstregeln brachte Spener, Breithaupt, Weismann durch Zurückführung zur sorgfältigen Schriftbetrachtung, die der analytischen Predigt-

Es hängt mit der Richtung der Reformation auf das gegenwärtige persönliche Heil und das innere Leben des Glaubens zusammen, daß was vom Menschen erst ethisch producirt werden soll, ja auch was von Gott zur Vollendung des Heils und des Reiches Gottes noch zu erwarten ist, wenig ausgebildet wurde. Die Hauptsache wird als schon daseiend gewußt in dem Glauben, also im Diesseits; die Seele ist gerettet, beseligt, ja

methode (der Homilie) günstig war. Sie setzten sich besonders der s. g. dogmatischen, porismatischen, höpfnerschen, zetetischen und ursinianischen Methode entgegen. Vgl. Palmer Ev. Homiletik und seine Artikel über sie in Herzogs Real-Encycl. Bd. VI. Im Gebiet des Katechismus und allmählig auch der Katechetik zeigt ferner das 17. Jahrhundert eine nicht geringe Productivität, in der sich gleichfalls der Geist der verschiedenen Epochen abspiegelt, so zwar, daß jede Epoche einen neuen Beitrag liefert. Luthers kleiner Katechismus, „Frucht nicht Auszug des großen", dirigirt, zum Theil mit dem Katechismus von J. Brenz, die Katechismen der einzelnen lutherischen Landeskirchen, wie denn in seiner plastischen und kindlich-einfältigen Sprache der objective kirchliche Bekenntnißgehalt und der Ausdruck herzlichen persönlichen Glaubens zu wunderbarer Einheit verschmolzen sind. In ihm ist auch hier typisch vereint, was später auseinandergeht, die simplex et certa professio des kirchlichen Gemeinglaubens und das frische, freudige, eigene Bekennen und Erkennen. Aber die Kürze und Einfachheit des kleinen Katechismus forderte, auch wenn er die Grundlage blieb, reichere Explicationen, damit die Jugend auch lerne Rechenschaft von ihrem Glauben geben. Die zahlreichen Werke, die diesem Bedürfniß entgegenkommen, hielten den objectiven kirchlichen Lehrcharakter fest, gaben die Summa doctrinae, die Locos communes theils für gelehrte Schulen und Universitäten (s. o. S. 530 ff.), theils in populärerer Form, jedoch mit Definitionen, Axiomen, und suchten die kirchliche Lehrtradition in aller Genauigkeit und Schärfe dem Verstande einzubilden. Es war dieses ein wichtiger ergänzender Akt der Selbstconstituirung der evangelischen Kirche, und die Verwilderung nach dem dreißigjährigen Krieg legte noch besonders die Nothwendigkeit auf, die Jugend auch lehrend in die kirchliche Zucht zurückzuführen. Aber andrerseits nahm ein Intellectualismus, eine Verwandlung der Kirche in Schule auch hier überhand. Auf die normalen Stufen des heranwachsenden religiösen Lebens und seine Bedürfnisse war die katechetische Unterweisung des Volkes nicht eingerichtet, höchstens auf verschiedene Klassen des Schulunterrichtes; war doch die Confirmation in den meisten Ländern sec. 17 in Abgang gekommen. Um von der wiedergebärenden Taufe auch den Schein zu entfernen, als ob sie noch einen Mangel übrig lasse, unterließ man auch, den Taufsegen zur Entfaltung zu bringen. Erst Spener bildet hier einen Wendepunkt. Er will die christliche Lehre „vom Kopf zum Herzen" führen. Er nimmt das zu sehr fallen gelassene, in Luther so lebendig gewesene Moment des persönlichen Glaubens wieder auf, sucht erbaulich ihn zu pflanzen und zu stärken, worauf schon Ernst der Fromme hingearbeitet hatte. Speners Katechismus 1677 und noch mehr die Arbeiten von Gesenius lassen bereits das Erbauliche über die scharfe Ausprägung der kirchlichen Lehrtradition (wie sie noch Mich. Walther und der Herforder Katechismus gibt) überwiegen, doch ist es noch in der Hauptsache die objective Kirchenlehre, die sie, zum Theil mit besonderer

innerlich schon wie im Himmel. An dem noch fehlenden Aeußeren, dem erscheinenden Sieg des Reiches Christi, hängt der Blick nur wenig. Durch das Gewicht, das ihm auf das Innere fällt, sichert der Protestantismus sich wenn auch nicht die freie Lebendigkeit, doch die ethische Reinheit seines Princips, kraft deren er eben so sehr die äußere römische Kirchenherrlichkeit verachtet, wie den Materialismus des krassen Chiliasmus der Reformationszeit. Denn die Knechtsgestalt des Guten und der Kirche muß man lieben lernen und sich willig in sie finden, weil in ihr eben die Bedingung gegeben ist, wodurch der Glaube sich als reiner Glaube ohne sinnliches Schauen, Sinnlichkeit und Egoismus an das Himmlische um sein selbst willen und abgesehen von seiner erscheinenden Herrlichkeit beweisen und üben kann. Daher wird in der Eschatologie die Seite hervorgekehrt, daß das Jenseits nur eine höhere Stufe der schon im Diesseits dem Glauben zugänglichen Seligkeit sei, der gläubig Sterbende unmittelbar zum Vollgenuß der Seligkeit bei Christo übergehe. Freilich würde das dem Endgericht seine Bedeutung fast nehmen und wäre nur denkbar, wenn zur Seligkeit der Person nicht auch die Freude am Siege des Reiches Gottes oder die Vollendung des Gattungsbewußtseins gehörte. Selnecker hatte noch einen Zwischenstand vor dem Gericht auch für die Frommen gelehrt, [1] aber ein Fortschreiten im Jenseits wurde bald fallen gelassen. Die Betonung der Innerlichkeit, wobei das gläubige Subject nur mit sich in seinem Verhältniß zu Christo beschäftigt war, hat ferner eine spiritualistische Auffassung der Welt zur Folge gehabt, eine gewisse Verachtung der Natur und des irdischen Schauplatzes, was sich denn auch z. B. in der Behandlung des Wunderbegriffes zeigte, bei dem man

Beziehung auf die durch Spener besonders wieder eingeführte Confirmation, praktisch fruchtbar machen wollen. Aber die feste objective Kirchenlehre wird doch durch den Pietismus zurückgestellt. Nur die württembergische Kirche hat das Glück, unter Beibehaltung des kleinen lutherischen und brenzischen Katechismus den Gewinn dieser neuen Epoche sich ohne Verlust gesichert zu haben durch das „Confirmationsbüchlein" von Hiemer 1723, womit sie den angedeuteten religiösen, nicht bloß didaktischen Stufengang in kirchliche Ordnung brachte. Vgl. die treffliche Schrift von Ehrenfeuchter: Zur Gesch. des Katechismus. Gött. 1857. — Arbeiter für die Katechetik sind aus der älteren Zeit: Trotzendorf (Methodus doctrinae catecheticae 1570); Lossius; aus sec. 17: Lütkemann, Kortholt, J. G. Baier, Hartmann, Tarnov de S. S. ministerio L. II, c. 3. Val. Andreä christlich-evangelische Kinderlehre 1648. Vgl. Langemack Histor. catechetica T. I.—III. 1729 ff. und von Zezschwitz's angefangene Geschichte der Katechetik.

[1] Heppe, III, 420.

eine Suspension oder Verletzung der Naturgesetze ohne Bedenken annahm. War doch der Natur noch kaum eine entschiedene Wirklichkeit, sondern mehr nur ein schwebendes Sein zugestanden; sie war gleichsam nur die Hyle, die in absoluter Bildsamkeit ihre Gestaltung in jedem Moment von Gott zu erwarten hat. So wichtig die irdische Lebenszeit genommen wurde, so war doch der Lebenszweck so ausschließlich der Glaube, daß, wo dieser gewonnen war, kaum noch der Fortdauer dieses Lebens eine Bedeutung für die Person selbst übrig blieb, und bei der angenommenen Möglichkeit des Rückfalls fast nur gewünscht werden zu müssen schien, daß für Jeden der Moment der Entstehung des seligmachenden Glaubens auch der Moment seines Todes sei. Zwar die Bewährung des Glaubens sollte im Diesseits noch bewirkt werden, aber diese kann sich vollziehen, was auch die Außenwelt bringen möge. Die Umgebung ist wesentlich gleichgültig, wenn es sich nur um die Selbstbehauptung des Glaubens handelt. Eine zusammenhängende sittliche Lebensgestaltung, die lebendig als Theil und als Mittel in das gesammte Reich Gottes eingriffe, fehlt zwar nicht schlechthin, sie ergibt sich theilweis schon aus der Natur der Dinge, aber in das Bewußtsein wird sie nicht erhoben. Auf die irdische Arbeit des Evangeliums an der Menschheit als eine zusammenhängende Geschichte des Reiches Gottes auf Erden wird nicht geblickt, der ethische Sinn dafür ist noch nicht erschlossen, worin der innerste Grund der Unthätigkeit für die christliche Mission liegen wird. Indem das helle Licht des Glaubens durch die Reformation wieder aufgesteckt und die Möglichkeit des Heils Jedem gegeben war, so wurde eigentlich das Werk der Weltgeschichte als vollbracht gedacht und das baldige Ende der Welt in sichere Aussicht genommen, wie denn der Antichrist auch nach Luther in der römischen Kirche schon gegenwärtig war. Das wird angenommen, daß die Kirche in ihrer Knechtsgestalt, die ihre Signatur auf Erden bilde, noch schwere Prüfungen zu ertragen haben werde; aber daß sie nicht lediglich die Aufgabe habe, Dulderin zu sein, sondern in opfervollem Dienst auch der Verjüngung und Erneuerung der Menschheit in allen ihren Lebenssphären zu dienen habe, das lag außer dem Gesichtskreis so sehr, daß mit Quenstedt Viele meinten, die gegenwärtige Welt werde bei Christi Wiederkunft nicht etwa bloß ihrer Form nach verändert, sondern auch nach ihrer Substanz völlig vernichtet werden. Die weltgeschichtliche Mission des Christenthums und der Reformation für die Staaten und

Völker, für Kunst, Wissenschaft und die ganze Kulturwelt konnte einem Zeitalter kaum zum Bewußtsein kommen, dessen beste Kräfte kaum zureichten, um in den Stürmen des 17. Jahrhunderts die lautere Predigt des Evangeliums zum Heil der einzelnen Seele zu behaupten. Alle ethischen Gebilde der Menschheit werden mit der Welt, die sie trägt, als vergänglich und ohne ewige Bedeutung vorgestellt, obwohl doch andererseits in der Auferstehungslehre im Widerspruch mit der allgemeinen Weltvernichtung eine Fortdauer auch der leiblichen Substanz zu verklärender Vollendung festgehalten wird. Das tausendjährige Reich, eine Vorstellung, die unter Anderem ihre Bedeutung auch darin hatte, auf den irdischen Schauplatz der Kirche ein großes Gewicht zu legen und die weltgeschichtliche Aufgabe als auf ihm zu lösende zu denken, wird als schon hinter uns liegend angesehen, weil in dem Glauben schon so viel erreicht sei, daß nur das Schauen, d. h. der Zustand des Jenseits noch eine höhere Aufgabe und Stufe heißen könne.

Daß der Glaube oder das gläubige Bewußtsein sich nicht frei zur Welt der ethischen Aufgaben erschließen will, das ist, wie leicht zu erkennen, doch ein Mangel an dem Glauben selber. Nicht bloß ist der Glaube als sich bewährender und wachsender ein ethisches Werk, das durch die Treue der Heiligung innerhalb des gottgeordneten Berufes sein naturgemäßes Gedeihen findet; der Glaube, wenn er lebendiges Interesse für seinen Gegenstand hat, muß auch von der Liebe beseelt sein, die den Sieg der Gnade im Reiche Christi und die Ausbreitung dieses Reiches will. Als unendlich fruchtbares Princip erweist sich der Glaube gerade erst dadurch, daß er liebend auch die Welt in seine Kreise zieht und nicht bloß bei der Sorge für das Heil der eigenen Seele stehen bleibt. Aber dazu gehören Zweckbegriffe, ein Wissen von der Bestimmung der Welt nach Gottes Rathschluß, der in Erfüllung gehen muß, also eschatologische Erkenntniß, wie denn der Apostel zwischen den Glauben und die werkthätige Liebe die Hoffnung als Vermittelung einschiebt (1. Cor. 13). So ist es also nur dem normalen Sachverhalte gemäß gewesen, daß derselbe Mann, welcher um die Neubelebung des evangelischen Glaubensprincips so große Verdienste hat und der mit besonderem Ernst zur Sorge für das Heil der einzelnen Seele ermahnt, Spener, als die Zeit gekommen war, die Schranke einer falschen Innerlichkeit, welche gefühlig oder intellektualistisch nur bei dem Princip stehen bleiben will, von einer unerwarteten Seite durchbricht, indem er die Hoffnung auf

eine großartige reichsgeschichtliche Entwickelung in der Zukunft hinwies. Es kann fremd oder als ein Umweg erscheinen, daß sich im Großen und Ganzen der lutherischen Kirche das ethische Interesse des Glaubens zuerst nicht auf die Gegenwart richtet, sondern auf die Zukunft des Reiches Christi, aber es wiederholt sich hier nur das Lebensgesetz, das wir auch in der christlichen Urkirche gewahren und das Angedeutete wird zum Beweise dafür genügen, daß, um in der Gegenwart ethisch heimisch zu werden, um die nächsten Aufgaben im Zusammenhang mit dem Ganzen zu schauen, und sie wahrhaft sittlich, d. h. als Theile des sittlichen Gesammtwerkes der Menschheit bewußt zu lösen, zunächst nothwendig war, im Geiste die ideale Gestalt des Reiches Gottes, welches sein wird, vorzubilden. Dazu gehörte aber von realer Seite auch eine lebendige und treue Erkenntniß der Geschichte der Kirche, sofern die Gegenwart, auf welche mit dem Bewußtsein des Ideales zu wirken ist, nur aus der Geschichte der Vergangenheit verstanden werden kann. In dieser Hinsicht hat die größesten Verdienste im 17. Jahrhundert Calixt, dem auch die geschichtliche Ueberschau über die Menschheit, die Bedürfnisse und die wesentlichen Lebensfunctionen der Kirche von realer Seite her die Erkenntniß eingetragen hat, in der er mit Spener sich berührt, daß die neue Kirche statt unfruchtbaren inneren Haders sich dem Werke der Ausbreitung der Kirche Christi zu widmen habe.

Wie groß war, wenn wir von hier aus auf das 16. Jahrhundert zurückblicken, doch der Unterschied! Damals war der Blick fast nur zum neuen Testament und zur apostolischen Zeit zurückgewendet. Weit entfernt, eine neue Entwicklungsreihe für das ganze Leben der Menschheit, besonders für das Reich Christi innerlich und äußerlich zu erwarten oder sie als Aufgabe der neuen Kirche anzusehen, war man zufrieden, wenn die bestehende Kirche gereinigt und innerlich im Glauben zum Typus der apostolischen Zeit zurückgeführt werde. Jetzt dagegen entwarf sich durch die Energie des Glaubens für die Hoffnung das Bild einer nicht nur jenseitigen, sondern diesseitigen herrlichen Zukunft der Kirche, welches, da es auch durch menschliche Vermittelung sich zu verwirklichen hat, die Liebe entflammen mußte, die rüstig an ihr Tagewerk geht und nicht duldet, in einem bloß contemplativen oder heilgenießenden Leben des Glaubens stehen zu bleiben.

Wir sind hiemit bereits nach Betrachtung der scholastischen Zeit lutherischer Kirche zu einer lichteren Seite ihres Lebens, die voll triebkräftiger

zukunftreicher Keime ist, übergeführt, zu Richtungen, die zwar im 17. Jahrhundert noch als ecclesia pressa dastehen, ja durch ihren Widerspruch die schroffere Ausgestaltung der Orthodoxie herausfordern, aber schließlich dem Krankhaften derselben sich überlegen zeigen, ja die Macht der Kirche, soweit sie mit dem Krankhaften sich identificirt, erschüttern und brechen, um seiner Zeit dem Geiste der Reformation freiere und weitere Bahnen zu eröffnen.

Zweiter Abschnitt.

Die beginnende Opposition gegen die altkirchliche Orthodoxie.

Die bisher betrachtete, am kürzesten mit dem Namen der protestantischen Scholastik zu bezeichnende Richtung, wurde ihres Besitzstandes nie völlig sicher und froh. Von außen dauerten die Kämpfe mit der katholischen und reformirten Kirche, wie mit den Socinianern fort, und namentlich die erstere wurde nachdrücklich unterstützt von materiellen Mitteln jesuitischer Politik, aber auch von ansehnlichen geistigen Kräften. Denn während im 16. Jahrhundert die Vertreter der römischen Kirche im Allgemeinen Mangel an Genie und Geisteskraft bekunden, so wuchsen seit dem Ende desselben dieser Kirche wieder Männer wie Bellarmin, der ebenbürtige Gegner von Chemnitz, Dionysius Petavius, Thomassinus und Dogmatiker wie Gregor v. Valentia, Franz Suarez, Sanchez, Tanner, Forer und viele Andere zu, die um so weniger den protestantischen Theologen die Antwort schuldig blieben, als diese ihre eigenthümlichen Hülfsmittel, die in ihrem Princip gegebenen Kräfte, nicht auf den Plan führten, sondern nur zu sehr in ihrer Methode sich dem Standpunkt der Gegner annäherten. Sie bestritten eine Tradition neben der heiligen Schrift, während sie doch selbst ihre Lehrbildung faktisch wie eine unverletzliche heilige Tradition eifrigst und auch mit Mitteln disciplinarischer Art bis in das Kleinste und Feinste hinein geltend machten. Sie beriefen sich dafür auf die heilige Schrift, ließen aber trotz der Berufung auf die Perspicuität derselben ihre Erklärung nicht frei. Dagegen läugnete man römisch-katholischer Seits freilich auch die auf das zum Heil

Nothwendige beschränkte Deutlichkeit der heiligen Schrift, unter Hinweis auf die Verschiedenheiten der Schrifterklärung von Alters her. Und da zur Zeit des dreißigjährigen Krieges die bleibende Spaltung der abendländischen Kirche noch nicht als vollendete Thatsache dastand, ersannen besonders die Jesuiten Veron, Neuhaus (Nihusius), Erbermann, nach 1650 die Brüder Walenburgh Methoden, um die Lutheraner mit ihrer Berufung allein auf die heilige Schrift in die Enge zu treiben, und die Unterwerfung unter eine sichtbare, lebende dogmatische Autorität als das allein Vernünftige zu beweisen. Diese Methoden, welche verschiedene Namen hatten,[1] laufen darauf zurück, daß sie die Lutheraner und ihre Selbstbeschränkung auf die heilige Schrift beim Worte nehmend, ihre Dogmatik und Theologie gleichsam auszuhungern suchten. Sie erklärten sich bereit, ihnen Recht zu geben, wenn sie ihre Dogmen wirklich buchstäblich in der heiligen Schrift aufweisen und nichts Anderes festhalten, als was sie wörtlich in der heiligen Schrift aufzeigen können. Dieser Forderung von Veron und Neuhaus stellte man entgegen, daß die heilige Schrift doch für vernünftige Menschen sei; daß sichere Folgerungen aus den Worten der Schrift gleichfalls gelten müssen, ebenso, fügt Calixt hinzu, das was der Vernunft evident sei; denn sie stamme von demselben Gott, wie die Offenbarung. Darauf erwiederten die Brüder Walenburgh, Folgerungen seien ohne Vernunftgebrauch nicht möglich; es würde also das Urtheil über Mysterien jedem Einzelnen, der Philosophie und Vernunft überlassen bleiben. Das, worauf die Seligkeit gegründet werde, wie die zum Heil nothwendigen Lehren, müsse aber rein göttlich sein, denn Einmischung von Menschlichem würde Alles unsicher machen. Daher müsse die Kirche, um infallibel das Dogma festsetzen zu können, mit göttlicher Autorität ausgestattet sein. Sie vollbringe dieß Werk unter Assistenz des heiligen Geistes. J. Musäus, der mit eindringendem Scharfsinn diese Fragen behandelt, zeigt dagegen die Widersprüche unter den katholischen Theologen selbst auf, indem die Einen den Heilsglauben auf unmittelbare, wenigstens der Kirche gewordene Offenbarung gegründet wissen wollen, andere dagegen nicht, sondern mit einer Assistenz des heiligen

[1] Z. B. die veronianische, augustinische u. s. w. Besonders gerne wurde (per petitionem principii) aus dem Alter der römisch-katholischen Kirche ihr Verjährungsrecht, aus ihrem Besitzstand aber das onus probandi für die Protestanten abgeleitet. Die solche Methoden zur Bekehrung der Protestanten trieben, hießen Methodisten; s. u. S. 615 f.

Geistes vorlieb nehmen, unter welcher stehend die Kirche das virtuell in der Offenbarung Gegebene entwickle, was auch die Evangelischen für sich geltend machen können, nur daß sie sich dabei strenge an das Schriftwort anschließen.[1] Die Evangelischen konnten aber vornehmlich deßhalb mit Recht ein äußeres Glaubenstribunal ablehnen als ein ihnen ganz entbehrliches Institut, weil sie durch das innere Zeugniß des heiligen Geistes sich einer Gewißheit von der evangelischen Wahrheit, und einer eigenen Erkenntniß derselben zu erfreuen bekannten, die ihnen durch keine äußere Autorität könnte ersetzt werden, die ihnen aber auch möglich machte, in der Wahrheit als ihrem Eigenthum zu walten.[2] Stützt man sich dagegen einseitig auf das formale Princip, und gibt man der heiligen Schrift lediglich die Stellung, die im katholischen System der Kirche zukommt, so bildet unverkennbar eine schwache Seite der Umstand, daß die Canonbildung, sobald sie als unabänderlich abgeschlossen behandelt wird, nur auf die Autorität der Kirche zurückführt.

Doch waren diese Angriffe von außen dem System der alten Orthodoxie

[1] Immerhin bricht aber hier eine Inconsequenz hervor. Ist die reine, fehllose Aufnahme der christlichen Wahrheit uns möglich, obwohl dazu menschliche Funktionen gehören, warum werden diese letzteren bei den Aposteln von der herkömmlichen Inspirationslehre ausgeschlossen? Die Frage: wenn die h. Schrift vom ganzen christlichen Alterthum nicht im evangelischen Sinne wäre verstanden worden, wo die Perspicuität derselben bleibe? verlangte den historischen Nachweis, den man auch antrat, von der Neuerung der römisch-katholischen Schrifterklärung. — Dieser Streit hätte auch, wenn nicht das Vorurtheil der steten Identität der Lehre der Kirche im Wege gestanden hätte, Anregung zu der Erkenntniß geben können, daß eine Lehrentwicklung sein muß, weil die Offenbarung, deren Urkunde die h. Schrift ist, nur durch die Action und die Formen des menschlichen Geistes immer mehr für den Geist werden kann. Endlich hätte sich hieran die Erkenntniß schließen können, daß das Dogma um der menschlichen Seite willen, die es an sich hat, nicht nur eine Beweglichkeit haben muß, sondern auch nur Bild der Sache ist; die Sache selbst aber unbeweglich feststehen kann auch bei Veränderungen im Dogma. Aber zu dieser Erkenntniß war noch ein weiter Weg.

[2] Hierauf weisen besonders Calixt (Append. z. Epit. theol. 1619.) und Musäus. Freilich im Range einer zweiten, in ihrer Art selbstständigen Seite des evangelischen Princips tritt auch hier Dieses nicht neben der h. Schrift auf, obwohl doch der evangelische Glaube an die h. Schrift selbst von der göttlichen Gewißheit über die Wahrheit ihres Inhaltes abhängt, mithin in dieser materialen Seite des evangelischen Princips demjenigen, was in der römischen Forderung berechtigt ist, sein Recht in höherer und allein befriedigender Weise zu Theil wird (s. o. S. 539 ff.).

weniger gefährlich und fanden einmüthigere Bekämpfung,[1] als mächtige, nach einander emportauchende Richtungen im Innern, welche mit den Orthodoxen eins in Bestreitung der äußeren Feinde, namentlich des Katholicismus, sich von verschiedenen Standpunkten aus dem System der altevangelischen Orthodoxie entgegenstellten.

Die protestantische Mystik, Calixt und Spener mit ihrer Schule, sowie Zinzendorf mit der Brüdergemeinde, haben das protestantische Princip nach immer neuen, in seinem Keime enthaltenen Seiten ausgebildet, nach der Seite des Gefühls, des Erkennens und des Willens, sie sind aber Alle mit dem herrschenden System in Conflict gekommen, und da sie nicht minder auch gegen einander sich exclusiv verhalten haben, so stellt sich in ihnen, wenn auch je nach einzelnen Seiten ein Fortschritt, doch im Ganzen schon eine Auflösung der geschlossenen Einheit und des evangelisch-kirchlichen Charakters dar. In keiner dieser neuen Gestalten wirkt das protestantische Princip in seiner ganzen Fülle und Einheit, sondern dieses tritt in widerstrebende Richtungen auseinander, welche erst vom zweiten Decennium des 18. Jahrhunderts an, während Einer Generation wieder eine Verständigung suchen.

[1] Außer M. Chemnitii Examen Concil. Trid., das immer neu in vervollständigten Ausgaben erschien, gehört hieher des Joh. Gerhard Confessio Catholica, T. I.—III. 1634—1637, worin der belesene Dogmatiker (ähnlich wie Matth. Flacius einen Catalogue testium veritatis 1557 aus allen Jahrhunderten aufgestellt hatte, was dann auch die Magdeburger Centurien ausführten) Zeugnisse für die evangelischen Lehren aus katholischen Schriftstellern sammelt und die römisch-katholischen Dogmen als Neuerungen bestreitet. Und da Bellarmin der angesehenste Gegner des Chemnitz und J. Andreä (Schmidlin) war, so schrieb Gerhard auch einen Bellarminus ὀρθοδοξίας testis, worin er aus Bellarmin selbst die evangelisch-katholische Wahrheit in wichtigen, mit der römisch-katholischen Kirche streitigen Artikeln zu bestätigen suchte Jena 1631 bis 1633. Andere Controversisten und Polemiker unseres Zeitraums sind Conr. Schlüsselburg Catalogus haereticorum (alle Gegner lutherischer Lehre seit der Reformation) 1597 ff. Abr. Calovii Synopsis controversiarum potiorum. ed. 3. Viteb. 1652. Scripta Antisociniana 1674. Lucas Osiander, Enchiridion controversiarum (mit d. Reform.) 1604. Wolfg. Franz, Syntagma controversiarum theologicarum. Viteb. 1612. Gegen die Juden schrieben J. B. Carpzov, H. May, Eisenmenger; gegen die Muhamedaner Hinkelmann, Prideaux; gegen die Naturalisten und Deisten Joh. Musäus. Besonders freigebig war aber die Streitliteratur mit den Reformirten, wobei sich Calov, Hülsemann hervorthaten. Die Schilderung der älteren protestantischen Kirchengeschichtschreibung versparen wir auf G. Calixts Darstellung s. u. S. 616 ff.

Erstes Kapitel.

Die protestantische Mystik.

Zuvörderst verlangt die Richtung unsere Beachtung, welche, wie sie innere Verwandtschaft mit dem Pietismus hat, so als Vorspiel der mit Leibnitz beginnenden philosophischen Bewegung, aber auf religiösem Gebiete anzusehen ist, daher mit der Theologie in unmittelbareren Contakt kommt, gerade weil sie zur Kirche eine freiere Stellung behauptet. Es ist das die protestantische Mystik, die den ersten mehr religiösen oder theologischen Kreislauf der Opposition gegen die orthodox scholastische Bildung eröffnet: der zweite, philosophische sollte im achtzehnten Jahrhundert folgen.

Als die evangelische Lehre sich in die scholastische Form einkleidete, so ging, wie wir sahen, in diese keineswegs die ganze Fülle des reformatorischen Geistes, der in der Nation lebte, ein, sondern neben der lutherischen Scholastik, die sich der mystischen Elemente Luthers immer ängstlicher entschlug und sich in ein aller Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit abholdes Reflexionsleben begrub, fließt der reiche Strom einer Mystik fort, die theilweis ächt Evangelisches bewahrte und ausbildete, so Valentin Weigel, Jacob Böhme und besonders Joh. Arndt, aber auch dem objectiven Kirchenthum als einem erstarrenden entfremdet, sich vielfach in eine eben so einseitige Innerlichkeit religiös-praktischer oder theoretischer Art zurückzog. Im 17. Jahrhundert war die Mystik in der evangelischen Kirche im Allgemeinen noch mehr kirchlichen Charakters, aber gegen Ende desselben nahm ein Separatismus, der bereits zu neuen Gemeindebildungen fortschritt, überhand, und indem die Subjectivität im Eifer der Selbstbehauptung gegen die Autorität des äußeren Kirchenthums sich immer mehr von den geschichtlichen Mächten emancipirte, so ging ihr das evangelische Materialprincip in mannigfaltiger Form in das innere Licht über, das mit dem historischen Christenthum lose oder gar nicht verbunden war. In Chr. Dippel und Edelmann neigt sich die ausartende Mystik schon dem Naturalismus zu.

Die altprotestantische Mystik, in der sich die Nachwirkung des Impulses der Reformation spüren läßt, nimmt jetzt vornehmlich die Seiten für sich, welche von der Reformation am wenigsten bearbeitet waren, die Gotteslehre mit Einschluß der Trinität, die Lehre von der Schöpfung, von dem Verhältniß

des Wesens des Menschen zu dem Wesen Gottes, und die Lehre von den Erkenntnißprincipien. Die alte Mystik in der griechischen Kirche war nur auf Gott gerichtet, in dessen heiliges Licht, das für den Menschen zum Dunkel wird, sie sich versenken wollte; die mittelalterliche Mystik, auch die germanische, trägt mehr subjectiven Charakter, es ist ihr um den mystischen Genuß Gottes, nicht mehr um das Aufgehen in Gott zu thun. So sucht sie, freilich die Sünde fast vergessend, die Verklärung oder Vergottung der mystischen Persönlichkeit. (S. o. S. 48 ff. 53.) Beide aber, die griechische und mittelalterliche Mystik, auf Gott und den menschlichen Geist gerichtet, haben einen idealistischen Zug und sind darin eins, die leibliche Seite und die gesammte Natur unbeachtet zu lassen, oder nach Art der katholischen Ascetik sie nur als die Schranke des Geistes dualistisch zu behandeln, auf den Boden der Wirklichkeit aber nicht wahrhaft überzutreten. Die Reformation nun, zunächst allerdings auf das Heil der Seele gerichtet, macht mit der Wirklichkeit Ernst in Beziehung auf die Sünde, diese empirische Erscheinung, und verkündigt dem Subject schon für seine diesseitige Wirklichkeit die Versöhnung. Dadurch aber bekommt auch die Mystik eine neue Form, nämlich die Richtung auf die Welt der Wirklichkeit, auch die Natur, welche, bis dahin fast nur wie ein Schein oder als geistfeindlich behandelt, nun gleichfalls in das Licht der Gottesidee gestellt und zu der Seele in innigere Beziehung gebracht wird. Solche Mystik ist die Theosophie. Um das ganze Gebiet des Seins zu umfassen, fehlt ihr jetzt nur noch, auch die Geschichte der Menschheit unter die Gottesidee zu stellen, und sie als göttliche Reichsgeschichte zu erkennen, ein Schritt, der in Folge der Spenerschen Bewegung von der Mystik durch Bengel und Oetinger gethan ward (s. u. S. 648 ff. 658 f.).

Wie unvollkommen auch die Mystik nach Seiten ihrer wissenschaftlichen Form bleibt — sie ist Vorläuferin eines großen Processes, der regelrecht in objectivem Denken sich vollziehen soll — sie hat doch die Ziele hingestellt und die Idee eines, das Göttliche und Menschliche, den Geist und die Natur in eine Einheit zusammenfassenden Wissens concipirt. Durch die in ihr treibende Idee ist sie der Philosophie der Zeit, nicht bloß der aristotelischen, sondern auch der cartesianischen, die auf einen unversöhnten Dualismus gebaut ist, weit überlegen. Die Einheit, die sie sucht, ist geeignet, den Unterbau zu bilden, wie für die Lehre vom Glauben, so auch für die Christologie und die Lehre von den Gnadenmitteln des Wortes und der

Sakramente. Der erste, schon halb dem Protestantismus zugehörige Theosoph, war Theophrastus Paracelsus, noch Luthers Zeitgenosse, gewesen. Ihm ist Christus auch das Licht der Natur, und er sucht eine innere Beziehung zwischen der Offenbarung in der Natur und der im Christenthum aufzuzeigen. Ebenso sieht er eine innere Beziehung zwischen der Natur und dem Menschen. In jedem Menschen liegt Alles; er ist Mikrokosmus, auch alle Sterngeister hat er in sich; es kommt nur darauf an, daß sie erweckt werden. Er will Nichts von einem astrologischen Fatum über dem Menschen, noch von einer objectiven Magie wissen; die Magie wird in den Menschen selbst hereingenommen, als die Macht des im Glauben mit Gott geeinigten Menschen. Der Glaube ist Allmacht, wirket wie er denkt und was er will. Die eigentlich magische Macht ist ihm die Imagination des Glaubens, wie auch Gott durch Imagination geschaffen habe. Von Sünde und Rechtfertigung ist dabei wenig die Rede, sondern nur von Krankheit des Leibes und der Vernunft, die aber geheilt wird durch die imaginative Kraft des Geistes, der sich mit Christus in Beziehung setzt und seinen Geist empfängt. Wie unsere Seelen aus Gott selbst in unergründlicher Liebe dem Leibe eingegossen sind, so empfangen wir auch aus Christus durch den heiligen Geist mittels der Imagination des Glaubens den Samen eines geistlichen himmlischen Leibes, vornehmlich im heiligen Abendmahl, so daß Christus durch seinen Geist seine incarnationes in allen Gläubigen hat. Unverkennbar ist hierin die Richtung auf Ineinsbildung des Geistes und der Leiblichkeit, aber nur erst mit Christi himmlischem Leibe und unserem Auferstehungsleibe kommt diese Mystik zurecht, in ihm hat sie die Einigung von Geist und Natur; aber an den irdischen Leib reicht sie nicht heran, er ist wegen seiner Materialität ihr rein verwerflich und dem Tode verfallen: worin also ein unüberwundener Rest des Dualismus hervortritt.

Mit Theophrastus Paracelsus und Lautensack in Nürnberg, der den Buchstaben der heiligen Schrift als Schale behandelt wissen will, steht Valentin Weigel († 1588) in näherer Verbindung.[1] Er will sich an

[1] Vgl. J. O. Opel, Val. Weigel, ein Beitrag zur Lit.- u. Cult.-Gesch. Deutschlands im 17. Jahrh. 1864. S. 121 ff. Weigels Gegner sind besonders Joh. Schelhammer, Luc. Osiander, Nic. Hunnius (der zugleich Gegner des Theophrastus ist), Mich. Walther. Ueber Weigels Schriften vgl. Pertz zur Gesch. der myst. u. ascet. Lit. Niedners Zeitschr. für hist. Theol. 1857. 1 ff. und besonders Opel S. 53—70.

den einigen Christus binden, der ist sein Buch, die heilige Schrift ist ihm bloß Zeugniß dieser innern Offenbarung. Der natürliche Mensch hat ihm keine Erkenntniß, wir müssen von Gott gelehret sein, aber durch den heiligen Geist sehen mit eigenem Auge und es nicht ausstechen. Von innen heraus muß quellen die Erkenntniß im Gegenwurf (d. h. die objective, die bei solchem Ursprung zugleich subjectiv ist). Durch Leidentlichkeit im stillen Sabbath der Seele werden wir der Wahrheit inne, die schon zuvor in unserem Wesen war und nicht erst von außen kann in uns gebracht werden. Es ist aber der Geist und sein Zeugniß, wodurch das in uns von Anfang Verborgene zum Bewußtsein kommt. Erst wenn das inwendige Auge im stillen Sabbath die himmlischen Güter in Christo gesehen, dann findet man auch das Kind in der Krippe und in den Windeln d. i. in der heiligen Schrift, und letztlich erkennt man auch Christus in seiner angenommenen Menschheit. Denn alle Dinge kommen aus dem Unsichtbaren ins Sichtbare, aus dem Geistigen ins Leibliche. — Es ist in Weigel ein kräftiger Zug dazu, der Leiblichkeit eine Stellung zu geben. Wir bedürfen nach ihm einer substanziellen Wiedergeburt, die nicht bloß geistlich, sondern vornehmlich leiblich ist und durch Christi geistlichen himmlischen Leib sich vollbringt; denn durch den Fall haben wir unsere himmlische Natur verloren. Diese wesentliche Vereinigung mit Christus verwendet er zum Gegensatz gegen eine Justificatio forensis ohne substantielle Heiligung, aber für die irdische Leiblichkeit Christi weiß er keinen Grund außer dem, daß bei der Sonne so sie auf Erden wäre, Niemand wohnen könnte. Sie dient zur Bedeckung der himmlischen Herrlichkeit Christi.

Weigel sieht die Vollendung des Menschen nicht in der vollkommenen Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo, sondern in der Vereinerleiung des Menschen mit Gott und in der Actualisirung des göttlichen Wesens, das innerlich schon im Menschen latitirt, wenn auch noch nicht sein persönlicher Besitz geworden ist.[1]

Schon Lautensack hatte eine in der Geschichte allmälig fortschreitende Menschwerdung Gottes angenommen, wobei für den historischen Christus eine nur beschränkte Stellung neben Andern blieb und alles Gewicht auf den

[1] Ueber andre Mystiker dieser Zeit vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorien, II. 326, 329, 340—350. (Hiel) 351—370, (Esaias Stiefel, Ezechiel Meth) 370—377, (Paul Nagel und Paul Felgenhauer) 650—741.

ewigen Gottesgeist fiel, der auch Christus genannt wurde.[1] Esaias Stiefel, 1605, ging zu dem Satze fort: „Ich bin Christus," und ebenso Ezechiel Meth, sein Neffe. Das tadelt aber Jacob Böhme. Der Gläubige sei vielmehr Christi Werkzeug, ein klein, demüthig, fruchtbar Zweiglein. Es ist in solchen Reden von fortgehender Incarnation Gottes zwar die Freude zu spüren, daß durch das Christenthum die Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen gefallen sei, daß die Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit sich nicht auf Christus beschränkt, sondern durch seinen Geist sich fortsetzt und den Gegensatz zwischen dem Wesen Gottes und des Menschen, der in den Schulen als unendlicher gedacht wird, überwindet. Allein da Gott in seinem innersten Wesen nicht ethisch gedacht war, so mußte eine wesentliche Einigung zwischen Gott und den Menschen auf physischen Grund zu stehen kommen, d. h. auf substantiellen Pantheismus führen. Dieser physische Gottesbegriff verräth sich, auf den ersten Anblick unerwartet, besonders darin, daß die Erlösung und Wiedergeburt, so weit von ihr die Rede ist, von den Theosophen überwiegend auf die leibliche Seite verlegt wird. In Vergleich mit der naturverachtenden romanischen Mystik ist ein Fortschritt darin, daß das wahre Leben volle, concrete Realität der Persönlichkeit sein soll. Aber auch ein verfeinerter Materialismus konnte an diesen Lehren von einer Natur Gottes, wobei das Ethische in ihm zurücktrat, eine Handhabe finden, und es fehlte nach dieser Seite nicht an magischen und theurgischen Verwendungen des Glaubens für Alchymie, Lebenselixire und andere endliche Zwecke. Und dabei ist ein dualistischer Rest in diesen Lehren nicht zu verkennen, sie wollen den himmlischen Leib in Christus und uns nicht zu Stande kommen lassen auf ethischem Wege durch Vergeistigung des Irdischen, sondern sie lassen zwei Leiber ineinander sein, den irdischen aber rein der Vernichtung anheimfallen; sie zeigen noch immer ein gespanntes Verhältniß zu der äußeren Welt der Materie als der Wurzel der Uebel. Der Welt der äußeren Gnadenmittel, sowie der Kirche bleiben sie eben daher auch entfremdet.

Ihren Blüthepunkt hat die deutsche Theosophie in Jakob Böhme, dem Schuster von Görlitz (1575—1624) erreicht.[2] Er hat dem Princip des

[1] Aehnlich Hiel (eigentlich H. Janson) in seinem Ackerschatz, 1580.

[2] Vgl. meine Gesch. der Christol. II, 855 ff. Wullen, Böhme u. seine Lehre 1838.

Werdens nachgespürt und die Weltentstehung mit dem trinitarischen Problem combinirt. Im Anfang war der Urkund (Ungrund) das erste Principium als ein finster Thal. Darin ist Herb, Bitter, Feuer, Grimmigkeit und Zornigkeit; das ist nicht Gott und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, darnach er sich nennt einen zornigen Gott. Aber es ist auch da in ihm das ewige Gemüth, das stehet in Aengstlichkeit und Sehnen, das faßt in sich eine Lust, sich selbst offenbar zu werden und wird Wille zu gebären. Gott ist ihm also nicht wie den alten Mystikern so oft, nur das unterschiedlose Sein oder Nichts, als wäre die „Wüste" der Unendlichkeit das Höchste und Letzte. Er denkt Gott nicht bloß als finsteres Thal, als Einheit ohne Schiedlichkeit und Neiglichkeit, auch nicht bloß als Feuer der Selbstheit, sondern nach Böhme ist in Gott auch ein Wollen und Wallen, eine unbestimmte Sehnsucht, daß aus Nichts Etwas werde. So gebieret das erste principium in der Kraft, die das Gemüthe füllet, den Sohn, das ewige Herze Gottes, das milde Licht aus dem finsteren Feuer erboren von Ewigkeit, und aus der Kraft, die in diesem Lichte ist, gehet hervor der heilige Geist. Böhme denkt Gott ewig regsam und gleichsam wallend, um eine Welt mit zahllosen Centris hervorzubringen und all den Reichthum des zur Offenbarung drängenden Urwillens zu entfalten. Seine Trinität soll die Schöpfung ermöglichen durch das Princip des Willens in dem Vater, die ewige unzerstörliche Natur in Gott, die er auch die Empfindlichkeit der Liebe oder den Sohn nennt, und durch den Geist, der den Glanz der Majestät ausbreitet. Wirklich wird die Welt dadurch, daß Gott, der die Urbilder der Schöpfung im Spiegel der Weisheit in seiner ewigen Natur schaut, sich bewegt und das ewige Wort sich ausspricht. Zunächst aber kommt es nur zu idealen Schöpfungen nicht aus Nichts, sondern aus Gott in drei verschiedenen die Trinität abbildenden Kreisen. Zu dieser unserer materiellen Welt kam es erst durch einen Abfall in jenen Geisterkreisen, durch Lucifers Sturz. Böhme will das Böse nicht als bloßen Mangel, sondern als den titanischen Versuch gedacht wissen, die Ordnung der Principien umzustürzen. Was in Gott ewig niedergehalten ist, das Princip der Ichheit oder Selbstheit, das er Zorn oder Grimm nennt, das hat Lucifer ergriffen und in sich entfesselt; so ist er zum Feuergeist geworden, hat auch in der Creatur Liebe und Zorn mit einander in Streit gebracht und ein Feuer in ihr entzündet, wodurch die göttliche Einheit ihrer Kräfte sich auflöste und erstarrte. Wir

müssen, meint er, für das Böse bis in die Tiefen der Gottheit forschen, denn obwohl Gott auch nicht den Vorgedanken des Bösen gehabt, weil er schon sein Licht getrübt hätte, so ist doch das Böse der Creatur in dem ersten gleichsam für sich wirkenden Princip, durch dessen Entfesselung die göttliche Ordnung umgestürzt wird, gewurzelt. Nach dem Fall Lucifers mit seinem Kreis ward der Mensch an seine Stelle gesetzt,[1] bestimmt, alle jene drei Kreise der idealen Schöpfung, die den Dreieinigen abbildeten, zu einigen. Aber die drei Principien sind in ihm noch „in schiedlicher" (löslicher), nicht in einiger Weise; so konnte er fallen und fiel. Und gegen die wachsende Sünde erregte sich der göttliche Zorn. Doch ist in Gott der Zorn nie ganz vom milden Lichte der Liebe getrennt. Und da die Zeit erfüllet war, bewegte die gefallene Menschheit die göttliche Liebe zur Offenbarung. Sie trat hervor aus dem Schooße des Weibes; Mensch geworden war sie ganz den menschlichen Schicksalen anheim gegeben, dem Werden, dem Kampf und der Versuchung. Um den in der Welt durch die Sünde ausgebrochenen Feuergrimm zu löschen, versenkte sich Christus selbst in diesen Feuergrimm, starb und bezwang die Finsterniß, ward Erlöser der Natur und der Menschheit, Stifter eines neuen schöneren Paradieses, daran wir Theil nehmen nicht durch bloße Stille und Gelassenheit, sondern dadurch, daß der Wille der Creatur mit dem göttlichen Willen sich eint, und das ist der aus der Reue und Stille geborene Glaube, durch den die Seele bekleidet wird mit dem himmlischen Leibe.

In Böhme's ringender Darstellung ist die Invention der Phantasie und deren Anschauung noch übermächtig, letztere hat mehr ihn als er sie, er weiß sie nicht in zusammenhängender begrifflicher Darstellung zu lichten und zu sichten. Aber andererseits treibt bei ihm in der Lehre von Gott, der Schöpfung und dem Fall wie von der Herstellung ein Realismus oft in wunderbar schöner Plastik der Sprache, von welchem eine idealistische Philosophie sich später bei mehr Methode nur zu sehr auf Kosten des Inhalts entfernt hat. Es ist einer späteren Zeit, einem Oetinger, Fr. v. Baader, Schelling vorbehalten geblieben, manches edle Korn aus dem Chaos der gährenden Böhme'schen Gedanken hervorzusuchen und zu verwerthen.

Böhme's vornehmster Schüler ist Gichtel (1638—1710), der Stifter

[1] Aehnlich Milton im verlornen Paradies, nach altem Vorgang.

der Engelsbrüder, einer mystischen Secte, deren Häupter strengster Enthaltsamkeit huldigten, und sich der Apokatastasis wenigstens in Betreff aller Seelen der Menschen zuwendeten, auch sich den Beruf Andere zu erlösen zuschrieben. Gichtel lehrt, daß Gott nur Liebe nicht Zorn sei, und während Böhme ein treuer Sohn der Kirche bleiben wollte, so heftig auch ein Richter und Andere ihn als Enthusiasten angriffen, so gingen die Gichtelianer wie so manche Andere, z. B. Petersen † 1727, Poiret † 1719 und auf einige Zeit auch G. Arnold in Separatismus über.

Daß die lutherische Scholastik in der Zeit ihrer Herrschaft nur verdammende Worte gegen alle diese Mystiker hatte, davon lag der Grund theils in der Sprödigkeit der Mystiker gegen die Gnadenmittel und die ganze äußere Erscheinung der Kirche, ja selbst in ihrer Neigung zu einer spiritualistischen Auffassung des historischen Christenthums überhaupt; nicht minder aber auch in dem Litteralismus und Mechanismus der sog. Orthodoxie, die sich selbst durch die innerliche Frömmigkeit eines Arndt abgestoßen fühlte. [1]

Zweites Kapitel.

G. Calixt und die syncretistischen Streitigkeiten.

Georg Calixt, [2] geb. 1586 den 14. December in Meddelbye in Schleswig, studirte besonders in Helmstedt, wo der Aristoteliker und Polyhistor Cornelius Martini den größten Eindruck auf ihn machte. Wie er Martini's Wort bestätigt fand, daß die neuere Philosophie nicht viel werth sei, und daß es besser wäre, die Alten mehr zu kennen, so fragte er sich im Gewirre

[1] Gegen Arndt zog nicht bloß im Anfangsjahr des großen Kriegs Corvinus in Danzig, sondern auch 1624 das Theolog.-Bedenken von Luc. Osiander in Tübingen zu Felde, das bei ihm Papismus, Monachismus, Enthusiasmus, Pelagianismus, Calvinismus, Schwenckfeldianismus, Flacianismus und Weigelianismus fand. Vgl. Scharff, Supplementum historiae litisque Arndtianae 1727. Es fehlte aber auch nicht an warmen Vertheidigern und Freunden des Arndt'schen wahren Christenthums: so J. Gerhard und selbst Wittenberger, besonders aber Val. Andreä, Glassius, Spener, Buddeus. Vgl. Breller Apologetica Arndtiana 1625 und Tholuck in Herzogs Real-Encycl. s. v. Arndt. Pertz, de Joanne Arndtio ejusque libris qui inscribuntur de vero christianismo. Hannov. 1852.

[2] Vgl. das musterhaft gründliche Werk gediegener Forschung von E. L. Th. Henke, Georg Calixt und seine Zeit, 2 Bde. 1853. 1856.

der theologischen Meinungen und Streitigkeiten, ob es sich nicht ähnlich verhalte mit der Theologie, so daß in der Kirchengeschichte der neutrale Boden zu friedlicher Verständigung gegeben wäre. Er wandte sich mit großem Eifer diesem Gebiet zu und wurde darin „zum Regenten seiner Zeit." [1] Nach einer Reise in lutherischen Ländern der damals gar häufigen und löblichen Sitte gemäß sah er auch die reformirten Kirchen und katholische Länder auf mehrjährigen Wanderungen. Einen Winter (1612) verbrachte er in Köln, „dem trojanischen Pferde des Papstthums in Deutschland." Von da zog er nach Holland, das eben in seiner höchsten Blüthe stand, und ihm wie ein Compendium des Weltkreises erschien; von da nach England, wo er mit Casaubonus befreundet wurde, durch diesen mit Thuanus. Nach seiner Rückkehr wurde er bald Professor in Helmstedt, wo er 42 Jahre lang wirkte (gest. 1656, 19. März). Die Erweiterung seines Horizontes, welche er durch historische und philosophische Studien, sowie auf jenen Reisen erlangt hatte, trug ihm die Einsicht ein, daß Glaube und Liebe nicht bloß in Einer Religionspartei seien, sondern auch andere Confessionen diese Vorzüge besitzen. Das stimmte ihn innerlich irenisch. Es kam aber dazu die Wuth des dreißigjährigen Kriegs, der ganz in sein öffentliches Leben fiel, und das Unheil der Spaltungen und religiöser Unduldsamkeit offenbarte. Gerne nahm er da das Wort des Hieronymus in den Mund: Christus ist nicht so arm, daß er nur in Sardinien eine Kirche hätte, ihm gehört die ganze Christenheit. Am liebsten betonte er Dasjenige, was auch im römischen Katholicismus noch das Christliche ist, und sein Streben ging dahin, die scharfen Spitzen, welche die Lutheraner von den Reformirten, die römische Kirche aber von beiden trennten, zu beseitigen oder abzustumpfen, damit der Geist wahrer Katholicität auf Grund des ursprünglichen und nie aufgegebenen, wenn auch zum Theil verschütteten Gemeinbesitzes sich erheben könne. [2] Er möchte die inneren Bürgerkriege der Kirche Christi erlöschen und die Kämpfer vereint nach außen sich wenden sehen, damit die unseligen Heiden von der einträchtigen Christenheit

[1] Titius, oratio funebris, 1656.

[2] So in der Einleitung zu Augustinus de doctrina christiana und zum Commonitorium des Vincentius Lirin. 1629; in dem Gutachten de tolerantia Reformatorum und der Schrift Desiderium concordiae eccles. sarciendae 1650. Digression an die dem Papst unterworfenen Akademien über Bartholds Neuhaus' neue Kunst (als Anhang zur Theol. mor.) 1634. De auctoritate antiquitatis ecclesiasticae 1639.

zu Christo bekehrt würden. Dieß Unionsstreben bildete den Mittelpunkt seiner ganzen öffentlichen Wirksamkeit. Es war auch in seiner Theologie ein wichtiger Factor. Er kam nicht bloß mit dem reformirten Ireniker Pareus in Heidelberg und dem mit rastlosen Unionsplänen sich von Land zu Land tragenden Schotten Duräus[1] in Verbindung, er ist auch, aufgefordert vom großen Kurfürsten, für das Thorner Friedensgespräch 1645 zwischen den Katholiken und den beiden protestantischen Confessionen angestrengt wenn gleich vergeblich thätig gewesen.[2]

Calixt war zweifellos in seinem Jahrhundert nach J. Gerhard der erste Theolog Deutschlands; anerkannt in seinem eminenten Gewicht wie von Freund und Feind so von Fürsten wie Herzog August von Wolfenbüttel, Ernst dem Frommen von Sachsen und vom großen Kurfürsten. Er war ein Mann höheren Styls, ein theologischer Staatsmann und warmer deutscher Patriot, aber eben daher antiitalienisch und antijesuitisch. Seine persönliche Erscheinung in ihrer ruhigen Festigkeit und bewußten Milde hatte etwas Imponirendes, Ueberlegenes und doch Gewinnendes. Seine vielseitige Bildung und außerordentliche Gelehrsamkeit stellte er in den Dienst eines beharrlich verfolgten großen Lebenszweckes, der ihm nie wankte und er macht daher wie wenige den Eindruck einer harmonischen, in sich sicheren und geschlossenen Gestalt. In vieler Hinsicht ist er Erneuerer einer dem Melanchthon ähnlichen Richtung; aber wir können uns denken, daß der Abt von Königslutter in der anglikanischen Kirche nach seiner Geistesart sich am meisten heimisch würde gefühlt haben. Dieser Sinn für Katholicität, diese Weite des Blickes und Herzens, wurde aber von seinen Zeitgenossen nicht getheilt, kaum verstanden; sie wurden vielmehr zeitlebens für ihn die Ursache zahlloser Anfechtungen. Zuerst von Seiten der Jesuiten, dieses modernisirten in Sectengeist sich umsetzenden römischen Katholicismus. Ein Streitgespräch in Hämelschenburg über die heilige Schrift mit römischen Theologen, wobei seine Erudition und dialektische Gewandtheit glänzte, war die erste Gelegenheit, bei der er sich Lorbeeren erwarb. Später hat er mit den Jesuiten von Mainz, Erbermann u. A. und schon zuvor mit seinem in Köln zum Apostaten gewordenen früheren Mitschüler und Freund B. Neuhaus, der

[1] Henke a. a. O. I, 124. 501 f.
[2] Henke a. a. O. II, 2. S. 71 ff.

den großen Theologen in einer Menge von Schriften zu reizen und zu kränken nicht ermüdete, viel zu thun gehabt. [1] Aber nach der Mitte seiner öffentlichen Wirksamkeit von 1640 an kam er auch mit den Häuptern der lutherischen Orthodoxie in heftigen Streit, einem Matth. Hoë von Hoënegg, Hülsemann, Calov, Weller, Dannhauer, Dorsche, Scharf, Myslenta in Königsberg und selbst Höpfner in Leipzig, nach früheren Plänkeleien mit Staats Büscher in Hannover. Besonders die drei Erstgenannten sahen in seinen Grundsätzen Verrath an der lutherischen Wahrheit, und belegten die Richtung seiner ausgebreiteten Schule, weil sie nach Art der Kreter Bundesgenossenschaften ohne Auswahl und Skrupel gegen die gemeinsamen Gegner suche, mit dem Namen des Synkretismus: ja sie warfen ihm wie die Jesuiten vor, daß er durch seinen „Neutralismus" dem Atheismus Bahn mache. Sie haben es auch erreicht, daß seine Unionshoffnungen nach allen Seiten scheiterten, freilich auch durch die Zwietracht, die sie schürten, nicht wenig dazu beigetragen, daß der Protestantismus ohne erfolgreichen Widerstand im Lauf des 17. Jahrhunderts aus einer Reihe von Ländern wieder zurückgedrängt worden ist. Aber auch ihr Plan, eine der F. C. sich nicht unterwerfende Theologie des lutherischen Namens für verlustig zu erklären, und durch ein neues Symbol die lutherische Kirche gegen alle Heterodoxien zu verwahren, schlug fehl.

Calixts Verdienste um die Theologie sind sehr umfassend. War Helmstedt schon seit einer Reihe von Jahren vor Calixt durch humanistische und philosophische Studien ausgezeichnet, indem Caselius die Philologie, Cornelius Martini die aristotelische Philosophie (auch gegen den Ramismus eines Pfaffrad, Sattler) glänzend vertrat, so hat Calixt diese Geistesart das erste halbe Jahrhundert hindurch an der Juliusuniversität blühend erhalten helfen. Sein freier weiter Geist suchte nach allen Seiten die Theologie in die engste Beziehung zu der ganzen Welt der Bildung zu bringen, ja sie als die Blüthe des Bewußtseins der Menschheit darzustellen. Nicht daß er die Vernunft über die Offenbarung gesetzt hätte, aber er lebte der Ueberzeugung, da beide Gott zu ihrem Urheber haben, so können sie sich nicht widersprechen, und die Zusammenstimmung der recta ratio mit der Offenbarung darzulegen war

[1] Mit den Jesuiten ist seine Polemik immer in Streit geblieben, weil sie die Hauptvertheidiger des Dogma waren, das er als das eigentlich kirchenspaltende ansah, der Infallibilität des römischen Papstes.

ihm ein angelegentliches Bemühen. [1] Er schrieb der Vernunft einmal die formalen Funktionen zu, die zur Aufnahme alles Inhaltes unerläßlich sind; aber auch die Kraft wirklichen Erkennens aus eigenen Mitteln, wenn gleich nur unvollkommen oder so, daß es durch die Offenbarung, die wir in der heiligen Schrift besitzen, ergänzt und vollendet werden muß. Die strenge wissenschaftliche Schule und Methode war ihm, der in jenen unglücklichen Zeiten stets mit einem drohenden Verfall der Wissenschaft zu kämpfen hatte, so angelegen, daß er ihr mehrere besondere Schriften widmete. [2] Sein Apparatus theologicus gibt eine Art theologischer Encyklopädie, Literärgeschichte und Methodologie. Er beschreibt zuerst den Umfang der Theologie und ihr Verhältniß zu allen andern Wissenschaften, den historischen und den philosophischen und sucht damit die Aufgabe der Wissenschaft der Theologie in ihrer ganzen Größe hinzustellen. „Philologie und Philosophie sind ihm die beiden Flügel, ohne die Keiner sich in die höhere Regionen theologischer Wissenschaft aufschwingen kann." Da die Heilslehren aus der heiligen Schrift zu schöpfen sind, so hat die Theologie die Aufgabe, den Inhalt der heiligen Schrift darzulegen, zu erhärten und zu vertheidigen, womit die exegetische, dogmatische und polemische (auch apologetische) Funktion begründet ist. Was er zur Literärgeschichte gibt, bleibt nicht in den engen Grenzen der eigenen Confession stehen; er erweitert den Blick auf alle Gebiete der Christenheit. Das theologische Studium selbst läßt er von der ersten Stufe, der summarischen Mittheilung der Kirchenlehre (Summa, Catechismus, Loci oder Epitome genannt) zur Exegese und dann zur Kirchengeschichte fortschreiten.

[1] Er hat auch einen apologetischen Versuch gemacht: De veritate religionis christianae 1633. Discurs von der wahren Religion und Kirche und ihrem Zustand 1633. Er erkennt Elemente wahrer Religion auch im Heidenthum an; verwendet aber dieses auch zum historischen Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung. Was entstellt im Heidenthum ist, oder gesucht wird, das findet sich im Christenthum; es gibt die uralte und doch nicht veraltende Wahrheit. Sieht man hierauf und auf seine Geschichte, wie seine Wirkungen, so ist zwar nicht die Wahrheit des Christenthums, aber die Leichtfertigkeit dessen bewiesen, der es verwirft, ohne bei ihm sich Licht gesucht zu haben. Wer es sucht, und aufrichtig die h. Schrift liest, dessen Herz bewegt sie durch höhere göttliche Kraft und senkt in dasselbe eine fides certa, quantumcunque evidentissime etiam evidentiae certitudinem exaequans vel superans ein. Henke I, 470. Hier fehlt es in dem überwiegend intellektual gehaltenen Proceß doch nicht an dem religiösen Einschlag.

[2] Apparatus theologicus 1628. Vgl. Henke I, 421.

Von da zur Kenntniß der jetzigen Controversen und endlich zu den Kenntnissen des praktischen Amtes. Nach dieser durch fünf unterschiedene Stufen aufsteigenden Bildung des Theologen läßt er die eigentlich „akademische Theologie" folgen, welche jedes Lehrstück nach den vereinigten Gesichtspunkten all dieser Stufen, also exegetisch, historisch, dogmatisch, polemisch und apologetisch, und liturgisch wo es angeht, behandeln läßt. Bei der historischen Theologie zeigt er sich in seinem Element: er will nicht, daß man mit bloßer chronikenartiger nackter Berichtung der Thatsachen vorlieb nehme; Thucydides und Tacitus sind ihm Muster einer Behandlung, die auch alle Umstände und Zeitverhältnisse beizieht, um im Lichte dieses Zusammenhangs das Einzelne zu sehen und mit Urtheil zu erwägen. Er hat durch eigenes Beispiel besonders die historischen Studien in der deutschen Theologie wirklich einzubürgern gewußt. [1]

In methodischer Beziehung verdient aber noch besonders das Verdienst Erwähnung, das er sich durch seine beiden Epitome der Dogmatik und der Moral erworben hat. [2] Durch sein kleines aber werthvolles Büchlein über die Glaubenslehre, nicht von ihm selbst, sondern aus seinen Vorlesungen herausgegeben, ist er der Schöpfer der analytischen Methode geworden, deren Grundgedanke ächt reformatorisch ist und der Synthese der ethischreligiösen und der intellektuellen Interessen entspricht. Er will die christlichen Lehren nicht als disputable Sätze, sondern als seligmachende Wahrheiten behandeln, demgemäß geht er teleologisch zu Werk und im ersten, allgemeinen Theil von dem finis der Theologie aus, dem ewigen Leben oder der Seligkeit. [3] Das Subject sodann für dieses Ziel ist der Mensch. Das Dritte sind die Principien und die Mittel zu diesem Ziel. Die Principien sind der göttliche Rathschluß und Christus, die Mittel aber objectiv Wort und Sakrament, subjectiv Buße

[1] Auch eine Geschichte der Liturgik oder des christlichen Cultus hat er im Sinne gehabt und theilweise ausgeführt zum Beweis, daß auch der Grundtypus lutherischer Gottesdienstordnung sich der Zustimmung des christlichen Alterthums erfreue.

[2] Epitome Theologiae, Gosl. 1619. Schon 1611 hatte er 15 Disput. de praecipuis christianae religionis capitibus (Henke I, 128) noch in straffer lutherischer und antireformirter Haltung geschrieben.

[3] Das ewige Leben faßt er hier rein eschatologisch, gibt also die Eschatologie (Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht, Seligkeit und Verdammniß) im ersten Theil. Er hat auch drei besondere eschatologische Abhandlungen über die vier erstgenannten Lehrstücke geschrieben.

und Glaube. Das Ministerium Verbi hat die objectiven Gnadenmittel und den Menschen zusammenzuführen. Damit ist die Kirche begründet. Der zweite besondere Theil handelt nun eingehender von der Kirche als diesseitiger, streitender. Sie besteht aus allen berufenen Völkern. Sie ist eine Monarchie unter dem Haupt Christus, der alle Diejenigen, welche Wort und Sakrament austheilen und empfangen, unter sich vereinigt. Endlich spricht er von den Mitteln zur Sammlung, Selbsterhaltung und Vertheidigung der Kirche. [1] Der analytischen Methode folgte nicht bloß seine Schule, sondern auch Andere. [2]

Ebenso bedeutend ist Calixts Theologia Moralis. [3] Er hat zwar in seinen encyklopädischen Aufzählungen der theologischen Wissenschaften die Ethik nicht als eine von der Dogmatik getrennte Disciplin aufgeführt, aber doch einen freilich unvollendeten Entwurf einer theologischen Moral gegeben, und dadurch für den Ausbau dieser Wissenschaft, der wohl schon im 16. Jahrhundert von Thomas Venatorius, Melanchthon, Chyträus, Paul von Eitzen begonnen, aber wieder unterbrochen war, eine neue fruchtbare Anregung gegeben, wenn auch nicht sofort häufig in einer von der Dogmatik gesonderten Gestalt. Dabei hat er das Bestreben, die christliche Ethik als theologische Wissenschaft selbstständig gegenüber von der philosophischen Moral, die in den gewöhnlichen Behandlungen noch meist die Oberhand hatte, hinzustellen, was er dadurch erreicht, daß er als Subject der christlichen Ethik nicht den Menschen überhaupt, sondern den Gläubigen, Wiedergeborenen hinstellt, dessen Lebensbewegungen diese Ethik zu verzeichnen hat, wodurch das ewige Leben nicht erworben, sondern das erworbene behütet

[1] Bei dieser Gliederung des allgemeinen Theils kam die Lehre von Gott in den zweiten Abschnitt; als Begründung der Lehre vom Subject des Endziels wurde die Lehre von Gott und dem Schöpfer aufgestellt. So hatte aber die Gotteslehre die sonderbare Stellung zwischen der Unsterblichkeit und dem Menschen. Daher die folgenden analytischen Dogmatiker durch Unterscheidung des objectiven Zieles, d. h. Gottes und des subjectiven, d. h. des Genusses Gottes halfen, wodurch die Gotteslehre wieder an die Spitze trat.

[2] Henichius (in Rinteln) Institutio Theol. dogm. 1655, das dogmatische Lehrbuch in Hannover bis ins 18. Jahrhundert. Schramm, de Compendio Henichii etc. 1711. Joach. Hildebrandt ist aus derselben Schule. Auch Abr. Calov nahm die analytische Methode an.

[3] Epitome Theologiae moralis 1634. Henke a. a. O. I, 514. Ihr nachgebildet ist des Helmstedters J. A. Schmid Comp. theol. mor. 1705.

und befestigt wird.[1] Nach der Lehre von dem Subject theologischer Ethik geht er zur Lehre vom Object über, worunter er aber nicht die Gebiete versteht, die das höchste Gut[2] bilden, sondern die Gesetze, nach welchen der Wiedergeborene handeln soll. Doch hatte er in der Lehre von dem Wiedergeborenen nicht bloß seinen Gnadenstand und seine inneren Tugenden behandelt, sondern auch seine verschiedene äußere Stellung in Kirche und bürgerlichem Leben berührt. Da im Christen das allgemein Menschliche aufbewahrt bleibt, so geht er bei Darstellung der Normen des christlich sittlichen Handelns vielfach auch auf dieses zurück, aber ohne den theologischen Gesichtspunkt des Anfangs hier durchführen zu können.

Wenden wir uns nun noch der Principienlehre Calixts zu. Sie ist in gewisser Beziehung von der herrschenden nicht so verschieden. Der heiligen Schrift weist er die oberste Stelle an, und legt ihr die Kraft (efficacia) bei, von ihrem Inhalte göttliche Gewißheit zu geben. Auch er nennt sie das letzte Princip, das durch sich selbst Gewißheit, Glaubwürdigkeit und Autorität hat. Sie ist ihm *αὐτόπιστος, ἀνυπόδεικτος* wie den Andern, wobei auch er jene sie empfehlenden Kriterien (s. o. S. 543) nicht verschmäht. Die Hauptsache aber ist ihm die ihr innewohnende göttliche Autorität. Er hat diesen Begriff genauer untersucht.[3] Auctorität will er die Kraft nennen, die eine vernünftige Natur (Gott, Engel oder Mensch) durch den Ausdruck ihres Sinnes und Willens ausübt, um entweder den Verstand Anderer zur Zustimmung oder den Willen zum Gehorsam zu locken. Diese Anziehungskraft (vis alliciendi) stammt aus der inneren Vortrefflichkeit dessen, was ausgedrückt wird. Gottes Autorität ist die höchste, alles hat Autorität nur je nach seiner Nähe zu Gott. Der heiligen Schrift kann in Beziehung auf Gewißheit und Fehllosigkeit nichts an die Seite gestellt werden, weil sie voll göttlicher Kraft ist, das Gemüth wirksam zu bewegen und zur Zustimmung zu zwingen, eine Kraft, die sie nur von ihrem göttlichen Urheber haben kann, und das ist ihre göttliche Autorität. Sie wirkt ihm nicht gesondert

[1] Aehnlich auch Fr. Buddeus, Institutiones theol. moralis etc. Lips. 1711. und Töllner, Grundriß der Moraltheologie 1762.

[2] Im Jahr 1648 schrieb er de bono perfecte summo sive aeterna beatitudine liber unus, seine dritte eschatologische Schrift, ohne irdische Güterlehre.

[3] De auctoritate Scripturae S. 1654. Schon früher hat er der Disputation von Hackspan über Theses de script. s. präsidirt 1673.

von Gott, sondern Gott durch sie. Aber wo sie das Ihre wirkt, da gibt sie Das, was für die Urheberschaft einer Schrift das Siegel und die Unterschrift ist. Man sieht hieraus, daß er dem Inhalt der heiligen Schrift die Kraft der Selbstbeglaubigung beilegt; aber auch bei ihm wird die Gewißheit, wenn schon nicht ausschließlich, doch überwiegend intellektual gewendet; es ist nicht die persönliche Heilsgewißheit oder die Gewißheit von der Rechtfertigung für ihn zum Grundlegenden geworden. Auch er ferner behandelt unmittelbar die Selbstbeglaubigung des göttlichen Inhaltes als Beglaubigung der göttlichen Form heiliger Schrift, was um so mehr zu verwundern ist, da er nicht mit ihr das Wort Gottes überhaupt identificirt. Auch die Kirche hat ihm ein Wort Gottes, das nicht αὐτολεξεὶ in der heiligen Schrift steht, wohl aber deutlich und zureichend nach Sinn und Gedanken. Neben dem Urtext heiliger Schrift und den richtigen Uebersetzungen derselben findet er Wort Gottes auch z. B. im apostolischen Symbol, ja auch in den Schlüssen der ökumenischen Synoden der ersten fünf Jahrhunderte, so zwar, daß sie ihm, wenn sie von der heiligen Schrift verworfen wären, keine Autorität hätten, sie auch der heiligen Schrift nichts zufügen, sondern es bleibt bei der Sufficienz h. Schrift. Ebenso auch bei ihrer Deutlichkeit. Er hält von der ächten urchristlichen Tradition sehr viel und sucht ihr eine höhere Stelle zu geben, als die übliche war, aber keineswegs um durch Tradition einen Mangel an Deutlichkeit der Aussagen heiliger Schrift zu ergänzen (vielmehr bedarf ihm alle Tradition noch des Nachweises der Schriftmäßigkeit), sondern um mit objectiver Sicherheit zu erkennen, was das Fundamentale in den vielen deutlichen Schriftaussagen, was der Mittelpunkt christlicher Wahrheit sei, mit welchem, wenn er festgehalten wird, der christliche Charakter gesichert ist. Was immer und überall und zu allen Zeiten ist geglaubt worden, das ist das Wesentliche; alle spätere Zuthat ist entweder nicht zum Heil zu glauben nothwendig oder verwerflich.

Diese Gemeinschaft der Menschen auf Erden, die wir Kirche nennen, ist die Blüthe der Menschheit, die Depositärin der Weisheit des Menschengeschlechts, sie hat das Privilegium, daß sie bleibt und in ihrer Ganzheit nie fundamental irrt. Daß eine infallible Kirche Christi stets auf Erden ist, wissen wir nicht bloß aus ihrem Zeugniß, sondern aus der heiligen Schrift, die sie eine Säule und Feste der Wahrheit nennt. Jetzt freilich hat diese wahre nicht irren könnende Kirche, obwohl sie da ist, viel von ihrer Erkennbarkeit

verloren. Durch die Zuthaten und die daraus geflossenen Spaltungen sind die Grenzen des Irrthums und der Wahrheit verwischt, aber um so leuchtender tritt diese Irrthumsfreiheit der Kirche aus den Denkmälern der Zeit hervor, da sie noch ohne jene neuernden Zuthaten eine ungebrochene Einheit war, d. h. ungefähr in den ersten fünf Jahrhunderten. Daher gebührt dem consensus quinquesaecularis eine Autorität in zweiter Stelle. Die römische Kirche freilich hat einen schweren Irrthum aufgenommen, indem sie den Papat dogmatisirte, ja infallibel durch die Jesuiten nennen läßt. In der päpstlichen Kirche kann von diesem Irrthum gedrückt die katholische nicht zu Worte kommen. Wie dieser Gesichtspunkt seinen Unionstendenzen dient und dafür die historische Basis abgibt, denn zu der Zeit vor den Spaltungen möchte er die Kirche zurückgeführt sehen, damit sie wieder als Eine sich wisse, so ist er ihm auch für eine freiere Stellung der Wissenschaft überaus wichtig. Denn wenn das apostolische Symbol alles zum Heil Nothwendige enthält, wodurch ein Jeder Christ ist, und wenn in den ehrwürdigsten Zeiten nichts Weiteres als der Glaube an seinen Inhalt verlangt wurde, wenn ferner die Kirche für sich nichts weiter als jene ökumenischen Symbole der einträchtigen Kirche verlangt, so verbleibt der Wissenschaft ein weiter Raum zu freier Bewegung. Dazu kommt noch,[1] daß er, weit entfernt dem römischen Katholicismus als solchem, d. h. seinen Neuerungen, vor allem der jesuitischen Lehre von päpstlicher Unfehlbarkeit sich durch jene friedlichen Gedanken nähern zu wollen, durch seinen Standpunkt vielmehr die evangelische Apologetik und Polemik in einer wichtigen Beziehung vervollständigen will. Die römisch-katholischen Gegner beschuldigten die evangelische Lehre der Neuerung; zugleich sagten sie: die evangelische These von der Deutlichkeit heiliger Schrift sei leere Behauptung, welche durch die Thatsache der sich widersprechenden Schrifterklärungen widerlegt werde. Ihre Deutlichkeit müßte sie bewiesen haben, wenn sie ihr wirklich beiwohnte. Daher bedürfe es eines lebendigen sichtbaren obersten Richters in Glaubenssachen. Hiegegen war schon vor Calixt geantwortet: die Deutlichkeit sei für das zum Heil Nothwendige genügend da und schon Flacius, die Magdeburger Centuriatoren, J. Gerhard[2] hatten für die evangelische Lehre Zeugen des

[1] Worauf erst Henke in seiner Monographie über Calixt aufmerksam gemacht hat.
[2] Vgl. auch oben S. 596. 597.

wahren Schriftverständnisses aus den verschiedenen Jahrhunderten aufgeführt. Da aber gegnerischerseits gegen das Zeugniß von Einzelnen immer noch Einwendungen möglich waren, wenn die Kirche ihrer Zeit ihnen widersprach, so wagte Calixt, unterstützt von seiner enormen patristischen Gelehrsamkeit, den Beweis anzutreten: daß die evangelische Lehre nicht bloß die allein schriftmäßige, sondern auch in allem zum Heil Erforderlichen die Gemeinlehre der ungebrochenen, alten ökumenischen Kirche gewesen sei. Die heilige Schrift habe also ihre Perspicuitas bewiesen, indem in den ersten fünf Jahrhunderten bis zum Concil von Oranges 529 alles zum Christenthum Wesentliche in seiner ungefährdeten Geltung stand und einträchtig anerkannt wurde. Hieran schließt sich aber die polemische Wendung: Die römisch-katholischen Theologen sind für Alles, was die Reformation an ihrem Systeme bekämpfte, ohne Beweis aus der heiligen Schrift und der ältesten Tradition: sie müssen also nach ihren eigenen Grundsätzen, wornach die Kirche stets durch dieselbe Wahrheit die wahre Kirche war, ihre späteren Zusätze als zum Heil nicht nothwendig, wenn nicht als verwerflich anerkennen. Von einer großen Reihe katholischer Lehren und Einrichtungen hat er in gediegenster, dogmengeschichtlicher Gelehrsamkeit den Nachweis geliefert, daß sie Neuerungen gegenüber von dem gemeinchristlichen Alterthum und von diesem zum Theil verworfen sind. Das zeigt er vor Allem von der päpstlichen Infallibilität, [1] dem Cölibate der Priester, wiewohl er dem ehelosen Stand einen Vorzug in der Kirche zugesteht (1631), von der Kelchentziehung 1636, von der Unwiederholbarkeit des Opfers Christi gegen das Meßopfer 1638 (wobei er anerkennt, daß das heilige Abendmahl auch ein Dank- und Lobopfer sei) und der Lehre von der Transsubstantiation 1643. [2]

[1] So schon 1614. Vgl. Henke a. a. O. I, 266 ff. Dazu 1643: de visibili ecclesiastica monarchia. Damit hängen zusammen die Theses de Scriptura S. (Hackspan) 1637. De auctoritate Scripturae S. 1648. De auctoritate antiquitatis ecclesiast. 1639.

[2] Durch diese Monographien trat erst die lutherische Kirche ebenbürtig den Arbeiten eines Daillé, J. u. S. Basnage, Blondel und einiger Engländer (s. o. S. 444. 481 ff.) zur Seite. Eine umfassende Kirchengeschichte hat auch Calixt nicht gegeben. Man lebte von dem ungeheuren Material, das die Magdeburger Centurien gesammelt und unter ihre Rubriken geordnet hatten. Aus diesem Werke machte man kürzere Bearbeitungen, blieb aber auch während der Herrschaft der lutherischen Orthodoxie bei ihrer Auffassung der Kirchengeschichte stehen, die nur in Calixts Schule sich gemildert zeigt. Die Hauptzüge sind diese: Die älteste Christenheit stellt das Ideal der Kirche verwirklicht dar; sie ist voll

So gelungen nun auch diese polemischen Erörterungen des Meisters der Dogmengeschichte waren, so wenig kam seine historische Apologie für das

h. Geistes im Besitz der reinen Lehre, besonders der Rechtfertigung aus Gnaden, dieser Sonne am Firmamente der Kirche. Wenn die evangelische Kirche, die doch nur dieses Ursprüngliche hergestellt hat, sich im bittern Kampf mit der römisch-katholischen sieht, so kann der Grund nur darin liegen, daß diese nachweislich von dem reinen Anfang abgefallen ist. Das ist das Werk des Antichrist, der den Plan der Verderbung der Kirche durch das Papstthum und seine Weltherrschaft gefaßt und das Geheimniß der Bosheit immer mehr im Innersten der Kirche aufgerichtet hat. Es sind so übergeschichtliche, unsichtbare Mächte, welche durch böses Wunder die Kirche in immer tiefere Finsterniß geführt haben, vornemlich durch Erhebung des Papstthums, das zum Organ und zur Concentration aller antichristischen Mächte geworden ist. Bei der Macht der menschlichen Sünde und der einbrechenden Finsterniß seien viele selbst der besten Männer, ein Augustin, Athanasius doch nicht ohne Flecken in ihrer Lehre geblieben. Doch habe es an Zeugen der Wahrheit nie ganz gefehlt und mit der Reformation sei sie in hellem Glanze wieder aufgegangen. Nach dieser Auffassung hat die Wahrheit keine Geschichte, sondern nur der Irrthum hat ein Wachsthum intensiv und extensiv; die Wahrheit ist nicht bloß in Christus und den Aposteln, sondern auch in der alten Christenheit schon urbildlich da; sie bedarf auch nicht einer Entfaltung und selbstständigen Hervorbildung ihrer Momente, sondern bloß der Erhaltung und der Abwehr der ihre vollkommene Gestalt verdunkelnden Mächte. Was Veränderung des Ursprünglichen ist, hat nur negative, keinerlei positive Beziehung zu diesem, wie z. B. die Entwicklung urchristlicher Principien wäre; die „reine Lehre“ wird als so fertig von Anfang an, als die absolut unbewegliche Substanz gedacht, wie im Katholicismus, daher diese pessimistische und nothwendig vielfach gegen das Papstthum ungerechte Geschichtsbetrachtung zu großer Monotonie führt. — Die katholische Geschichtsbetrachtung denkt die Wahrheit selbst unbeweglich, höchstens in extensivem Wachsthum ihrer Bekenner; die Häretiker spielen an den Grenzen der Kirche, sie hat ihnen gegenüber nur sich selbst zu erhalten in ihrer Vollkommenheit. So steht den Magdeburger Centurien Cäsar Baronius mit seinen Annalen gegenüber, die das Papstthum als den höchsten Segen der Menschheit preisen, den Widerspruch als satanisch bezeichnen. Ihm traten aber nicht bloß Basnage, sondern auch die Gallikaner Alex. Natalis, Fleury und Tillemont entgegen, welche letzteren die göttliche heilbringende Verfassung im Episkopalismus sehen. Calixt, den Papat gleichfalls scharf bekämpfend, urtheilt milder über die alte katholische Kirche. Er will auch Zusätze zu dem Gemeinchristlichen frei lassen, wenn sie nur nicht tyrannisch Allen sollen auferlegt werden. Jenes Gemeinchristliche freilich bestimmt er nicht specifisch evangelisch, vielleicht weil er die Rechtfertigungslehre noch nicht als bewußtes christliches Gemeinbekenntniß in den fünf ersten Jahrhunderten fand. — Während ferner die Kirchengeschichte den Magdeburger Centurien wie den Annalen des Baronius einem praktisch-kirchlichen, polemischen Interesse dienstbar war (nur in anderer Form auch noch dem Gottfr. Arnold (s. u. S. 645), so ist bei G. Calixt schon mehr objectiv historisches Interesse und Unparteilichkeit. Vgl. Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. 1852.

Wesentliche im Christenthum zu einem befriedigenden Abschluß. Sie machte es weder den Lutheranern noch den Katholiken zu Dank, obwohl er auch die päpstliche Kirche, sofern sie das apostolische Symbol und die alten Conciliensschlüsse festhält, noch als einen Theil der wahrhaft katholischen Kirche ansah, die in den verschiedenen Partikularkirchen doch ihre Einheit mit sich selbst noch nicht verloren habe. Die katholischen Theologen beharrten dabei, daß auch das später Bezeugte in ihrer Lehre virtuell stets in dem christlichen Gemeinglauben sei enthalten gewesen, und daß einzig die sichtbare kirchliche Auctorität dazu legitimirt sei, in fehlloser Weise das Dogma aus seinem potentiellen Zustande in der heiligen Schrift oder dem Glauben hervorzustellen (s. o. S. 597). Sie erinnerten auch daran, daß die Evangelischen doch sogar das apostolische Symbol nicht in demselben Sinne verstehen, wie sie, z. B. den Artikel von der Kirche, so daß doch nur ein Schein von Einheit herauskäme, wenn Calixts Rathschlägen Folge geleistet würde. In der That war die Sicherheit seines praktischen Blickes durch seine heißen Wünsche getrübt, wenn er hoffte, die katholischen Theologen werden sich praktisch einer Demonstration fügen, die ihnen nichts Geringeres angesonnen hätte, als das Aufgeben oder die Indifferenziirung der antievangelischen Lehren des neueren Katholicismus. Den Jesuiten insbesondere, die vornehmlich mit ihm in Streit sich einließen, war der Papat zum Hauptdogma geworden als die gegenwärtige Quelle und Bürgschaft der Einheit der Kirche. Der nur „historischen Tradition" gegenüber, auf die sich sonst der Katholicismus berufen hatte und auf deren ausschließliche ernst gemeinte Geltung Calixt seinen Operationsplan gründete, stellte sich bereits, wenn auch noch verhüllter, der Grundsatz zur Seite: daß der Lebende Recht hat.

Wo möglich noch weniger waren manche seiner lutherischen Glaubensbrüder mit ihm zufrieden, was den durch mehrere Decennien fortgesetzten synkretistischen Streit zur Folge hatte. Die kursächsischen Theologen, die sich seit den acht Conventen des Matth. Hoë von Hoënegg 1621—1629 eine Art oberrichterlicher Autorität zusprachen, für die sie auch später die directoriale Stellung ihres Fürsten im Corpus Evangelicorum (in nicht kirchlichen Dingen anerkannt) zu verwenden gedachten, sandten ihm eine Admonitio, und als er sie mit dem Zorne eines Mannes von Selbstgefühl und eines Gelehrten, an den sie alle nicht hinanreichten, abgefertigt, wurde ein Heer von gewaltigen Streitschriften gegen ihn und einige seiner Anhänger

gerichtet, wie Latermann in Königsberg und Hornejus in Helmstedt. Als auch dieses nicht verfieng, weil Calixt sich tapfer zur Wehre setzte, und Braunschweig ebenso tapfer sich seiner annahm, und da Helmstedt nach wie vor zu blühen fortfuhr, so dachten die Einen an geheime Verbrüderungen, um die durch ihn eingeschleppte Pest zu ersticken; Andere, besonders die Wittenberger, anfänglich im Bunde mit den Leipzigern, dachten an einen Theologenconvent zur Erledigung des Streites (1652), und da auch dieses mißlang, entwarfen sie den Plan einer neuen Bekenntnißschrift und fertigten wirklich den Consensus repetitus fidei vere Lutheranae 1655, in welchem nach Art der Eintrachtsformel die Gesammtheit der inzwischen ausgebrochenen Streitigkeiten sollte entschieden, eigentlich aber der Synkretismus Calixts und seiner Schule, dem 88 Irrthümer aufgezählt waren, durch Gewinnung der Unterschrift von allen lutherischen Universitäten unterdrückt, zugleich auch der unbequeme Uebelstand beseitigt werden, daß eine lutherische Fakultät und Landeskirche doch die F. C. verwerfe.[1] Die alte lutherische Orthodoxie raffte hier noch einmal ihre ganze Kraft zusammen, um jeder Abweichung von dem gemeinlutherischen Typus zu wehren. Aber das Unternehmen schlug fehl. Mehrere Fürsten, nicht bloß die des braunschweigischen Hauses, auch ein Ernst der Fromme und die sächsischen Herzöge, ohnehin der große Kurfürst waren dem langen Streit der Theologen abhold, der, als endlich der westphälische Friede errungen war, sofort in neuer Wuth unter den Evangelischen entbrannte. Das deutsche Volk, zum Tode ermüdet von dem öffentlichen Unglück der Nation, bedurfte anderer Nahrung als des Consensus repetitus. Besonders aber scheiterte der Plan an dem ruhigen aber festen Widerspruch der Jenenser, Musäus an der Spitze, die darin eine unnöthige Enge und Illiberalität, eine weitgetriebene mißwollende Deutung und Verketzerung und einen reichen Samen zu neuem Dissens erkannten.[2] Das Scheitern des Planes, das Werk der Eintrachtsformel fortzusetzen, was zu neuen Ausschließungen und so einem Secten-

[1] Helmstedt hatte übrigens einen Halt auch an den von der F. C. frei gebliebenen Ländern, besonders Schleswig-Holstein, Dänemark, Schweden, und an Nürnberg mit Altdorf.

[2] Die jenaische Facultät nahm überhaupt seit Joh. Gerhard eine sehr geachtete Stellung in Deutschland ein. Joh. Gerhard, anfangs auch Calixt ungünstig, gelangte erst durch persönliche Bekanntschaft mit ihm zu einer selbstständigeren und freundlichen Haltung gegen ihn und gegenüber von dem übereifrigen Drängen seiner Freunde, denen er mehr als einmal zu viel nachgab.

charakter der lutherischen Kirche geführt haben würde, ist der erste schwere Schlag, der die alte Orthodoxie, vornemlich Wittenberg, traf. Hatten schon die Tübinger in ihrem Streite mit den Gießenern auf die anspruchsvolle sächsische Decisio 1624 erklärt, daß sie nicht gesonnen seien, in Sachsen ihren obersten Gerichtshof in Betreff der reinen Lehre zu suchen, ohne daß ein Mittel zu Gebot stand, ihren Widerstand zu brechen, so war das Mißlingen des Consensus repetitus nach so viel Aufwand von Mitteln ein noch bestimmteres Zeichen für die Wittenberger, daß sie nach 1655 den Höhepunkt ihrer Auctorität überschritten hatten.

Aber auch das System von Calixt drang nicht durch und durfte es nicht, wenn nicht die evangelische Kirche und ihre Aufgaben wesentlich Schaden nehmen sollten. Calixt ist kein schöpferischer Geist; seine Grundgedanken sind, obwohl voll praktischer Intentionen, doch mehr der Schule als dem Leben entstammt. Die ausdrücklichen Aenderungen, die er am Dogma vornahm, sind nicht bedeutend, aber auch nicht wesentlich fruchtbar, sondern nur einige Schroffheiten hat er ermäßigt. Er hat zwar die reale Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an Christi Menschheit und die Ubiquität der letzteren geläugnet, aber doch die manducatio oralis im heiligen Abendmahl festgehalten. In dem freien Willen sieht er die göttliche Zierde des Menschen, will auch durch die Erbsünde die Freiheit nicht so verloren sein lassen, daß einfach die Nothwendigkeit des Sündigens vorliege, denn im Einzelnen (distributive) können wir Sünden meiden, nur ist unser Dasein als Einheit gefaßt (collective) ohnmächtig zum Guten, bis die übernatürliche Gnade eintritt, durch welche einfach das Verhältniß des Urstandes hergestellt und eine übernatürliche (jetzt auf Vergebung bezügliche) Gabe zu dem natürlichen Bestand hinzugefügt wird. Rückwärts gewendet mit seinem Blick sieht er, wie für die Kirche, so für die Menschheit das Urbild der Vollkommenheit in den Anfängen: von einem Wachsthum, einer geschichtlichen Entwickelung hat er noch keine klare Vorstellung. In seiner Schrift von den Bündnissen Gottes (de pactis Dei), einem Thema, in welchem er sich mit seinem jüngeren Zeitgenossen Coccejus berührt, macht er einen Versuch, seine historische Methode auf die Religionsgeschichte anzuwenden. Er nimmt an, im Urstand erhielt der Mensch zu seinen natürlichen Anlagen, besonders der Freiheit, noch übernatürliche Gaben, durch welche er vollkommen war und die er nur zu behaupten brauchte, während die lutherische Lehre das

göttliche Ebenbild, die ursprüngliche Gerechtigkeit, zum Wesen, d. h. Begriff des Menschen rechnen wollte, daher ihn der Vorwurf des Katholisirens auch hier traf. Jedoch ist nicht ein oberflächlicher Begriff von ererbter Sündhaftigkeit bei ihm die Folge, vielmehr rechnet er, Bellarmin analog, die übernatürlichen Gaben, obwohl sie verlierbar waren, zum vollen Begriff des Menschen, so daß ohne sie eine allgemeine Unordnung im Menschen einreißt. Dagegen nimmt er keinen Anstand, schon mit dem Anfang die Vollkommenheit des Menschen als wirklich zu setzen, daher er auch nicht lehren kann, daß durch Christus mehr gewonnen als durch Adam verloren sei. Das Christenthum ist ihm (wie auf ihre Weise die Reformation) bloß Herstellung des Alten, freilich auch seinen Gegnern nicht anders. Er datirt ferner in der genannten Schrift in herkömmlicher Weise die wahre Kirche bis in die Anfänge des Alten Testaments zurück, darauf gestützt, daß stets ein und derselbe Glaube zum Heil nothwendig war: will aber doch, weil sein exegetischer Takt sich dagegen sträubt, nicht zugeben, daß die heilige Dreieinigkeit im Alten Testament sei deutlich offenbart gewesen, womit gesagt ist, daß auch im Neuen Testament der Glaube an die Trinität zum Heil nicht nothwendig sei, was er doch wieder nicht zu behaupten wagt, so wenig als mit Coccejus, einen Unterschied im Antheil an dem Heil im Alten und im Neuen Testament anzunehmen. Er bedient sich des Ausdrucks seines Collegen Hornejus: daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig seien, nicht; er sagt aber: die guten Werke seien die conditio sine qua non der Seligkeit, und durch gewisse vorsätzliche schwere Sünden, die er als peccata mortalia meint aussondern zu können, läßt er die Gnade verloren gehen. Aber dieser ehrenwerthe ethische Zug Calixts leidet wieder an dem Uebelstand, daß er Gnade und Freiheit, Göttliches und Menschliches doch in äußerlichem Verhältniß zu einander denkt. Die göttliche Gnade assistire der Freiheit des Menschen. Das zeigt sich noch besonders an seiner Lehre von der Inspiration, welche zwar die mehr als alexandrinischen Schroffheiten der herrschenden Lehre mildert, indem sie die Eingebung in eine göttliche Assistenz zur Bewahrung vor Irrthümern verwandelt, aber dadurch dem Gedanken der Einigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen um so weniger gerecht wird. Freilich auch die orthodoxe Hypothese, indem sie das Menschliche absorbirt werden läßt, nimmt eine wesentliche Fremdheit beider an. Der Vernunft und dem Gewissen schreibt er ein wahres Wissen von Göttlichem

zu, ohne doch dafür auf perennirende göttliche Mittheilung oder Offenbarung im weiteren Sinn zurückzugehen.

Aber auch sein Grundgedanke, einer Einigung oder doch einer Friedensstellung der christlichen Confessionen durch den Rückgang auf die einträchtigen Anfänge zu dienen, hat doch nur eine theilweise Wahrheit. Gewiß ziemt es der ächten Katholicität, mit Liebe die Spuren des gemeinchristlichen Consenses aufzusuchen und hochzuhalten. Auch war es natürlich und in der Ordnung, daß die Reformation nichts wollte als Herstellung des Urchristlichen. Aber der christliche Geist badet sich nicht in den reinen Urquellen und versenkt sich nicht in sie, ohne auch neue, bis dahin von der Kirche nicht gehobene Schätze ans Tageslicht zu bringen. Die bloße Zurückführung einer späteren Zeit auf den Standpunkt der früheren ist immer und zu allen Zeiten eine innere Unmöglichkeit: in diesem Fall wäre sie mit einem großen Verlust verbunden gewesen. Denn das läßt sich nicht läugnen, Calixt will Heilung des Streits der Gegenwart durch den bloßen Rückgang in das Unbestimmtere. Es mag ihm dabei die Unterscheidung von Kirche und Schule, von Glauben und Theologie wohl vorgeschwebt haben; aber er hat die Bedeutung auch von wirklich religiös Wichtigem abgeschwächt. Denn die Rechtfertigung durch den Glauben, die im apostolischen Symbol nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist ihm in ihrer evangelischen Bestimmtheit zu wenig bedeutsam für das Heil der Seele und die wahre Einheit der Kirche. Auch ist nicht zu übersehen, daß sein Unionssymbol bald mehr bald weniger Synodalschlüsse umfassen will; gewöhnlich fordert er die trinitarischen, christologischen und antiprädestinatianischen wie antipelagianischen Concilienbeschlüsse (zu Mileve und Oranges). Diese Unsicherheit stammt daher, daß er auf quantitativem Wege (wo das Mehr und Weniger nur eine verschwimmende Unterscheidung bringt) Hülfe schaffen will, statt auf qualitativem. Er will nur die Menge der angeblich fundamentalen Artikel der orthodoxen Dogmatik quantitativ beschränken; aber mit seinen orthodoxen Gegnern bleibt er in einem Intellektualismus befangen, nur daß er mit einem „Weniger" von reiner zum Heil nothwendiger Lehre will vorlieb genommen wissen. Aber alle dogmatische Lehre ist nicht die Sache, sondern nur ein Bild oder Schatten der Sache; darauf also käme es vielmehr zur wahren Heilung an, daß man sich mit der Sache selbst, d. h. der lebendigen Person des Erlösers in unmittelbaren Contakt setzte. Bei aller persönlichen Frömmigkeit Calixts

fehlt es aber seinem System gleichfalls an diesem Zuge lebensvoller Innigkeit; ja auch von seiner historischen Methode ist zu sagen, daß sie hier nicht bis zu dem rechten Anfange, zur geschichtlichen Wiederbelebung und Anschauung des historischen Bildes Christi vorgedrungen ist.

Calixt hatte eine sehr zahlreiche Menge von Schülern und Freunden. Unter ihnen ist vor Allen zu nennen sein vieljähriger treuer Freund und College Hornejus, † 1649, und dessen Nachfolger Titius, ferner Schrader, Scheurl, der Polyhistor Conring, Dätrius, Henichius, Paul Müller. Außer Helmstedt war die calixtinische Richtung vertreten oder herrschend an den theologischen Facultäten in Königsberg (durch Latermann und die beiden Behm, Vater und Sohn); in Rinteln, der zweiten (schaumburgischen) Universität des hessischen Landgrafen, durch Henichius, Peter Musäus und Eckart; in Altdorf durch Hackspan, Dürr, Deyling u. A. Außerdem hatte er Anhänger in Holstein, Dänemark, Schweden; er war ein Mann europäischen Rufes. Sein Sohn Friedrich Ulrich Calixt, in Gesinnung und Haltung weniger achtungswerth, hat manche seiner Schriften gesammelt und den synkretistischen Streit fortgeführt. Seine übrige Schule hat neben historischen Arbeiten besonders die Exegese angebaut; alle aber sind seinem Unionssinn treu geblieben. In erfreulicher Weise trat dieser hervor bei den Rintelner Theologen, die in dem Unionscolloquium zu Cassel (1661) mit den Marburgern [1] den status controversiae zwischen Lutheranern und Reformirten scharf und so, daß auch die strengen Lutheraner hieran nichts auszusetzen wußten, formulirten, [2] aber nach genauerer Verhandlung über den Sinn der beiderseitigen Lehren zu dem übereinstimmenden Urtheil kamen, daß gleichwohl Lutheraner und Reformirte sich als Brüder ansehen können und müssen, und eine Nothwendigkeit, vor der Gemeinde den Nominalelenchus zu brauchen, vom heiligen Geist nicht geboten sei. Was dagegen das Verhältniß zu den Katholiken betrifft, so hatte nicht bloß Calixts Zugeständniß daß die Lehren, die allein zur Seligkeit nöthig seien, auch in der katholischen Kirche sich finden, mehrfache Uebertritte auch Vornehmer und fürstlicher

[1] Henke, das Unionscolloquium zu Kassel. Jul. 1661. Marburg 1862.

[2] Im 16. Jahrhundert wurden vornehmlich zwei Differenzlehren gezählt, das h. Abendmahl und die Person Christi; 1600—1650 war dazu als dritte die Prädestinationslehre gekommen. Die Kasseler Collocutoren nannten als vierte die Lehre von der h. Taufe.

Personen zur römischen Kirche begünstigt, weil Calixt nicht genug bedachte, daß auch eine gesunde ältere Schichte der Lehre durch spätere Lehrmassen verschüttet und unfruchtbar gemacht, ja auch in eine verfälschte Auffassung gerathen könne, sondern die calixtinische Schule in Königsberg ging theilweise förmlich in eine katholisirende Richtung ein, die gleichfalls mehrfache Uebertritte zur Folge hatte. In Helmstedt aber versündigte sich der unlautere Fabricius durch leichtfertigen Rath zum Confessionswechsel einer Prinzessin seines Hauses. Im Großen und Ganzen war die calixtinische Richtung mehr nur eine gelehrte Theologenschule, der die Welt der Bildung und die literarischen Interessen über den sittlichen und religiösen standen, daher sie auch großentheils in den Gegensatz der orthodoxen Richtung gegen die Spenersche mit einstimmte. Doch machten hievon Männer, wie der fromme Justus Gesenius, Calixts Schüler und Freund, auch eine rühmliche Ausnahme. Wir sind hiemit zur dritten Phase der Opposition gegen die altkirchliche Orthodoxie übergeführt.

Drittes Kapitel.

Spener und der Pietismus, mit der Brüdergemeinde.

1. Die Zeit von Spener und Francke.[1]

Die Geschichte des Pietismus zerfällt sachgemäß in zwei Epochen, von welchen die erste, etwa bis zu Speners Tod reichend (1705), ihn in seinen Anfängen und Leiden durch die Angriffe und Verfolgungen seiner Gegner, mit einem Wort, in dem Stand der Apologie und Vertheidigung, aber auch der ersten Liebe zeigt, während er in der zweiten, etwa von 1705—1730, der angreifende und siegreiche Theil ist.

Die erste Epoche zerfällt aber wieder in mehrere Akte. Als Vorspiel

[1] Nach v. Canstein, Steinmetz, Knapp hat Hoßbach (Spener und seine Zeit A. 2. von Schweder 1853) ein Lebensbild von Spener und seinem Wirken entworfen. Tholuck Geschichte des Rationalismus, Abth. 1. 1865, und Herzogs Realencykl. s. v. Spener. Gaß a. a. O. II, 374—499. H. Schmid, Geschichte des Pietismus, 1863. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens II, S. 537 ff. Franck, Geschichte der protestantischen Theologie II, 130—189 und 213—240. Das reiche Material von Walch Religionsstreit innerhalb der lutherischen Kirche haben Tholuck, Schmid, Franck theils vervollständigt (besonders Tholuck) theils gesichtet und geordnet.

und erster Akt läßt sich Speners Wirken in Frankfurt a. M. ansehen, von 1666—1686, wo er ganz im Sinne der Schmalkaldischen Artikel mutua colloquia der Suchenden und Gläubigen aus der Gemeinde, collegia pietatis genannt, in seinem Hause und unter seiner Leitung, aber in den freieren Formen von Rede und Gegenrede, unter Zurücktreten klerikaler Lehrregentschaft zum großen Segen veranstaltete. Aber als er trotz der anfänglichen Angriffe, z. B. von Conr. Dilfeld, sich damit das Vertrauen auch der Obrigkeit erworben hatte, mußte er die Erfahrung machen, daß einige seiner werthesten Freunde, verzweifelnd an der Besiegbarkeit des Widerstandes der Welt in der Kirche gegen ernstliche Bekehrung, sich separatistischen Neigungen und Irrthümern zuwandten, was auf ihn die Rückwirkung hatte, die Hoffnung aufzugeben, daß Gott es auf eine Neubelebung der ganzen Kirche abgesehen habe und ihn als zu dem einzigen Auskunftsmittel, zu dem Grundsatz der ecclesiolae in Ecclesia führte, aber auch noch vorsichtiger machte. In diese erste Zeit fallen seine Pia desideria 1675 und seine Schrift vom geistlichen Priesterthum 1677, die auf dem Hintergrund eines über den Zerfall der Kirche schmerzbewegten Gemüthes einen Aufriß der Reformgedanken enthalten, von denen seine Seele erfüllt war, zwei classische, tief eingreifende Schriften, denen er 1684 zur Abwehr von separatistischen Ausartungen und Mißdeutungen „Der Klagen über das verdorbene Christenthum, Mißbrauch und rechter Gebrauch" folgen ließ. 1686 zog er nach Dresden, wo er bis 1691 blieb.

Der zweite Akt des Drama von 1686 bis zur Gründung der Universität Halle zeigt die Bewegung, zu der Spener durch Schrift, Wort, Beispiel nur den Anstoß gegeben, in ihrem selbstständigen Fortgang. Da wurde offenbar, wie bereitet [1] der Boden in allen Gegenden Deutschlands durch Besitzen und Vermissen für das war, wozu er nur den Impuls gegeben. Das Volk bedurfte nicht mehr, wie Luthern gegenüber, erst mit der evangelischen Wahrheit bekannt gemacht zu werden, vielmehr durch die Wirkung der evangelischen Predigt, von der es intellektuell gesättigt war, verbreitete sich, nachdem Spener das Losungswort „des thätigen Christenthums" gesprochen, unwiderstehlich der Drang, mit dem Glauben, den man bekannte, auch im Leben Ernst zu machen, damit nicht, wenn es bei dem bloß

[1] Besonders durch Männer wie die oben S. 589 Genannten.

intellektuellen Glauben, als wäre er das Ziel, verbliebe, das Leben eine Widerlegung des Glaubens, das Dasein ein gespaltenes, eine unerträgliche Unwahrheit und Heuchelei, ja die Stätte des Skepticismus und Unglaubens würde. Und was neben der reinen evangelischen Wahrheit sich in Theologie und Kirche eingeschlichen, erweckte da, wo das Wort Gottes eine gute Statt gefunden hatte, nur um so mehr die Sehnsucht nach einer lebendigeren, gereinigteren Gestalt der Kirche und zwar, was nur eine Fortsetzung der Reformation war, so, daß im Allgemeinen die einzelnen von dieser Bewegung zu einem wahren thätigen Christenthum Ergriffenen mit der Reform bei ihrer eigenen Person den Anfang machen zu müssen anerkannten, wobei sie die von Spener wie schon von Früheren angegebenen Mittel, besonders die frommen Privatversammlungen unter Leitung gleichgesinnter Geistlicher, sowie der Schriften Speners und Anderer benützten.

Die Bewegung nahm aber wie gesagt im Fortschreiten ihren selbstständigen Gang. Spener hat sie nicht in den einzelnen Ländern und Städten gestiftet, sondern nur berathend, vor Gefahren warnend, gegen Angriffe nach Kräften schützend sie begleitet mit einer bewundernswerthen Rührigkeit, Ausdauer und Weisheit. Aber dennoch verlief sie nicht still und ruhig, sondern durch den Widerspruch sogenannter Orthodoxer ohne geistliches Leben, der sich auf die ungeistlichen Massen gerne stützte, welche dem christlichen Lebensernst eine bequemere Kirchlichkeit und ein Christenthum des Mundes entgegensetzten, entstanden in einer großen Reihe von Ländern und Städten Kämpfe und Unruhen, die gegen die neue Richtung als gegen eine Secte gerichtet waren, so in Darmstadt, Erfurt, Halle, Gotha, Jena, Wolfenbüttel, Hannover, Peine, Hamburg, Halberstadt. Die nähere Erzählung gehört der Kirchengeschichte an, wie denn überhaupt der Pietismus mehr eine Erscheinung des kirchlichen Lebens als der Theologie ist, was in diesen Kämpfen die Gegner vor Löscher meist übersahen, indem sie ihrer eingewurzelten dogmatischen Richtung gemäß nichts anderes wußten, als die ihnen fremde Erscheinung als eine dogmatische Lehre zu behandeln und als eine Ketzerei oder ein Conglomerat von Ketzereien zu verurtheilen. Sie konnten von ihrem Standpunkte, dem die Dogmatik Alles war, kaum anders. Wo die reine Lehre im Schwange sei, da müsse, meinten sie, von selbst wie nach einer Art von physischer Nothwendigkeit sich alles Andere gut und harmonisch gestalten. Denn das war ihre Voraussetzung, wenn nur

die christliche Erkenntniß (illuminatio) erst rein und vollständig sei, so wirke sie von selbst so auf den Willen, daß Alles auf das vortrefflichste bestellt sei. Im Vertrauen auf „die Reinheit der Lehre" gaben sie sich daher einer Sicherheit hin, welche nur von einem florentissimus status ecclesiae zu träumen wußte, verkannten, wie sie unversehens die „reine Lehre" verunreinigt und gefälscht, das Evangelium zu einem Lehrgesetz und dogmatischen Codex verunstaltet, Natur und Gnade vermischt und den Begriff des Glaubens und der Wiedergeburt verflacht hatten. (S. o. S. 561 f.) Durch all Dieses verschloß sich ihnen das Verständniß der neuen Bewegung, ja sie waren in die Nothwendigkeit versetzt, nur Verkehrtes in ihr zu argwöhnen.

Wir haben über diese Kämpfe nur wenige Bemerkungen zu machen. Einmal die, daß darin gewöhnlich Geistliche gegen Geistliche aufstanden. Die Bewegung hielt sich nämlich immerhin zunächst in den Formen und Schranken der bisherigen kirchlichen Ordnung, und Geistliche waren ihre Führer; aber allerdings Geistliche, welche eine Mündigkeit der Gläubigen wollten, auch nach einer angemessenen Nahrung und Beschäftigung für dieselben suchten. Ferner die dieser ernsten Bewegung entgegentretenden und gewöhnlich äußerlich siegreichen Theologen zeigen sich während der ersten Epoche des Kampfes geistverlassen, in Theologie wenig gewiegt, oder aber, wo es an Gelehrsamkeit nicht fehlte, wie bei der Leipziger und Wittenberger Facultät, intriguant, herrschsüchtig, wohl auch hoffärtig, scheinheilig und hinterlistig, wie J. F. Mayer in Hamburg und Schelwig in Danzig. Das tritt Seitens eines J. B. Carpzov bei den Leipziger Wirren hervor, durch die sich die feindliche Stellung der Orthodoxie entschied und wobei einen Augenblick zu verweilen ist.

In dem Jahr der Berufung Speners nach Dresden (1686), hatten sich ohne sein Dazuthun, zwei Magister, A. H. Francke und P. Anton, zu einem Collegium philobiblicum in Leipzig zusammengethan, um mit andern Magistern, denen sich bald auch Studirende, ja Bürger anschlossen, tiefer in das von Seiten der Facultät in unglaublicher Weise verwahrloste Gebiet der Exegese einzudringen. Spener, den sie persönlich noch gar nicht kannten, freute sich und wurde für ihr Unternehmen Berather und Anwalt. Sie stellten sich unter das Präsidium des Prof. der Theologie Alberti und unter die akademische Genehmigung. Da aber das Unternehmen den

überraschendsten Fortgang hatte, hunderte von Studirenden nun die heilige Schrift eifrigst studirten, die Collegia und Dissertationes der Professoren, die ganz andere Dinge, besonders auch aristotelische Metaphysik trieben, versäumten; da ferner das gemeinsame Lesen der heiligen Schrift, namentlich seit Francke's zweitem Aufenthalt in Leipzig, auch sichtlich auf Erweckung eines frommen Sinnes und Eifers wirkte, der nicht immer in den Schranken der Besonnenheit und Bescheidenheit sich hielt, so veranlaßte die Facultät eine Untersuchung, bei der zwar Francke und Anton keines Fehlers in Leben oder Lehre überführt wurden, in Folge deren aber doch das Collegium philobiblicum geschlossen und A. H. Francke das Recht zu theologischen Vorlesungen entzogen ward, ohne daß das Spener abzuwenden vermocht hätte. War doch seine eigene Stellung in Dresden inzwischen, durch treue Pflichtübung als Gewissensrath des Fürsten erschüttert, welche Gelegenheit nun Carpzov wahrnahm, um offener und bitterer gegen „den Pietismus" (denn diesen Namen hatten die Gegner dieser Bewegung in Leipzig gegeben) zu Felde zu ziehen. Dessen Häupter verließen allmählig Chursachsen, nicht ohne daß die Folgen solcher Störung der inneren Entwickelung in Sachsen [1] lange nachgewirkt hätten.

Sie fanden in Churbrandenburg eine Freistätte. Spener wurde als Probst an die Nicolaikirche zu Berlin 1691, Schade ebendahin, wo schon Lange war, Francke, Breithaupt, Anton an die 1694 gegründete Universität Halle berufen. Damit gewann der Pietismus „eine staatskirchliche Anerkennung und eine theologische Repräsentation." Die neue Universität gelangte rasch zu großem Flor. Halle wurde der Mittelpunkt des Pietismus. Dazu trug A. H. Francke's Waisenhaus, die v. Canstein'sche Bibelanstalt, das von Halle aus begonnene Missionswesen und Francke's planmäßige, ausgebreitete Thätigkeit für Pädagogik bei. Aber die Angriffe ruhten auch im letzten Theil der ersten Epoche nicht. Spener wurde von Schelwig, Carpzov, Alberti und der Wittenberger Facultät (deren geistloser Sprecher zweimal Deutschmann war), Francke von J. F. Mayer, der durch Intriguen und Gewalt in Hamburg über Horb den Sieg äußerlich davon getragen, wegen seiner Beiträge zur Verbesserung von Luthers Bibelübersetzung, Schlag auf

[1] Aehnlich in Braunschweig und Hannover.

Schlag wie nach einem verabredeten Plane literarisch mißhandelt. Aber die Angriffe waren so ungeschickt, maßlos ungerecht und Blößen gebend, daß das öffentliche Urtheil der Gemeinde durch sie wie durch Speners gelungene und unermüdliche Vertheidigung nur zu Gunsten des Pietismus gestimmt werden konnte, obwohl da und dort auch schon Ausartungen sich eingestellt hatten. So trat der Pietismus in seine zweite Epoche ein, die von Speners Tod (Februar 1705) bis ins vierte Jahrzehent des vorigen Jahrhunderts reicht.

Der Kampf dauerte zwar noch fort, ja jetzt erst fand die Orthodoxie einen würdigeren, durch Frömmigkeit wie Gelehrsamkeit ausgezeichneten Vertreter an Val. Ernst Löscher, [1] (Superintendent in Dresden † 1749), in seinen Unschuldigen Nachrichten von 1702—1719 und seinem Timotheus Verinus in 2 Bänden, dem als nicht ebenbürtiger, der Ruhe und Demuth ermangelnder Gegner Joachim Lange [2] gegenüberstand. Jetzt erst wurde der Kampf wissenschaftlicher geführt, indem man beiderseits versuchte, den gegnerischen Standpunkt auf die Einheit eines Princips zurückzuführen. Aber diese Streitliteratur führte so wenig als das durch Löscher veranlaßte Friedensgespräch zu Merseburg zu einer Verständigung. Löscher ließ nicht ab von den dogmatischen Sätzen, die mit Recht dem Pietismus Anstoß gegeben, ja er verschärfte sie zum Theil; als Schriftsteller führte er die Anklagen fort, die in mündlichen Verhandlungen sich schienen beruhigt zu haben. Der Pietismus aber fühlte sich in überlegener Kraft und ging zum Angriff über. So konnte nur der Erfolg über den Sieg entscheiden, und dieser war der Orthodoxie ungünstig. Löscher stand allmählig im Kampf fast allein und wurde Freund und Feind beschwerlich. Auch orthodoxe Theologen, wie Buddeus, zogen sich von ihm zurück und die Mehrzahl der bedeutenderen jüngeren Kräfte zog es vor, eine Vereinigung von Orthodoxie und Mystik zu suchen, wie sie Val. E. Löscher wohl mit dem Verstande als das, was Noth thue, erkannt hatte, aber ohne in der ihm eigenen dogmatischen Steifheit noch im Stande zu sein, dieser Erkenntniß in seiner Theologie Folge zu geben.

[1] Vgl. v. Engelhardt, V. E. Löscher nach seinem Leben und Wirken 1856.

[2] J. Lange: Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus 1709—11; Die Gestalt des Kreuzreichs Christi in seiner Unschuld 1713. Erläuterung der neuesten Historie der evangelischen Kirche von 1689—1719. Halle 1719.

Wenden wir uns nach diesem äußern Umriß der Geschichte des Pietismus nun seinem innern Wesen zu, so weit es für die Geschichte der Theologie von Wichtigkeit ist, so sind es vornehmlich drei Punkte, die für Speners und der Seinen Plan zu einer Reform, oder besser einer Regeneration der Kirche in Betracht kommen:[1] die Theologie, die Kirche, die Welt der christlichen Sitte. Eine Regeneration der Theologie will er nicht sowohl nach Inhalt als Form, nach der Art und Weise ihres Betriebs und der Methode des theologischen Studiums. Die lehrende Kirche soll im lebendigen Glauben stehen, in der Wiedergeburt, die Wissenden sollen vor allem auch Glaubende sein und nicht die Wissenschaft zum Ersatz der christlichen Frömmigkeit nehmen wollen, da vielmehr selbst wahre Wissenschaft den Glauben, die Wiedergeburt voraussetzt, wie auch seit Alters die Theologie als ein habitus practicus bezeichnet zu werden pflegte und die *πίστις* als Basis aller *γνῶσις* längst anerkannt war. Um zu dieser Umgestaltung der Lehrer zu gelangen, wird eine Umgestaltung des theologischen Studiums gefordert. Das Studium der heiligen Schrift als des sichersten Mittels zur Erweckung und Bekehrung und durch sie zur wahren Erleuchtung soll in den Mittelpunkt des Ganzen gestellt, alles Andere aber auf diesen praktischen Zweck der Selbsterbauung und der Bildung der Kraft, Andere zu erbauen, bezogen werden.

Der zweite Punkt betrifft die Kirche. Der Pietismus will nicht bloß eine Lehrerkirche, der die Hörer in Passivität gegenüberstehen, sondern eine lebendige Volkskirche. Spener bringt dem geistlichen Amt, das wieder in katholisirenden Gegensatz zu den „Laien" getreten war, die Idee des allgemeinen geistlichen Priesterthums der Christen in Erinnerung, die er ächt reformatorisch auf die Wiedergeburt durch den rechtfertigenden Glauben baut und die er vor allem als Pflicht der Mitwirkung zum Reiche Gottes behandelt, als Recht aber insofern, als es nichts geben kann, wodurch das Recht seine Pflicht zu thun sistirt werden dürfte. Der Laien Passivität und Lethargie soll der endlichen Bethätigung des ethischen Triebes weichen, welcher auch nach der orthodoxen Lehre die sich von selbst ergebende Wirkung des Glaubens ist. Die Kluft zwischen dem Klerus und den Laien soll zum bloßen Unterschied werden zwischen leitenden Seelsorgern und Lehrern und

[1] Vgl. Niedners Kirchengeschichte 1862. S. 801.

zwischen den zum thätigen Christenthum zu erziehenden oder erzogenen und mitwirkenden Brüdern. Den christlichen Laien soll nicht bloß das Recht beiwohnen, Opfer des Gebetes für sich und Andere Gott darzubringen; sie sollen auch im Haus und unter Freunden des priesterlichen Amtes warten, die Kirche auch im Haus erbauen helfen und das Recht haben, zumal unter Leitung des Geistlichen, sich gegenseitig aus Gottes Wort zu erbauen, und in frommen Versammlungen den Mund zu Frage und Antwort aufzuthun. Könnte die ganze Gemeinde in geordnete Abtheilungen sich gliedern mit Laienvorständen für solche Versammlungen unter Leitung des Geistlichen, um so besser. Denn auch für die Organisirung der Gemeinde hat Spener einen offenen Blick. Er will in enger Verbindung mit der bürgerlichen Gemeinde und ihrer Obrigkeit presbyteriale Einrichtungen besonders für Kirchenzucht, Predigerwahl und dergl., eine Einrichtung, die freilich in zu sehr bürgerlicher Zusammensetzung durch die Kirchenconvente Württembergs von Val. Andreä um 1640 schon theilweise verwirklicht war.

Den Schlußstein bildete die Sittenverbesserung. Die religiöse Kirchengestalt sollte nun auch zur ethischen fortschreiten. Heiligung des ganzen Lebens soll ernste und vornehmste Arbeit der Christen werden. Zu dem Ende soll von der christlichen Sitte alles verpönt sein, was einer schädlichen Weltliebe Vorschub leistet und zerstreuend, zerstörend auf die ernste Sammlung wirkt, welche zur christlichen Charakterbildung erforderlich ist. Dahin wird gerechnet Tanz, Theater, Spiel, Kleiderpracht, Gelage, leichtfertige oder unnütze Gespräche und Lectüre. Spener selbst ging in dieser Hinsicht nicht so weit als der spätere Pietismus. Er erkannte sogar sittliche Mitteldinge (Adiaphora) an und wollte alle jene Genüsse nur in so weit einschränken, daß er das Uebermaß verwarf, das sich ihm nach der Forderung bemaß, daß erlaubte Genüsse der Seele nicht schaden dürfen, dem Leib aber Erholung und Stärkung bringen müssen.

Die sogenannten Orthodoxen nahmen Anfangs diese Vorschläge Speners günstig auf; so nicht bloß Balth. Mentzer in Gießen, sondern auch Schelwig, J. B. Carpzov und J. F. Mayer hatten nur die wärmsten Worte der Anerkennung und Empfehlung, selbst der Collegia pietatis, so lange der Regenerationsversuch nur im Reich der Worte und Gedanken oder in ferner Vereinzelung blieb. Als die Sache näher an sie herantrat mit ihren persönlichen Anforderungen und ihre gewohnte Lebensweise

zu stören drohte, auch eine andere Stellung zur Religion und Wissenschaft, zu Amt und Volk ihnen ansann, da warfen sie sich gegen die „Neuerungen" in harten, leidenschaftlichen Conservatismus, und die Krankheit, die längst der Kirche in den Gliedern lag, kam nun zum vollen Ausbruch. Was bisher oft nicht eingestandene, obwohl übermächtige Neigung gewesen war, wurde nun zum ausgesprochenen Grundsatz, und es gehört zu den günstigsten Zeichen für den Pietismus, daß die Gegner, um ihn zu bestreiten, zum offenen Bekenntniß von Sätzen sich gedrängt sahen, die den evangelischen Geist verläugneten und für ein unbefangenes Auge eine Verletzung und Trübung der reinen reformatorischen Lehre enthielten, als deren allein treue Kämpen sie wollten angesehen sein. Eine Vereinerleiung der äußeren empirischen Kirche mit der inneren unsichtbaren, ja mit der Idee der Kirche, wie sie kaum im römischen Katholicismus sich findet, zeigt sich in einer Reihe von Behauptungen, die im Laufe des Streits ausgesprochen wurden. Schelwig meint, es sei sectirerisch zu sagen, der Kirche thue eine Reformation Noth. Denn „nicht die Kirche ist zu reformiren, sondern nur die Gottlosen in ihr." Ein aufrichtiger Lutheraner soll nicht klagen dürfen, daß die Kirche, d. h. die äußere Versammlung, viele Mängel habe, denn „damit wird die Kirche verunglimpft."[1] Die Kirche, auch die äußere, ist vollkommen, im blühendsten Stande, denn sie hat „die reine Lehre." Die Wittenberger Facultät sagt in ihrer „Christlutherischen Vorstellung" 1695: Die symbolischen Bücher sind nicht allein in Sachen und Lehren, sondern auch in andern Stücken die nach der Schrift der Kirche mitgetheilte göttliche und in allen Punkten verbindliche Wahrheit.[2] Mayer fordert von den Geistlichen die Anerkennung: in den symbolischen Büchern sei nichts zu finden als Gottes wahres Wort,[3] und der Superintendent Simon, ein Nachtreter Mayers, fügt hinzu: auch wer in Articulis minus principalibus irre, sei ein Ketzer (z. B. wer Speners feinerem Chiliasmus anhänge) und von der geistlichen Brüderschaft auszuschließen.[4] Von einer fortgehenden Prüfung und Läuterung des Bekenntnisses an der Hand der Schrift soll keine Rede mehr sein; selbst der Unterschied

[1] Vgl. Schmid a. a. O. S. 234. 235.
[2] a. a. O. 244.
[3] a. a. O. 239.
[4] a. a. O. 185.

zwischen der fides historica und der evangelischen fides wird fast gänzlich vergessen; der Kirche wird eine in ihr selbst ruhende göttliche Autorität beigelegt, der sich zu unterwerfen Pflicht sei. Schelwig eifert gegen Speners gewissenhafte Forderung, daß Keiner die symbolischen Bücher unterschreiben soll, der sie nicht sorgfältig geprüft habe, und meint: zwar gelesen sollte sie jeder zukünftige Lehrer der Kirche haben. Aber es gehe über die Kräfte des Einzelnen, Alles in ihnen gebührend zu prüfen. Für den, der das nicht vermöge, sei es genug, daß nach seinem Begriff sich nichts Falsches darin finde; das Uebrige überlasse er seiner Mutter, der Kirche, und traue derselben als ein gehorsamer Sohn und daß sie die Glaubensbücher geprüft habe.[1] So war es nicht befremdlich, daß Manche den symbolischen Büchern eine Art Inspiration zuschrieben. (s. o. S. 559.) Aber eine Tradition mit eingebornem göttlichem Ansehen, an die Stelle der Schrift sich setzend und alles solide Schriftstudium entnervend und verfälschend, bleibt für sich ohnmächtig, wenn sie nur in Schrift und Buchstaben, nicht auch in lebendigen Personen repräsentirt ist. Jener Zug zur Verwischung des Unterschiedes zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zur Vergöttlichung der Kirchenanstalt wie sie war, konnte nicht ruhen, er mußte auch die Träger des Amts der Kirche mit göttlichen Prädikaten ausstatten. Und wirklich lehrt nicht bloß der genannte Simon: daß die Decisionen eines (geistlichen) Ministeriums einerlei Obligationen mit dem Worte Gottes hätten,[2] sondern selbst ein Löscher hält an der Lehre fest: weil dem Worte Gottes (mag es sich in der heiligen Schrift oder in den Bekenntnissen oder in der Predigt u. s. w. finden) die Kraft eingeboren ist, Jedem, der damit in geistige Berührung kommt, die Erleuchtung zu geben, die schon ein Anfang der Wiedergeburt ist und bei genügender Vollständigkeit diese sicher wirkt, so wohnt dem Geistlichen unabhängig von seinem Wandel eine göttliche Amtsgnade bei. (s. o. S. 562. 588.) Er ist nicht bloß ein Werkzeug, sondern eine Werkstatt des heiligen Geistes, und dem Worte (fügt Schelwig mit den Wittenbergern ohne Tadel Löschers bei) kommt seine Kraft auf die Gemüther von dem Amte. Mit welchem Eifer daher auch an der von Luther doch freigestellten Privatbeichte und an der collativen Absolution durch den Pastor festgehalten wurde, zeigt der Streit mit

[1] a. a. O. S. 235.
[2] a. a. O. S. 185.

Schade. Spener hielt gegen diesen an beidem fest; aber er legte mit Luther das Gewicht nicht darauf, daß über die wirkliche Versöhnung des Beichtenden ein zutreffendes oder überhaupt ein Urtheil gesprochen werde, wozu die Orthodoxen neigten und was auch Schade's unrichtiger und für ihn unendlich peinlicher Anspruch an eine zulässige Beichtordnung war, sondern statt eines judiciellen Aktes über die Person war ihm die Beichte nur die Darbietung der Sündenvergebung nicht bloß an die schon Gläubigen, sondern auch an die glauben Sollenden, auf die nun freilich die Verantwortung fällt, ob sie die zuvorkommend ihnen dargereichte Gnade durch Glauben wollen wirksam oder durch Unglauben vereitelt werden lassen, nur daß die Kirche sich hüte, das Heiligthum vor die Säue zu werfen. — Endlich was die Laienwelt angeht, so legitimirte sich jene Identifikation der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche durch die Lehre von der Taufe. Conr. Dilfeld fand Speners ernste Aufforderung, daß die jungen Theologen die Erleuchtung des heiligen Geistes und die Wiedergeburt suchen sollen, überflüssig. Es bedürfe keiner besondern weitern illuminatio durch den heiligen Geist für die studiosi theologiae. Alle seien durch die Taufe wiedergeboren und haben den heiligen Geist einmal für immer.[1] Und wenn einer diese Wiedergeburt in seinem Leben nicht bezeuge, so hindere das zwar seine Seligkeit, aber nicht sein theologisches Studium. Ein Wiedergeborner habe aber überhaupt bei Erlernung der Theologie vor einem Unwiedergebornen nichts voraus. Plato und Aristoteles hätten aus fleißigem Studium der heiligen Schrift Theologen werden können, wenn sie gleich die mysteria fidei für Fabeln gehalten hätten. Spener, wenn er daher noch auf besondere Erleuchtung dringe, müsse wollen, daß die Leute sich nicht zu Theologen, sondern zu Propheten bilden sollen, und damit komme seine geheime Enthusiasterei an den Tag. Wir sind hiedurch mitten in die Frage über die Theologia irregenitorum versetzt, mit welcher die theologische Seite des Streites sich eröffnete.

Die mitgetheilten Aussprüche von Seiten der sogenannten Orthodoxen zeigen, daß ihnen die Kirche wieder zu einem in sich selbst centrirenden Wesen von unmittelbarer göttlicher Autorität geworden war, mit göttlichen Kräften und Vollmachten einmal für immer ausgestattet, so daß der heilige Geist

[1] a. a. O. S. 76.

sein unmittelbares Verhältniß zu den Seelen aufgegeben, ja seine Macht und Kraft an die Kirche mit ihren Gnadenmitteln abgetreten habe. Des Antheils am Göttlichen sollten zwar dadurch die Gläubigen nicht beraubt werden. Im Gegentheil, wie der heilige Geist nicht anders als durch die Kirche wirke, so wirke er auch zuverlässig und immerdar, wo nur mit dem Wort ein Hörer in Berührung komme. Jeder, der sich mit dem Worte beschäftige, empfange ein göttliches, sich ihm präsentirendes Licht, eine übernatürliche Ausströmung, durch die er illuminatio habe und präsumtiv im Anfang der Wiedergeburt stehe (s. o. S. 547.). Aber man sieht, diese Auffassung verletzt das Grundverhältniß zwischen dem lebendigen Gott und der Creatur, ist wesentlich Deismus, auf absolut supernaturalistischer Basis in magischer Form. Von der Gemeinschaft mit Gott selbst sind wir hienach abgeschnitten; Gott hat kein lebendiges, geschichtliches Verhältniß zur Welt mehr; sondern Licht und Leben, die er mittheilen will, hat er ein für allemal auf übernatürliche Weise in das Gefäß der Gnadenmittel, besonders des Wortes gelegt, die nun wie von selbst (sponte) nach ihrer eingebornen Kraft und wie nach physischem Gesetz wirken sollen. Freilich zeigte die Erfahrung nur zu sehr, was schon in der Natur der Sache liegt, daß die Verbindung mit irgend einem endlichen Ding, und wäre es das Heiligste, uns noch nicht die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott sichert, sondern daß dazu die Erhebung über das Endliche und Sinnenfällige gehört, die in dem von Aberglauben sich unterscheidenden Glauben liegt, und daß der natürliche Mensch in seinem Wesen ungebrochen blieb, nur in Sicherheit eingewiegt durch den Wahn, zu haben was er erst suchen sollte. Solches, was nur natürlicher Art ist, wurde in pelagianisirender Weise, wie J. Lange richtig erkennt, für göttlich genommen, dagegen eine höhere, innigere Theilnahme an dem Göttlichen für unmöglich angesehen und der Glaube an eine fortgehende That des heiligen Geistes zur Erleuchtung und Wiedergeburt als Schwärmerei und Enthusiasterei gebrandmarkt.

In nichts zeigt sich so klar als hier, wie das ursprüngliche, lebendige Gottesgefühl für die sogenannte Orthodoxie versiegt war, wie sie sich rein im Gebiet der Mittelursachen umzutreiben gewöhnt hatte, indem jede Erinnerung an ein lebendiges Fortwirken des heiligen Geistes ihr etwas Ueberschwängliches, Unglaubliches, ja Kirchengefährliches schien, und es ist bezeichnend für die Mattigkeit des religiösen Pulses in damaliger Theologie, daß

ihr die Lehre von dem lebendigen heiligen Geist wie fremd und unglaublich geworden war. Sowohl die erste Schrift gegen Spener, die von C. Dilfeld, als die erste des letzten Vertreters dieser Orthodoxie, Löschers, hatte zu ihrem Gegenstand den „Enthusiasmus."

In dieser Hinsicht öffnet also Spener wieder die lebendigen Quellen ursprünglicher christlicher Religion und Reformation. Er stellt die unmittelbare Gottesgemeinschaft und den Antheil am göttlichen Leben und Geist nicht bloß als eine mögliche Gunst, sondern das Suchen derselben als die fundamentale allgemeine Christenpflicht dar, und diese aus Erfahrung geborne Einsicht bildet den wahren Mittelpunkt seiner ganzen Arbeit zur Herstellung und Fortführung der Reformation. Spener kennt einen lebendigen Gott, nicht einen solchen, der sich hinter den Gnadenmitteln zur Ruhe begeben hat, welche an seiner Stelle wirken, während sie doch nie die persönliche Gemeinschaft mit ihm ersetzen können, sondern zu ihr führen sollen. Er kennt eine providentia specialis, ja specialissima, ein fortwährendes übernatürliches und doch gesetzmäßiges Wirken. Die Wunder des Christenthums sind ihm nicht todte Vergangenheit, sondern setzen sich ihm, wie Luthern, täglich fort in dem Wunder der Wiedergeburt der alten Creatur zur neuen. Die Gnadenmittel sind ihm nicht Weltdinge, die nach einer ihnen übernatürlich eingestifteten Dynamik nur in natürlich gesetzmäßiger Weise himmlische Kräfte und Gnaden ausstrahlen, sondern sie sind ihm die Mittel, durch welche Gottes Geist selbst und unmittelbar an den Seelen arbeitet und sich ihnen mittheilt, auch ohne sich in Abhängigkeit vom kirchlichen Amte zu setzen, indem er vielmehr auch dieses als ein Werkzeug zur Applikation des Wortes verwendet. Und die immer bereite gnädige Mittheilsamkeit Gottes ermuthigt ihn zu der Forderung, daß wer des Predigtamtes treu und erfolgreich warten wolle, vor Allem müsse wiedergeboren sein und die Kraft des Evangeliums, das er verkündige, müsse am eigenen Herzen erfahren haben. [1]

[1] An dem Inhalt der Theologie, wenigstens des Dogma beabsichtigt der Pietismus, Spener voran, der selbst einer Union mit den Reformirten nicht das Wort redet und für sich die Verpflichtungsformel mit quia sich gerne gefallen lassen will, keine Reform. Es soll nur das bisher Gewonnene aus dem Kopf in Herz und Hand übergehen. Gleichwohl führt die Betonung der heil. Schrift für den Theologen weiter. Denn indem er sie in die ihr gebührende, reformatorische Stellung wieder einsetzt, kann

Wir werden demgemäß in diesem ersten, fundamentalen Streitpunkt über die fortgehende Wirksamkeit des heiligen Geistes und deren Nothwendigkeit bei Spener nur das Wiederauffinden der ursprünglichen, aber durch die sogenannte Orthodoxie wieder verschütteten Lebensquellen der Reformation begrüßen können. Diese Wirksamkeit des heiligen Geistes schafft und weihet eine wirkliche, lebende, thätige und freie neue Persönlichkeit, beläßt es nicht bei dem alten Ich, dessen natürliches Leben bloß durch intermittirende Akte der Sündenvergebung durch priesterliche Absolution unterbrochen und wenn nicht in Leichtsinn, in erträglicher Unseligkeit gehalten ist,[1] sondern er wirkt, worauf er es abgesehen, ein zusammenhängendes Leben der neuen Persönlichkeit, das sich in wachsender Heiligung fortbewegt. Spener und der ganze ächte Pietismus zeigt einen tiefen Eindruck davon, daß Gott es im Evangelium nicht bloß auf Versöhnung oder Rechtfertigung angelegt hat, sondern daß das Ziel, wofür diese allerdings wieder das unerläßliche Mittel sind, das sittlich reine, Gott wohlgefällige Leben ist. Dieser ethische Charakter ist Speners Wesen und seiner Schule tief eingeprägt. Schon Wiedergeburt und Glauben faßt er nicht, wie es üblich war, als bloßes Gotteswerk, wobei der Mensch sich mere passive verhalte, eine These, wobei der absolute und dualistische Prädestinatianismus nur mit Inconsequenz abzukaufen war, sondern es gehört ihm ernste Buße, wahre Sehnsucht nach der Gerechtigkeit zu den Vorbedingungen des Genusses der Begnadigung. In dem die Rechtfertigung vermittelnden Glauben ist daher, sagt Spener, wie Musäus und einige Andere, schon auch als Trieb und Lust die Liebe zu dem was gut und heilig ist, gesetzt — opera sunt in fide praesentia — wenn gleich die Rechtfertigung nicht Wirkung oder Verdienst dieser Werke ist, die keimweise dem wahren Glauben eingeboren sind. Endlich aber, wie gesagt, erhält die Ethik ihre Stelle, wie vor und in, so auch nach der Wiedergeburt. Denn die neue Persönlichkeit ist nicht da um zu feiern und zu genießen, sondern um zu arbeiten an der Heiligung ihrer selbst. Diese heiligende Arbeit besteht dem Pietismus theils in der Selbstverläugnung

es nicht ausbleiben, daß er der Kirche wie dem Staat das Recht absprechen muß, das Symbol für eine auf immer geschlossene und durch die Auctorität der Kirche gültige Lehrconstitution anzusehen; wie er denn auch für die Kirche im Ganzen die Verpflichtungsformel mit quatenus vorgezogen hat.

[1] Vgl. Schneckenburger, comparative Darstellung II, 276. 282.

gegenüber von der Lust an der Welt und ihren Freuden, theils in dem Wirken für die Vermehrung des Reiches wiedergeborner, sich im Fleiß der Heiligung übender Persönlichkeiten. Je tiefer bei Spener der Eindruck von diesem ethischen, produktiven Charakter der Gnade ist, desto lieber verweilt er bei dem Gedanken, welche selige Umwandlung der Welt bevorstehen müsse, wenn nun der evangelische Glaube anfange, ins Leben zu gehen: und so ist es die Hoffnung besserer Zeiten noch auf Erden, die seinen theuersten Glauben aussagt und die er noch auf dem Sterbebette bekannte, indem er verordnete, daß man ihn in einem weißen Sterbekleid in einen weiß angestrichenen Sarg lege, weil er keinen schwarzen Faden mit ins Grab nehmen wolle, da er über den betrübten Zustand der Kirche lange genug, nicht nur äußerlich mit seiner schwarzen Kleidung, sondern auch innerlich in seinem Herzen getrauert habe. Diese Hoffnung ist aufs Tiefste mit seiner ganzen Eigenthümlichkeit verwachsen. Das ethische Handeln für die Kirche bedarf (s. o. S. 593 f.) der Hoffnung, um die Liebe mit Muth und Thatkraft zu erfüllen; es bedarf ihrer aber auch, weil die Hoffnung die Ideale und höchsten Zweckbegriffe bilden muß, die als Inhalt den Willen zu leiten haben. Er sieht nicht, wie so Viele in der lutherischen Kirche, den irdischen Lebenszweck als erfüllt an, wenn die Seele durch Vergebung der Sünden gerettet ist. Mit Spener tritt eine selbstständige, noch dieser Erde geltende Lebensaufgabe kräftig ins Bewußtsein und der Pflicht, Versöhnung und Wiedergeburt zu suchen, zur Seite. Eine wachsende ethische Selbstdarstellung der Christen und in ihnen des Christenthums gehört ihm noch zu den Aufgaben der irdischen, nicht erst der himmlischen Geschichte des Reiches Gottes. Sein 1000jähriges Reich denkt noch nicht Sünde und Uebel aus der Kirche verschwunden, sondern nur gemindert; auch will er nicht schon eine sichtbare Regierung der Kirche durch Christus, oder gar durch abrupte, göttliche Thaten das sittliche Werk der Menschheit ersetzen, vielmehr sieht er darin wenigstens überwiegend das Produkt der sich heiligenden und darum an der Heiligung Andrer arbeitenden, wiedergeborenen Menschheit. So nimmt die Spener'sche Eschatologie im zweiten Jahrhundert der evangelischen Kirche wesentlich dieselbe Stelle ein, welche der Chiliasmus der alten Kirche eingenommen: sie ist ein Zurückrufen des einseitig dem Transcendenten, dem Jenseits zugewendeten Geistes von dem Wahne, daß nach gewonnener Seligkeit im Glauben auf Erden nichts wesentlich

Neues mehr zu beschaffen, sondern nachdem das Höchste schon gewonnen, dieses nur zu bewahren sei, bis ein neues ebendaher sehr nahe gedachtes Stadium mit dem Jenseits beginne, ein Zurückrufen zu der Arbeit auf Erden, zu den ethischen Werken des Diesseits. In dieser unscheinbaren Hülle „der Hoffnung besserer Zeiten noch auf Erden“ beginnt bereits wie im zweiten Jahrhundert — da nicht sentimentale Schwäche, sondern ein straffer ethischer Sinn diese Hoffnung hegt — das Bewußtsein davon zu tagen, daß die evangelische Kirche gerettet im Todeskampf des dreißigjährigen Krieges noch eine große weltgeschichtliche Aufgabe an sich und an der Welt zu lösen habe: ja der Pietismus hat das große Verdienst, noch in die Anfänge dieser neuen Bahn eingeleitet zu haben. Das zeigen mikrokosmisch weissagend die manchfachen hallischen Anstalten; das zeigt der durch ihn erwachende Missionssinn, wie denn die Bekehrung der Juden ein Glaubensartikel Speners war, während in der Orthodoxie der Missionssinn für Heiden und Juden noch völlig schlummerte.

Diese Lichtseiten des Pietismus schließen nun aber keineswegs ein, daß Speners Standpunkt schon befriedigend heißen könne für die evangelische Kirche, oder gar daß der Pietismus im Allgemeinen tadellos dastehe. Allerdings trägt an seinen Fehlern eine Hauptschuld der Widerspruch und die Feindschaft theils des weltlichen Sinnes überhaupt, theils derer, welche die Kirche zu vertreten meinten und ihn, der ursprünglich für die ganze evangelische Kirche sein wollte, in sich zurückwarfen, wodurch er Schärfen und eine gewisse Enge annahm, die er bei Spener noch nicht hatte, wo er noch weich und kirchlich bildsam gewesen wäre. Aber er hat sie auch nicht abgestreift, als er zur Herrschaft gekommen war, und die Stelle der alten Orthodoxie gleichsam zu ersetzen hatte.

Das zeigt sich schon an der Auffassung des Ethischen. Der Inhalt der pietistischen Ethik zu der vom lebendigen Glauben aus fortgeschritten werden will, ist eigentlich doch fast nur wieder die Frömmigkeit selbst. Er gelangt wenigstens für die Erde nicht zur Idee einer lebensvollen, manchfaltigen Welt, die vom Geiste der Religion beseelt, alle Kräfte und Anlagen der ersten Schöpfung durch das Princip der zweiten zur harmonischen Verwirklichung zu bringen habe, sondern das Ethische erscheint ihm nur unter dem Gesichtspunkt der Heiligung der einzelnen Persönlichkeit, d. h. in der Behauptung und Stärkung des Göttlichen von der Sünde abgewandten

Sinnes. Zu der „Welt" nimmt die pietistische Ethik eine überwiegend negative Stellung ein: sie ist mit ihr in Spannung. In seiner ernsten Auffassung des Bösen unterscheidet der Pietismus zu wenig „Welt" und „Welt", wozu auch der Umstand beiträgt, daß er die Neuheit des Christenthums, als einer neuen Schöpfung nicht ohne Einseitigkeit betont. Demgemäß hat diese Ethik, was das Verhältniß zur Welt angeht, mehr negativen, beschränkenden Charakter: der Geist wagt noch nicht, es mit der Welt aufzunehmen, um sie sittlich zu organisiren und zusammenhängend in dem Vertrauen zu gestalten, daß die anerschaffnen Kräfte nach ihrem Lebensgesetz behandelt und normal wirksam von selbst dem Reiche Gottes dienen müssen. Es ist vortrefflich, daß der Pietismus im Allgemeinen erkennt: jeder Moment des Lebens müsse heilig, Gott geweiht sein, es sei daher keine Stelle für Lebensmomente, die gar nicht unter sittliche Würdigung fallen, für sogenannte Adiaphora oder Mitteldinge, auf die nur der Begriff des Erlaubten anzuwenden sei. Aber wenn sich das Verhältniß zur Natur überwiegend auf Bekämpfung und Enthaltung beschränkt, so fehlt es doch großentheils an einer positiven sittlichen Aufgabe, die das ethische Leben bereichern und das Princip des thätigen Glaubens zur Entfaltung bringen könnte. Die Idee der ethischen Gestalt des Menschen ist also noch zu abstract und nicht allseitig genug umfaßt sie die ganze sittliche Bildung. Namentlich erhält Kunst und Wissenschaft eine gar precäre und zufällige Stellung. Ja das ganze ästhetische Gebiet in seinem weitesten Umfang bringt es bei ihm zu keiner weiteren Anerkennung als der eines nothwendigen Uebels. Kein anderes positives sittliches Handeln kennt und will der Pietismus, als welches der Erweckung und Bekehrung diene, also der Frömmigkeit. Was sich nicht so ansehen läßt, ist ihm werthlos, wenn nicht verdächtig und schädlich. So kräftig also allerdings die Frömmigkeit oder der Glaube ethisch gefaßt ist, eben so energisch ist doch wieder dieser ethisch gefaßte Glaube als das Ganze genommen; das Princip ist wieder, wie in anderer Weise in der Orthodoxie so selbstgenugsam, daß es sich gegen seine freie Entfaltung aus Furcht vor Selbstverlust sträubt und daß sogar die Thätigkeit, die ihm allerdings beiwohnt, wesentlich darauf ausgeht, durch die Thätigkeit einfach zum Princip zurückzukehren. Denn diese hat nur zum Ziel, die Selbstbehauptung des Princips gegenüber von der „Welt" und die Vervielfachung seines Daseins in neuen gläubigen Persönlichkeiten. Ja

sieht man auf das oberste im Pietismus geltende Motiv, so ist es die „Sorge für das Heil der eigenen Seele," welches nach Gottes Gesetz einem unthätigen Glauben nicht zu gute kömmt. Aber damit ist der Mensch noch nicht über die Gesetzlichkeit und über die Furcht hinaus: er hat noch nicht die Liebe gegen den Nächsten zum treibenden Motiv, denn die Liebe sucht was des Andern ist, macht ihn zum Zweck, nicht bloß zum Mittel, um durch Erfüllung der Pflichten an ihm die eigne Seligkeit sicher zu stellen. Neigt also die lutherische Orthodoxie dazu, bei dem Glauben als dem Besitz der Versöhnung, dem religiösen Princip des neuen Lebens, stehen zu bleiben, und das Princip zu genießen statt es als Anfang und treibenden Impuls zur Thätigkeit zu verwenden, so will der Pietismus zwar nicht in spiritualem Egoismus d. h. in geistlicher Genußsucht stehen bleiben, er predigt den „thätigen Glauben" und er verleibt dadurch das Wesen der reformirten Glaubensauffassung auch der lutherischen Kirche ein. Aber dieser „thätige Glaube" hat doch gleichfalls die Schranke des Ich noch nicht wahrhaft durchbrochen, da sein Heil und dessen Bewahrung, nicht aber das Heil des Nächsten das Motiv bildet, die Triebfeder also noch die Sorge für sich selbst, nicht die selbstvergessene Liebe ist. Mit diesem Mangel in dem ethischen Wesen des Pietismus hängt es nun zusammen, daß derselbe etwas Gebundenes, Unfreies, in der Pflichtmäßigkeit Aengstliches, aber nichts freudig Schaffendes hatte. Diese Art, den Nächsten entweder nur als Mittel für das eigne Heil, als Stoff der Pflichterfüllung oder als Mittel für Gottes Ehre zu verwenden, enthält nun, weil die Liebe durch Pflicht ersetzt werden soll, den innern Grund von dem Mangel an wahrhaft kirchlichem Sinn in dem Pietismus. Der kirchliche Sinn der Orthodoxen mag allerdings oft genug nur der natürlichen Liebe entstammt sein, während der Pietismus durch Negation des bloß Natürlichen eine höhere Lebensstufe suchte. Aber da er, wie gezeigt, statt in der selbstvergessenen aus dem Glauben gebornen freien Liebe das Höchste zu erkennen, auf der Stufe stehen blieb, wo das Subject mit sich selbst und seinem Heil beschäftigt, Alles auf diesen Zweck bezieht und als Mittel dafür verwendet, so verlor er die alten, natürlichen Bande der Anhänglichkeit an die äußere Volks- und Kirchengemeinschaft (die ihm auch durch Verfolgung wie durch seine eigne Spannung mit der Welt gelockert wurden), ohne sie durch das neue, höhere Band der christlichen Liebesgemeinschaft ersetzen zu können. Bei einer reicheren Ausbildung des

Weltbewußtseins und besonders bei einer richtigeren Erkenntniß des Verhältnisses zwischen der ersten und zweiten Schöpfung, wäre vielleicht doch der Energie des ethischen Triebes in ihm möglich gewesen, eine befriedigendere Stellung zur Kirche, zum Staat, zur Wissenschaft, zur Kunst, zum socialen Leben einzunehmen. Aber theils auf sich zurückgeworfen, theils das All des wahren christlichen Lebens in dem Rahmen seiner Bestrebungen findend, hat er sich in eine Enge zusammengezogen, die alle jene Gebiete zu wenig würdigte, sowohl an sich als im Verhältniß zum Christenthum, und den Geist zu einer neuen Form mönchischer Lebensanschauung innerlich disponirte. Um nur bei der Wissenschaft stehen zu bleiben, so weiß der Halle'sche Pietismus ihren Werth keineswegs gerecht zu würdigen. Denn nicht bloß will er, unter Verkennung der ganzen großen sittlichen Aufgabe des Menschengeschlechts nur das der Religion unmittelbarer dienende Wissen gelten lassen, und stellt so die Wahrheit, statt sie in ihrer objectiven Selbstständigkeit und Heiligkeit anzuerkennen, unter den einseitigen Gesichtspunkt des Erbaulichen d. h. des für die Frömmigkeit Nützlichen, sondern er hat auch in dem Streit über die theologia irregenitorum, in welchem er mit Recht die Sprache des religiösen Gewissens dem leichtfertig gewordenen Scholasticismus entgegen führt, doch gar nicht ausschließlich Recht, sobald er sich wissenschaftlich ausspricht. Und zwar nicht bloß, weil mit seiner Forderung: der wahre Theolog müsse auch ein Wiedergeborner sein, zugleich ein praktischer Grundsatz für die Kirchenleitung und die Wahl der Personen ausgesprochen schien, der nicht ohne Aufstellung willkürlicher Kriterien der Wiedergeburt, und nicht ohne die Gefahr Heuchelei und Fanatismus zu begünstigen, durchführbar wäre. Sondern wenn er dem Satz der sogenannten Orthodoxen: „daß wahre Erleuchtung schon vor der Wiedergeburt stattfinden könne durch Berührung mit den Gnadenmitteln, ja daß sie es müsse, weil erst aus solcher Erleuchtung die Wiedergeburt folgen könne," entgegenstellt: Die Wiedergeburt müsse allem wahren Erkennen vorangehen, so ist auch dieses einseitig und das Moment des Erkennens der objectiven Wahrheit für die gesunde Frömmigkeit unterschätzt. Eine Wiedergeburt, der nicht eine wahre Erkenntniß von Gottes Gesetz, eine sittliche Selbsterkenntniß, ja auch eine Sehnsucht oder Ahnung des Heiles vorangeht, könnte, da sie das Erste sein müßte, nur in blinder magischer Weise über den Menschen kommen. Man wird also keinem der streitenden Theile hier ganz Recht geben können, weil

die Wahrheit vielmehr darin besteht, daß der normale Lebensproceß ein Kreislauf ist, welcher das anfänglich freilich noch unvollkommne Erkennen mittelst der gläubigen Aneignung der Gnade im Willen und Gefühl auf die Stufe christlicher Erleuchtung erhebt. Ebenso ist es freilich eine der äußersten Verkehrtheiten der sogenannten Orthodoxie gewesen, wenn sie die Wirkung des Wortes Gottes von dem Amt und der Amtsgnade bedingt sein ließ. Damit wird ja, im Widerspruch mit dem materialen Princip der Reformation der Genuß des Heiles noch von weiteren Heilsbedingungen abhängig gemacht, als von Wort und Glauben. Allein wenn der Pietismus sich dazu fortreißen ließ, daß, weil nur ein Wiedergeborner ein wahrer Theolog sei, auch nur die von einem Wiedergebornen kommende Predigt zum Heil wirksam sein könne: so tritt das nicht minder als jene These der sogenannten Orthodoxen der Selbstständigkeit des Wortes, und der in der christlichen Wahrheit als solcher beschlossenen Kraft zu nahe. Dagegen der häufige Vorwurf, daß der Pietismus Wort Gottes und Sakramente verachte, ist eine falsche Beschuldigung; denn er will zwar eine unmittelbare aber darum nicht eine unvermittelte Gemeinschaft mit Gott im heiligen Geist. Die Vermittelung ist ihm das Wort. Vom heiligen Abendmahl sagt Spener sogar, daß es das vornehmste Mittel sei, dadurch wir der göttlichen Natur sollen theilhaft werden, was die Wittenberger Facultät so wenig ächt lutherisch fand, daß sie dem entgegenstellte: Das Abendmahl ist zwar ein kostbarer Schatz, aber keineswegs dem Wort oder der Taufe vorzuziehen.[1] Nur der Kindertaufe konnte der Pietismus nicht die hohe Bedeutung geben, wie die Orthodoxen, die das opus operatum nicht scheuten. Die Betonung der subjectiven Seite im Heilswerk, und das Gewicht, das auf das Bewußtsein vom Gnadenstand gelegt wurde, mag sogar dem Pietismus nicht selten die Wichtigkeit einer Entwicklung des christlichen Selbstbewußtseins auf der Basis der persönlichen durch die Taufe bezeugten zuvorkommenden Gnade Gottes verdunkelt haben.

Man sieht, der Pietismus mit dem was ihm eigenthümlich ist, kann das Bedürfniß der Regeneration der Kirche in Wissenschaft und Leben nicht genügend befriedigen. Er kann so wenig die Stelle der ganzen Kirche

[1] Schmid, a. a. O. S. 245.

vertreten, als etwa innerhalb des Katholicismus das Mönchthum. Es ist wahr, die Gegner des Pietismus vertraten im Allgemeinen noch weniger rein als er die Sache der Kirche; denn das Wahre im Pietismus, das zugleich das der Zeit unmittelbar Nöthigste war, ist nicht minder für die wahre Kirchlichkeit die Voraussetzung, als die objectiven Gnadenmittel es für die Kirche sind. Aber daraus folgt nur, wie sehr beiden streitenden Theilen die Einigung in einem höhern zusammenfassenden Standpunkte Noth that.

Der norddeutsche Pietismus selbst ließ es, obwohl er gelehrte Männer zu seinen Anhängern zählt, doch spürbar an Pflege der strengeren wissenschaftlichen Arbeit fehlen. Mit aller Kraft wurden die Studirenden zu frommer Selbstbildung angeleitet, aber nicht ebenso bestimmt war erkannt, daß zur Sittlichkeit des Studirenden das Studiren gehört, ernste, solide, wissenschaftliche Arbeit in eifriger Wahrheitsliebe. Von Philosophie namentlich meinte der Pietismus wenig oder keinen Gewinn erwarten zu können,[1] und doch war der Schöpfer des ersten von Aristoteles unabhängigen Systems in Deutschland, Leibnitz, Speners Zeitgenosse. Gegen Chr. Wolff, der zuerst das Leibnitzische System zusammenhängend darzustellen suchte, glaubte Joach. Lange die Mittel der staatlichen Gewalt aufrufen zu müssen, die ihn von Halle vertrieb. Im Uebrigen hat H. A. Francke eine Kritik der lutherischen Bibelübersetzung in seinen Observationes biblicae 1695 angefangen, aber gegen Speners Rath und ist, als die vorhergesagten Angriffe eintrafen, und zwar in der elendesten haltungslosesten Form, durch J. F. Mayer, von der Fortsetzung abgestanden.[2] Lange u. A. hat später ein großes Bibelwerk in

[1] Obwohl Lange dagegen protestirt, daß er die Philosophie verachte.

[2] Er hat noch seine Praelectiones hermeneuticae 1723 herausgegeben, in welchen er gegen den herrschenden Canon, nach der Analogie des Glaubens d. h. der Kirchenlehre zu interpretiren, Exceptionen macht. Dabei unterschied er einen buchstäblichen und einen geistlichen Sinn, der letztere sei nur für die Wiedergebornen zugänglich, der erstere sei nur pädagogisch. Bedeutender ist J. J. Rambachs Commentatio de idoneo s. literarum interprete 1720 und seine Institutiones hermeneuticae s. 1723 mit seinen Erläuterungen dazu in 2 Thln. 1738. Er, wie J. Lange Hermeneutica s. 1733 fordert neben der philologischen Bildung von dem Schrifterklärer einen geistlichen Takt und legt ein großes Gewicht auf das Aufsuchen der Emphasen in Wörtern und Wortverbindungen heil. Schrift. Da Gott ihr Urheber sei, so müsse ihr so viel Fülle und Gewicht des Sinnes, als irgend die Worte gestatten, zugeschrieben werden. Die Analogia fidei will er als Regel des Interpreten festgehalten wissen, doch mehr als

vier Bänden unter dem Titel Licht und Recht 1729 ff. herausgegeben, aber das Haschen nach Erbaulichkeit ist dem klaren und sichern Verständniß nicht dienlich. Ebenso ist sein kirchengeschichtliches Werk über die Zeit von 1689—1719 eine historische Oratio pro domo, aber nicht objective Forschung. Weit bedeutender ist in dieser Hinsicht Gottfr. Arnold,[1] der jedoch bei inniger persönlicher Frömmigkeit den Gegensatz gegen die Kirche so sehr überspannte, daß er die wahre Descendenz und Tradition der Kirche d. h. des christlichen Lebens nur bei den Ketzern suchte, wodurch er aber sich das Verdienst erwarb, auf die Nothwendigkeit, sie mehr zu würdigen, hingewiesen, die innern Beziehungen aber, die zwischen Kirche und Ketzern bestehen und die ihre beiderseitige Geschichte zu Einer untrennbaren machen, hervorgestellt zu haben. Die dogmatischen Werke endlich, an denen der Pietismus es nicht fehlen läßt, haben der Wissenschaft nichts eingetragen.[2] Man geht

Analogia scripturae s. denn als Kirchenglaube. Ihm folgte noch S. J. Baumgarten „Unterricht von Auslegung heiliger Schrift 1742." Den mehrfachen Schriftsinn nahm wie Rambach und Lange auch noch Hoffmann an (der mystische Sinn ist ihm allegorisch, parabolisch oder typisch), doch will er die Einheit des Schriftsinns damit vereinigen, indem er den Einen zusammengesetzt denkt, vgl. Hoffmann Instit. theol. exegeticae 1754. Die Wittenberger, Löscher u. A. vergaben auch diese hermeneutischen Abweichungen nicht.

[1] Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie bis 1688, Frankfurt 1699, 4 Bde. Schon zuvor: Abbildung der ersten Christen. Sein Zweck ist nicht rein historisch, sondern er will wenigstens mittelbar der Erbauung dienen, besonders durch Ueberordnung der Liebe über die „reine Lehre." Er gab von historischer Seite dem Vertrauen zu der Kirche, auch der protestantischen, einen Stoß und wandte es den Unterdrückten, den Secten, besonders den Mystikern zu. Gegen ihn schrieb u. A. Ernst Sal. Cyprian Allgemeine Anmerkungen über G. Arnolds K. und K. G. 1700. Gerade die Vertreter der „reinen Lehre" haben nach Arnold am wenigsten Heiligkeit des Wandels und Liebe bewiesen, das protestantische Ministerium verbi divini nicht anders als das Papstthum. Das Antichristische lag ihm daher nicht mehr nur im Papstthum wie den Magdeburg. Centuriatoren, sondern in der Klerisei, der Hierarchie überhaupt. Was sie lobt, ist gewiß schlecht, was sie tadelt, hat die Präsumtion der Güte für sich. Eine tiefe Verstimmung gegen allen kirchlichen Organismus, und dessen Mittelpunkt die „reine Lehre," waltet in ihm; in der letzteren sieht er ein Verstandeswerk, ein opus operatum, nur eine neue Form katholischer Werkheiligkeit. Da er die bisherige Betrachtungsweise auf den Kopf stellte, und zwar tumultuarisch in monotoner Methode, so drängte dieser Gegensatz um so mehr zu der Frage, was denn die wirkliche Geschichte gewesen sei? Besonnener als Arnold der Kirche und milder als die Orthodoxen den Ketzern gegenüber hält sich Weismann Introd. in memorabil. eccl. hist. s. N. T. 1718. 1745.

[2] Spener, Evang. Glaubenslehre; ein Jahrg. Predigten vom Jahr 1687 ed.

von der scholastischen Form der Ausführung zu einer weniger schwerfälligen, gepanzerten über, aber die eigentlichen Probleme werden nicht weiter geführt, es wird eher der Sinn dafür abgestumpft und ins Unbestimmtere zurückgegangen. Die Berufung auf die Erfahrungen des Lichtes des heiligen Geistes, in den pietistischen und noch mehr in verwandten mystischen Kreisen so gewöhnlich, hätte zum Gegengewicht eine strenge wissenschaftliche Methode doppelt erfordert, um den subjectivistischen Schein, den sie an sich hat, zu meiden und diese Erfahrungen einem objectiven, allgemein erkennbaren Kriterium zu unterstellen. Aber diese Berufung auf den heiligen Geist und sein Wirken war mehr Surrogat als Impuls der wissenschaftlichen Arbeit und der Strenge der Begriffe. Befruchtender hat der Hallische Pietismus auf die christliche Moral und die praktische Theologie gewirkt. [1]

Nach A. H. Francke's Tod (1724) artete der Pietismus in Norddeutschland, der in Halle seinen Mittelpunkt hatte, allmälig aus. Während das frische Leben und kühne Streben ihm mehr und mehr entfloh, suchte er den Geist seiner besseren Zeit durch eine bald stereotype fromme Terminologie,

1717. Breithaupt, Institutionum theolog. LL. II. 1693. Theses credendorum atque agendorum fundamentales. Hal. 1701. G. Anton, Collegium antitheticum. Freylinghausen, Grundlegung der Theologie u. s. w. 1704. Compendium oder kurzer Begriff der Theologie 1723. J. Lange, Oeconomia salutis u. s. w. 1730. Mehr polemisch sein: Antibarbarus orthodoxiae dogmat. hermeneut. 1709—11. Auch Spangenbergs Idea fidei fratrum 1782 mag in die Reihe dogmatischer Arbeiten, bei denen der praktisch erbauliche Zweck überwiegt, gestellt werden.

[1] Breithaupt Theol. mor. Hal. 1734. Joach. Lange Oeconomia salutis eaque moralis etc. 1734. Schon der Titel dieses Werkes gab als „moralische Heilsöconomie" bei Löscher, Chladenius, G. Wernsdorf, Woken Anstoß; sie sahen darin Verdunkelung der Rechtfertigung durch die Heiligung. Spener'scher Einfluß zeigt sich auch in der Moraltheologie von Jäger, Tüb. 1714, Kortholt, Kopenh. 1717 und J. J. Rambach 1739, ja auch schon in Buddeus Inst. th. mor. 1711, dem Vorbilde Rambachs, J. G. Walchs u. A. Im Gebiet der praktischen Theologie ist Weismanni Rhetorica sacra 1689 und Breithaupti Institutio hermeneutico-homiletica etc. 1685, J. L. Hartmann Pastorale Evangelicum Norinb. 1678, Chr. Kortholt Pastor fidelis etc. 1696, G. Arnold, geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers nach dem Sinn und Exempel der Alten. 2 Thl. 1704. 1723; endlich Speners einfältige Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus Luthers 1677 und seine tabulae catecheticae zu nennen. Ferner der Katechismus von Gesenius.

durch äußere Zucht und unkindliche, an ein vorzeitiges Reflexionsleben gewöhnende Methodik der Anerziehung christlicher Frömmigkeit zu fesseln,[1] erzeugte aber dadurch viel Unnatur und innere Unwahrheit und verfiel dem Geiste der Gesetzlichkeit, der zwar ansteckende Kraft bewies und nach des Gesetzes Art durch Richten und Scheiden, durch geistlichen Hochmuth und Lieblosigkeit in dem Volksleben zersetzend genug wirkte, der aber an der Kraft einbüßte, in Gott freie Persönlichkeiten zu zeugen. Vielmehr nicht wenige der Häupter des Rationalismus sind aus dieser pietistischen Schule hervorgegangen.

Während aber so der Hallische Pietismus nur in anderer Art als die alte Orthodoxie verknöcherte und geistesmatt wurde, hatte unabhängig von Halle dieselbe Bewegung der Geister, die in Spener ihren vornehmsten Vertreter hatte, zwei neue kräftige Sprossen getrieben, welche, wenn schon nicht extensiv an Bedeutung dem Hallischen Pietismus gleichkominend, doch durch ihren merklich von ihm verschiedenen Charakter weit intensiver und nachhaltiger wirken sollten, indem sie wesentliche Mängel abstreiften und wahrhaft kirchliche Elemente, die dem älteren Pietismus noch fehlten, sich aneigneten. Wir meinen Zinzendorf mit der Brüdergemeinde, und Johann Albr. Bengel mit seiner Schule, beide darin eins, daß sie die christliche Freiheit und die Lieblichkeit des Evangeliums kennen[2] und einen tiefen

[1] Der Pietismus drang mit Recht auf Wiedergeburt und Heilsgewißheit und nahm die erstere in ernsterem Sinn als die Orthodoxie, die darin nur die göttliche Mittheilung der Kraft zu glauben sah, ja schon in der Kindertaufe sie als vollzogen annahm (s. o. S. 578). Aber der Pietismus verlegte sie in das bewußte Leben dergestalt, daß er die objective Basis der zuvorkommenden christlichen Gnade, auf der allein das neue Leben sicher ruhen und fröhlich wachsen kann, aus dem Auge verlor, sowie den Sinn für die Unmittelbarkeit und reine Natürlichkeit; indem er aber dem Streben nach Heilsgewißheit wieder eine höhere Bedeutung gab, gerieth er immer mehr statt kindlichen tapferen schlichten Glaubens in krankhafte Selbstbespiegelung, in ein geistliches Reflexionsleben. Das stete sich Fragen aber: ob man den rechten Glauben, die Wiedergeburt, die Kindschaft habe (das auch in der reformirten Kirche dieser Zeit einreißt), veranlaßte eine innere Unsicherheit, ein Herumtasten nach unsichern, ja selbstgemachten Kriterien der Kindschaft, das auf unevangelische Abwege führen konnte. Erst der württembergische Pietismus hat sich mit klarem Bewußtsein wieder der gesunden evangelischen Weise zugewendet (vgl. Burk, die Lehre von der Rechtfertigung), indem er daran erinnert, daß nicht das Bewußtsein die Kindschaft bewirke, sondern daß das kindlich gläubige Gemüth seiner Zeit auch zum Bewußtsein seiner Gotteskindschaft gelange.

[2] Vgl. z. B. was Bengel betrifft, Oec. Wächter, Joh. Albr. Bengel, Lebens-

Eindruck von seiner schöpferischen Ursprünglichkeit haben, verschieden aber von einander dadurch, daß Zinzendorfs reiche und geistesvolle warme Individualität sofort einen enggeschlossenen Kreis um sich sammelt und zu einem evangelischen Gemeindeleben gestaltet, während Bengel und seine Schule mehr von weiterem kirchlichem Geiste getragen und von ihren Leiden bewegt treu in ihr verharren und für ächte, lebensvolle Wissenschaft neue, von der erstarrten Scholastik freie Bahnen einschlagen und eine neue Grundlegung gesucht, ja zum Theil gefunden haben, die bei all ihrer Tiefe den Zusammenhang mit der Gemeinde nicht verliert, sondern durchaus zugleich populäre Art bewahrt und die christliche Gemeinde befruchtet hat. Wir dürfen in Bengel und seiner das achtzehnte Jahrhundert weit überdauernden und wie ein erhaltendes Salz wirkenden Schule zugleich den Vorläufer, ja Anfänger einer erneuten Theologie sehen.

2. Joh. Albr. Bengel und seine Schule.

In Joh. Albr. Bengel,[1] geb. 1687 in Winnenden bei Stuttgart, gest. 2. November 1752 erstand um dieselbe Zeit, wo der Pietismus anderwärts und besonders in Halle ausartete oder ermattete, für die evangelische Kirche, zunächst Württembergs (das in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts den

abriß, Character, Briefe und Aussprüche, 1865. S. 361, wo Bengel von denen spricht, die wohl etwas Ernsthaftes, Strenges, Hartes haben, aber bei denen die rechte Tiefe der göttlichen Worte und Geheimnisse, die süße, sanfte, holde Art nicht da sei — S. 391 f. Darauf kommt es ihm an, daß man geraden Weges (actu directo) glaube, nicht aber immer mit Reflexionen über seinen Glauben sich aufhalte. Die Forderung der fides reflexa (des bewußten Glaubens) könne manchen gerade irre und stutzig machen, der auf gutem Wege sei, ähnlich wie ein Kind, das zu gehen anfängt, wenn man es beschreiet und saget: fällst du nicht? eben darum fällt. Dagegen Leute von der Geistesart der Korinthier müsse man zu actus reflexi zu bringen suchen. Bengel ist auch in Geist und Sprache voll Leben, Munterkeit, Plastik, fern von allem Formalismus methodistischer Bekehrungsweise, S. 418. So hat er auch von den Mitteldingen gesagt: ich bin kein Freund davon, aber man hat es gar zu hoch gespannt. Eine natürliche Fröhlichkeit ist vergleichungsweise noch eher zu ertragen, als eine ebenso natürliche, aber viel beschwerlichere Traurigkeit. S. 422 f.

[1] Burk, Bengels Leben und Wirken, 1831. Wächter, s. vorige Anmerkung Hartmann in Herzogs Real-Encyclop. s. v. Bengel. Ueber seine theologische Bedeutung Herm. v. d. Goltz, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861. S. 460—506. Gaß a. a. O. III, 241. Tholuck, Geschichte des Rationalismus Abth. I, 41—47.

Kelch der lutherischen Orthodoxie bis zur Neige getrunken hatte, aber nun auch um so begieriger nach einer kräftigeren und gesunderen Kost war, wie sie ihm ein J. Val. Andreä, ein Hedinger und verschiedene Andere boten), ein Theolog ersten Ranges. Seine kerngesunde männliche Frömmigkeit war gleich weit entfernt von dem düsteren Ernst des späteren Pietismus, wie von der Weichheit und Gefühlsseligkeit Zinzendorfs; vielmehr bildete den Grundzug seines Charakters die Vereinigung der Ehrfurcht vor Gottes heiliger Majestät, die in strengster Gewissenhaftigkeit allezeit als vor Gottes Angesicht und daher unerschrocken und frei Menschen und ihrem Tadel oder Lob gegenüber stand, und eines kindlichen Vertrauens zu Gott, das frei von knechtischem Sinn und von menschlichen Schranken wie ein Sohn in den Schätzen des großen Hauses Gottes als seinem gottgeschenkten Eigenthume waltet.

Schon vor Bengel hatte Spener Freunde und Anhänger in Württemberg gewonnen, auch aus höheren Kreisen, besonders Reuchlin, Weismann, Hochstetter, Jäger, und der Verkehr mit Halle war längere Zeit hindurch ein sehr lebendiger. Auch Bengel besuchte diesen Sitz der Weisheit und Frömmigkeit 1713 und nahm tiefe Eindrücke mit sich. Aber die geistige Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des schwäbischen Stammes, so willig sie alle verwandten Bildungselemente an sich zog, drang mit dem zweiten Viertel des Jahrhunderts, besonders gestützt auf die dort seit Alters heimische gründliche gelehrte Bildung durch, und wurde sich ihrer selbst immer klarer bewußt.

In Bengel zumal lebt so kräftig wie in Spener das praktisch religiöse Interesse und der zarte vor jeder Befleckung des Gewissens scheue Sinn, der ihn zu einer ehrwürdigen, gesalbten Persönlichkeit macht. Aber nicht nur ist in ihm auch der intellektuelle Faktor lebendig, und zur Nährung einer wachsthümlichen, mit der Taufgnade oder dem Bewußtsein der Kindschaft noch nicht fertigen Frömmigkeit will er die Erkenntniß der Worte und Thaten Gottes in ihrem Zusammenhange verwenden: sondern verglichen mit der hallischen Schule, besonders der späteren, ist ihm auch im Zusamenhang mit dem weitern Blick ein weiteres Herz, ein warmes Interesse nicht bloß für das Heil der einzelnen Seele, sondern für den ganzen „großen Haushalt Gottes“ und die göttliche Erziehung der Menschheit in Vergangenheit und Zukunft eigen. Er knüpft hier an das Verwandte in Speners „Hoffnung besserer Zeiten“ an; aber sie wird in ihm zu einem fruchtbaren Keime für eine ganze,

durchgebildete Weltanschauung, in der das Streben zu erkennen ist, die ganze bisherige Geschichte als ein Gotteswerk in ihrer Gliederung und ihrem innersten auf das Reich Gottes bezogenen Sinn, immer im engsten Anschluß an die heilige Schrift zu erkennen.

Er ist ein treuer Sohn seiner Kirche, [1] aber gerade weil er sich an dem Marke der reformatorischen Wahrheiten groß genährt hat, bewegt er sich frei den symbolischen Büchern und noch mehr der ausgestalteten Dogmatik gegenüber. [2] Pietät und Besonnenheit wie innerste Ueberzeugung verbinden ihn

[1] S. Wächter a. a. O. 368 f. Er war mütterlicher Seits ein Nachkomme von Joh. Brenz, dem Reformator Württembergs.

[2] Ueber die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher sagt er, man müsse die Diener der Kirche nicht zu allen particularibus in iis contentis, exegesi u. s. w. zwingen wollen. — „Man begehret weiter nichts, als daß man die Haupttheses, nicht die Ausführung, nicht den Beweis, nicht die exegesis glaube, annehme und unterschreibe. — Die so nach der Weltmode hinleben, die haben gut orthodox sein. Sie glauben, was sie vor sich finden, es gehet nicht durch Prüfung. Aber wo einer Seele etwas an der Wahrheit gelegen ist, und sie möchte gern damit als mit einem Kleinod umgehen, da gehet es so leicht nicht. Wie ist es hernach so übel, wenn man gleich über solche subtile Seelen herfahren und ihnen quaestiones formiren und sie abstringiren und übertäuben will. Man sollte ihnen die Zunge lupfen, daß sie ein Vertrauen gewinnen und sich zurecht weisen lassen. Wächter a. a. O. S. 369. Eine nur äußerliche, politische Union zwischen Lutherischen und Reformirten ist ihm zuwider, weil es auf eine Unio spiritualis ankommen müßte; die sei bei den Wiedergebornen in beiden Confessionen von selber da; eine Unio mit der Masse der Unwiedergeborenen würde doch nicht spiritualer Art sein, sondern Schein. An der reformirten Lehre tadelt er vornehmlich nur die Prädestinationslehre, den „despotischen Gott," und sagt, daß der lutherische Widerstand gegen das absolutum decretum die Reformirten zur Milderung und Beschränkung nöthige. Von der Taufe sagt er: die Kinder werden darin Christo zugeeignet, was aber in ihnen eigentlich und zwar nach eines Jeden Empfänglichkeit vorgehe, sei uns impenetrabel. Bei dem heil. Abendmahl liegt ihm Alles an der realen Gegenwart von Christi Leib und Blut. Aber der Oralismus sei in den symbolischen Büchern so hoch getrieben ex zelo contra Reformatos. Er behauptet nicht, daß auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut empfangen. Sive accipiunt impii corpus et sanguinem Domini, sive non accipiunt, ipsa praesentia realis eadem est. Res potest declarari ex ratione verbi divini. Coelestia bona appellant imo pulsant etiam incapaces. Ignis appropinquat aquae per verissimam praesentiam, quae inde strepit, nec tamen igni miscetur; quid, praesentia supposita accipiant actu et quam diu retineant, quis definiet? Catechismus Lutheri agit de fructu, qui utique fidem praesupponit, non de ipsa materia sacramenti. S. 388 f. Rechtfertigung und Heiligung sind wie ein Zwirn von zween Fäden, deren jeder doch für sich ist. Es gibt eine Gewißheit von der Sündenvergebung, die ordinarie bei dem Anfang des Glaubens im Herzen ist. Dieser ist in seinem Anfang etwas gar

mit seiner Kirche; aber ihre Lehre ist ihm kein Bann und Riegel gegen weitere Erkenntniß. Seine Theologie ist nicht mehr oder noch nicht Dogmatik, sondern Schrifterkenntniß. Dafür war er auch aber im seltensten Maße ausgestattet. Er vereinigte eine gründliche philologische Bildung mit scharfem Verstand, Nüchternheit und gesundem Takt. Produktive Spekulation oder Systematik war nicht seine Sache, sondern er war mehr eine historische Natur. Aber die reinste, durch die Treue im Kleinsten sich bewährende Hingebung, ja Schmiegsamkeit an seinen heiligen Gegenstand, getragen von dem warmen Interesse an ihren lebendigen Realitäten zeichnet nicht bloß in sein Gemüth einen Abdruck von der lebensvollen Ganzheit des Gegenstandes, der den Schriftinhalt bildet, sondern lockt auch die geistige Funktion hervor und befruchtet sie, welche ein real gewordnes System von Gottesgedanken in der Geschichte der Menschheit, besonders ihrem Mittelpunkte ahnt, das er in seinem großen Zusammenhange und Fortschreiten mit allen Mitteln menschlicher Wissenschaft, die ihm zu Gebote stehen, nachzuweisen sucht.

Das erste, ebenso mühsame als unscheinbare und damals viel verkannte Werk war ihm, im Gegensatz zu der Recepta, die zu diktatorischer Autorität traditionell und ohne Untersuchung gelangt war, die richtige Textgestalt neuen Testamentes zu finden, zu welchem Zweck er sich keine Mühe

Zartes und erstarkt leichter durch directe Acte als durch actus reflexos der Selbstprüfung seiner Stärke. Doch bleiben die actus reflexi (das Bewußtsein vom Glauben) auch nicht aus und je weniger der Mensch dazu contribuirt, desto lauterer sind sie; doch muß jeder für sein Theil trachten nach dieser Gewißheit, sie bewahren und mehren. Die Versicherung oder Versiegelung von der Gnade ist aber auf des Menschen Seite von der Versicherung über die Beharrlichkeit des Gnadenstandes unterschieden. Der Glaube, auch der wahre, ist Anfangs schwach, ja kann wieder aufhören. Aber je näher der erstarkende Glaube dem Ziele kömmt, je größer wird diese Versicherung über den beharrlichen Gnadenstand und der Triumph darüber. S. 418—420. Wahre Bekehrung ist ihm ein so vielgestaltiges großes Werk, daß der Anfang von vielen Gefahren umgeben ist. Conversionis comes heterodoxiae opinio. Auch deßhalb fordert er Schonung und zarte Behandlung. S. 370. — In der Christologie ist es ein Charakterzug Bengels und seiner Schule, daß sie die menschliche Seite von Christi Person in aller Kraft geltend machen, z. B. daß er im Glauben und nicht im Schauen gewandelt; daß er Versuchungen bestanden, nicht zwar aus seiner Natur sondern von außen stammende, aber doch so, daß auch sein Wesen ihnen an sich zugänglich war und er durch seinen Willen sich in seiner Reinheit zu bewahren hatte. Er findet es eine übertriebene Redensart, daß Jesus vom ersten Moment seiner Empfängniß zur Rechten Gottes gesessen habe. S. 388.

verdrießen ließ, so viele Handschriften zu vergleichen als er deren konnte habhaft werden; dazu alte Uebersetzungen, Citate bei den Kirchenvätern u. s. w. zuzuziehen. Bengel ist der Schöpfer der neutestamentlichen Textkritik in Deutschland geworden und es ist noch für unsere Tage des Nachdenkens werth, daß die Mutter dieser Wissenschaft (an die sich nothwendig auch die umfassenderen Fragen nach der Aechtheit ganzer Schriften neuen Testaments anschließen) der zarteste und gewissenhafteste evangelische Glaube war, nicht etwa ein negativer, skeptischer Geist. Der evangelische Glaube bewährte in Bengel das kritische Element, ohne das er nicht gesund und lebendig bleiben kann. Die Textgestalt, sagt er, die an unsicherer Verschiedenheit der Varianten leidet, will festgestellt sein, damit wir nicht apostolische Worte ungenutzt lassen, oder Worte von Abschreibern als apostolische behandeln.[1] Derselbe Eifer, der nicht duldet, daß Göttliches als nur menschlich behandelt werde, verwehrt auch, daß nur Menschliches göttliche Auctorität genieße: das Eine wie das Andere fordert seine Anwendung auf einzelne Stellen wie ganze Schriften des neuen Testaments.[2] Und die ganze heilige Schrift, nicht bloß dogmatische Beweisstellen, ist zu studiren, besonders von den Theologen.

Das zweite Werk ist ihm die Auslegung. Hier kommt es ihm auf die genaueste Feststellung der biblischen Grund- und Stammbegriffe an, die er ziemlich in gleichen Bezeichnungen durch die ganze heilige Schrift als wäre sie Ein Buch, findet, ohne deßhalb einer mechanischen, die Individualitäten verkennenden und die Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller ausschließenden Inspirationslehre zu huldigen.[3] Diese Grundbegriffe, wie Glauben, Leben, Licht, Gerechtigkeit, Herrlichkeit, ewiges Leben will er nicht durch irgend ein dogmatisches Schema in ihrer Fülle einengen, aber ebenso wenig die sogenannte „Emphase der Schriftworte“ dahin geltend machen, daß alles Mögliche in den Text hineingelesen werde. Vielmehr der einfache Wortsinn, im Zusammenhang aufgefaßt ist es was er mit eben so feinem als keuschem Ohr zu vernehmen sucht.[4] Er ist sich bewußt, dadurch nicht zu verlieren,

[1] Gnomon N. T. in quo ex nativa verborum vi simplicitas profunditas concinnitas salubritas sensuum coelestium indicatur. Tub. 1742. Praef. §. VIII.

[2] Er hat eine neue Textausgabe N. T. mit einem apparatus criticus 1734 edirt.

[3] Matthäus und Johannes findet er z. B. mehr geisterfüllt als Lucas und Marcus.

[4] Seine Grundsätze und Methode hat er in dem erwähnten klassischen, gedrängten, saft- und kraftvollen Gnomon N. T., seitdem mehrfach wieder gedruckt, ausgeführt.

denn er will die heilige Schrift nicht als ein bloßes „Spruchbüchlein“ für erbauliche oder dogmatische Zwecke behandelt wissen, sondern die heilige Schrift ist ihm ein weise geordnetes, lebensvolles Ganzes, worin nichts zu wenig, nichts zu viel, sondern alles voll Harmonie ist. Man hat nach Bengel die heilige Schrift „als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte von Anfang bis zum Ende aller Dinge durch alle Weltzeiten hindurch“ anzusehen, als ein schönes, herrliches zusammenhängendes System.[1] Er denkt aber nicht daran, die schriftmäßige Beschreibung dieser Haushaltung des Reiches Gottes, welche in ihrer weisen Ordnung und Gliederung wie Himmel und Erde so die Aeonen umfaßt, als christliches Lehrsystem aufzustellen (wie das Coccejus und Andre in neuerer Zeit gethan haben, nicht ohne die Gefahr, entweder das Werden der Geschichte zu verflüchtigen oder aber den ewigen Gehalt zu wenig gegen den wechselnden in klarem Unterschied sicher zu stellen, vielmehr das Dogmatische von der Geschichte absorbirt werden zu lassen, was wieder einem bloß historischen Glauben zuführen müßte). Er weiß wohl, daß die Erkenntniß der Geschichte für sich allein den christlichen Glauben noch nicht begründet, und daß es diesem um ewige Dinge zu thun ist, die er im Historischen offenbar werden sieht. Daher beläßt er der schriftmäßigen Dogmatik ihre Stelle, will aber neben diesem Ersten und Nothwendigsten, der Erkenntniß Gottes, des Schöpfers, Erlösers, Trösters, so wie der Sünde und Gnade als zweites in der heiligen Schrift enthaltenes Denkmal Gottes die göttliche Haushaltung in Erziehung nicht bloß der einzelnen Seele zum Heil, sondern des Menschengeschlechtes angesehen wissen. Sein Glaube ist, daß der heiligen Schrift ein System von göttlichen Realitäten zu Grunde liegt, die durch Gottes Worte und Thaten sich zur Offenbarung bringen, ohne daß er jedoch dasselbe systematisch darzustellen unternommen hätte. In jenen Stammbegriffen hat er aber Bausteine für einen solchen Bau zugehauen.

Mit besonderer Liebe und Anstrengung richtet er jedoch seine Blicke auf das Ende der Wege Gottes, den Tag des Herrn. Denn „das Ziel aller Zeiten in der Schrift ist die Zukunft Jesu Christi in Herrlichkeit.“[2] Das alle Fülle der Vollkommenheit in sich schließende Ziel der Weltgeschichte muß

[1] V. d. Goltz a. a. O. S. 472.
[2] V. d. Goltz S. 473 ff. 479.

für die Bedeutung wie den Gang ihrer Entwicklung entscheidend sein. Um diesen Organismus der göttlichen Gedanken zu verstehen, die sich in der Geschichte ausprägen, dazu sind die Zeitangaben heiliger Schrift ihm von größter Wichtigkeit. Sie bezeichnen das Knochengerüste, von welchem die ganze Gestalt der Geschichte abhängt, die ohne Gliederung und Einschnitte nicht verstanden werden kann.[1] Nimmt man die stückweise in der Schrift gegebenen Zeitangaben, sagt er, nach Anleitung der Schrift zusammen, so gibt es eine durchgängig zusammenhängende, aus proportionirten Theilen bestehende Zeitlinie, die der göttlichen Weisheit gemäß sein muß. Das äußere Maß der abgegrenzten Perioden weist auf die innere Gliederung: und diese feste schöne Ordnung des Fortschreitens von der Genesis an bis zur Apokalypse hat ihm zugleich eine hohe apologetische Bedeutung für die heilige Schrift und für die christliche Religion: sie zeigt ein sich durch sich selbst empfehlendes Realsystem. Erhält durch das Endziel der göttlichen Oekonomie das schon Geschehene erst sein volles Licht, so ist dieses hinwiederum in seinem langen aber sicheren bisherigen Laufe auch eine Bestätigung für die Weissagung, die noch nicht erfüllt ist. Aus diesem Grunde hat die Bengelsche Apokalyptik neue gelehrte chronologische Untersuchungen angestellt und er hat ein selbstständiges chronologisches System entworfen.[2] Seine chronologischen Berechnungen des Endes der jetzigen Weltordnung, das er aber von der unberechenbaren Zeit des jüngsten Gerichts will unterschieden wissen, indem noch das sogenannte tausendjährige Reich von nicht bestimmbarer Dauer in der Mitte liege, sind freilich, was er als möglich selbst zugegeben hatte, durch den Erfolg als irrig erwiesen: aber seine dauernde und segensreiche Einwirkung auf Theologie und Kirche ist darum nicht erloschen, sondern seine Prophezeiung über sich selbst ist in Erfüllung gegangen: er werde eine Zeit lang vergessen, dann aber wieder hervorgezogen werden. Seine Werke sind

[1] Weltalter 1746, Cap. 1, 11. Einl. zur erklärten Offenbarung §. 34. 1740.

[2] Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus, ut tota series — ex V. et N. Testamento proponatur. 1741. Erklär. Offenb. Joh. 1740. Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis 1747. Cyclus sive de anno magno solis, lunae, stellarum consideratio 1747. Ueber seine Zeitrechnung ist das Nähere in gedrängter Kürze zu sehen in Hartmanns Artikel in Herzogs Realencyklopädie II, 60—61, wo auch merkwürdige Beispiele seines geschichtlichen Ahnungsvermögens zusammengestellt sind.

der erste Hahnenschrei einer neuen Exegese, wie die evangelische Kirche sie bedarf.

Zunächst freilich stieß sein Streben bei dem Orden der Fachtheologen an den Universitäten und bei der officiellen Theologie auf wenig Gunst, [1] und viel Verkennung. Aber in der Stille sammelte sich um ihn ein Kreis gediegener Männer, die in freier und manchfaltiger Weise Träger seines Geistes und Pfleger der in Bengel beschlossenen Keime waren. Die Bengelsche Schule verzweigte sich aber in zwei innerlich durch eine große Liebe zur heiligen Schrift wie zum Volk verbundene Richtungen. Die eine ist mehr einfach historisch geartet, die andere ist christlich spekulativen Geistes. Die erstere einflußreichere und stärker vertretene setzt theils in gründlicher Weise die exegetische Arbeit fort neben zahlreichen praktischen Schriften, so der spätere Kanzler von Tübingen Jer. Fr. Reuß, Magn. Fr. Roos, [2] theils behandelt sie auch die Kirchengeschichte, wozu in Spenerschem Geist schon Weismann den Anfang gemacht, [3] während Reuß und Burk auch die systematische Theologie anbauen. [4]

[1] Er war von 1713 an Lehrer in dem Kloster zu Denkendorf; 1741 wurde er als Prälat von Herbrechtingen in das Kirchenregiment berufen, in welchem er die weisen Bilfingerschen Gesetze 1743, das Verhältniß zwischen der Kirche und dem Pietismus betreffend, zu segensreicher Durchführung bringen half, wodurch diese Strömung, ohne ihre Selbstständigkeit aufzugeben, befruchtend in die württembergische Kirche zurückgeleitet worden ist.

[2] Magn. Fr. Roos, Fundamenta Psychologiae ex s. scr. collecta 1769.

[3] Weismann, gest. 1747: Introductio in memorabilia hist. eccl. Tub. 1718. M. Fr. Roos, Vers. einer christlichen Kirchengeschichte. 2 BB.

[4] Jer. Fr. Reuß hat schätzenswerthe Beiträge zur Ethik geschrieben: Elementa theol. mor. Tub. 1767. Auf den evangel. Glauben sorgfältig zurückgehend, sucht er die Selbstständigkeit und die Vorzüge der christlichen Moral vor der philosophischen oder natürlichen zu beweisen. Von Burk gehört hieher die früher erwähnte Schrift von der Rechtfertigung. Steinhofer und Conr. Rieger haben große Verdienste um ascetische Verwendung der heil. Schrift. Andre hieher gehörige Männer sind: Flattich, Storr d. Ae., Hartmann. Verwandt mit Reuß und Bengels Art, aber selbstständigen und noch mehr philosophischen Geistes ist Chr. Aug. Crusius in Leipzig, Gegner der Wolff'schen Philosophie. Ausgezeichnet ist seine Lehre vom Gewissen. Er hält an dem unauflöslichen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit fest, wobei ihm sein freierer umfassenderer Begriff von Offenbarung zu Statten kommt. Vgl. C. A. Crusius kurzer Begriff der Moraltheologie u. s. w. Leipzig 1772. 1773. 2 Thle. Ihm schlossen sich an Gellert, Rehkopf, Reichard, S. F. N. Morus, s. Stäudlin a. a. O. 2, 643 f. Crusius hat auch um seiner biblisch-theologischen Leistungen willen das schöne Denkmal verdient, das ihm Delitzsch gesetzt hat. 1845.

Die andere ist mehr spekulativ geartet, jedoch in theosophischer Form, und zu ihr gehören Christoph Friedr. Oetinger, Ludwig Fricker, Phil. Matth. Hahn und Mich. Hahn. In ihnen knüpft die Bengelsche Schule an Jac. Böhme an: sie bilden aber auch eine Brücke zur neueren Philosophie seit Schelling. Sie umspannen mit ihrem Forschen und Denken nicht bloß die Heilsgeschichte und das Gebiet der Religion, die sie als Geschichte des göttlichen in dem Königreiche Jesu Christi sich vollendenden Reiches verstehen wollen, sondern auch das Wesen Gottes und die ganze Natur ziehen sie in ihre Kreise, die Materie und den Geist, das Verhältniß Gottes und der Welt, der Seele und des Leibes. Der Wolffschen Philosophie setzt sich das Haupt dieser Gruppe, Oetinger als einem abgestandenen grauen Idealismus entgegen, dem Gott unter dem Vorwand der Erhabenheit des höchsten Wesens zu einem leblosen Eins sich zusammenziehe, das zwar den Namen des Ens actuosissimum trägt, aber das in die Bande einer ewigen Nothwendigkeit so gefangen ist, daß es fast zum personificirten Fatum oder Gesetz des Geschehens wird, eine lebensvolle Beziehung aber der „ewigen Wahrheiten" zur Geschichte und ein wirklich sich bereichernder Gehalt dieser nicht herauskommen kann. Wolffs Lehre von der besten Welt unter den möglichen erkauft wie Leibnitz die Theodicee mit der Annahme, daß das Böse, weil stammend aus der nothwendigen Schranke der Welt und besonders des Menschen, die zu ihrem Wesen und Unterschied von Gott gehört, nun einmal nothwendig sei und bleibe, womit die ethische Teleologie im Innersten verletzt und der Weg dazu eingeschlagen war, die Welt zu nehmen wie sie ist und sich aufs bequemste mit ihr zurecht zu finden, da die Vollkommenheit wohl als ethisches Princip genannt, aber durch die erwähnten Vordersätze zugleich als unerreichbar bezeichnet war.[1] Diesem Idealismus, dessen Kehrseite eine mechanische ideenlose Denkweise und eine platte Philisterhaftigkeit wurde, die mit der Welt, wie sie ist, sich eudämonistisch leidlich zurecht findet, steht Oetinger so feindlich entgegen wie das Feuer dem Wasser. Er geht in seiner Polemik auf die letzten Gründe zurück, auf die Gottesidee, die so lange unbewegt und mit dem evangelischen Glauben unversöhnt nur in ihrer alten vorreformatorischen Form sich fortgeerbt hatte, die aber schon

[1] Vgl. Christoph Hoffmann, Fortschritt und Rückschritt in den letzten zwei Jahrhunderten oder Geschichte des Abfalls. 1865. II, 150 ff.

von Bengel als sehr incongruent mit der heiligen Schrift gefunden war. Bengels Anschauung von der himmlischen Welt als einer Welt von Realitäten konnte Gott nicht mehr nur als das unbegrenzte unermeßliche Wesen voll Wille und Verstand denken, sondern als das lebendige Centrum, das Alles durchwaltend zugleich in seiner eigenen Herrlichkeit und Seligkeit thront, zu der es durch Christus die Menschen emporführt. Er konnte nicht damit vorlieb nehmen, Gott in seinem Verhältniß zur Welt nur als das todte Gesetz zu denken und die Beziehung zum Menschen in dem juridischen Verhältniß des Gebietens, Gerechtsprechens und Richtens aufgehen zu lassen, sondern er wollte neben dem juridischen auch das lebendige physische und ethische Verhältniß Gottes zur Welt zu seinem Rechte kommen lassen, was auf die hergebrachte Versöhnungslehre seiner Zeit zurückwirken mußte. [1]

Oetinger nun ergreift diese Gedanken und bringt sie zu reicher, selbstständiger Verarbeitung. [2] Gott ist ihm nicht absolute Einfachheit, sondern die absolut vermittelte Einheit der göttlichen Kräfte. Indem er in Gott lebendige Potenzen setzt, deren Band zwar in ihm unauflöslich ist, die aber doch für sich wirken können, hofft er daran ein Princip der Bewegung im Gegensatz zu dem starren Gottesbegriff Spinoza's oder der Wolffschen Philosophie und des Deismus gefunden zu haben. Nicht minder aber findet er auch die Kirchenlehre spiritualistisch, in einem falschen Gegensatz zur Natur und Leiblichkeit, zum „biblischen Realismus." Die Herrlichkeit (δόξα), welche die heilige Schrift Gott zuschreibt, ist nicht bloße geistige Erhabenheit, sondern die Objectivirung seiner innern Lebensfülle, die Natur oder der Strahlenleib Gottes. Gott ist ihm und seinen Freunden nicht bloß Geist, sondern substanzielles Leben, was sie mit der Leiblichkeit Gottes bezeichnen wollen. Diese bildet dann für die Weltentstehung das nächste Princip, die unendlichen Kräfte in Gott aber, die in der Natur nur in aufgelöster Einheit sich finden, sind in dem Menschen als Mikrokosmus und Mikrotheos wieder, wenn gleich nur erst löslich vereinigt. Mit ihm beginnt die Geschichte, das Reich der Freiheit, deren Ziel eine herrliche Einheit von Geist und Natur ist, wobei die Natur zur geistigen Leiblichkeit erhoben wird, der Geist aber ebendamit zu seiner substanziellen Kraft und Organisation gelangt. Diese Gedanken, in

[1] V. d. Goltz a. a. O. S. 479.

[2] Auberlen, die Theosophie F. Ch. Oetingers mit Vorwort von Rothe, 1847. Auch Hamberger und Ehmann haben um das Gedächtniß Oetingers große Verdienste.

neuster Zeit von Schelling und Rothe weiter entwickelt und von letzterem auch für die Ethik verwendet, wurden freilich von Oetinger zu unmittelbar in der heiligen Schrift gefunden. Der „biblische Realismus," müde der Verflüchtigungen biblischer Kernbegriffe, verwarf, um überall „massive Begriffe" in der heiligen Schrift zu haben, jede bildliche Redeweise, und indem demgemäß auch das prophetische Wort der heiligen Schrift z. B. der ezechielische Tempel erklärt wurde, so mußte dasjenige, was noch nicht seine massive buchstäbliche Erfüllung gefunden hat, als noch bevorstehend erwartet werden. Dadurch verfiel die Bengelsche Schule, so wahr und tief der Grundgedanke ist, daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei, vielfach wieder einem Literalismus, ja sogar einem Judaismus; z. B. Thieropfer und Priesterthum sollen in dem tausendjährigen Reich wieder ihre Stelle und das jüdische Volk soll über alle andern nach seiner Bekehrung die Herrschaft haben. Da war die Gefahr, das bisherige Christenthum nur zu einer Vorhalle des vollendeten Judenthums zu machen und das im Geist begonnene im Fleisch enden zu lassen, ja auf eschatologischem Umweg auch in bedenkliche Nähe zu katholischen Grundgedanken zu gerathen.

Doch ist dieses mehr nur als Schale zu betrachten, welche diese frische jugendliche Erscheinung auf dem Gebiet der Theologie noch an sich trägt. Sie ist, wenn auch in der Methode noch unvollkommen, doch darum so beachtenswerth, weil sie die Sprödigkeit gegen die „Weisheit auf der Gasse" (die Philosophie) aufgibt, an einer Versöhnung mit dem Glauben festhält, durch manche kostbare Gedanken eine neue tiefere und gehaltvollere Philosophie ankündigt, namentlich schon bedeutende Sätze der Erkenntnißtheorie ausspricht, mit der sich die deutsche Philosophie zunächst beschäftigen sollte. Wir verweilen noch etwas hiebei.

Oetinger sucht eine spekulative Theologie oder Religionsphilosophie, die Natur und heilige Geschichte in sich aufnähme. Eine kindlich einfältige Frömmigkeit vereinigt sich in seinem gewaltigen Geist mit einem unauslöschlichen Wissensdurst, mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und einem hellen, philosophisch gebildeten Verstande.[1] Die neue Wissenschaft, die er weissagt und zu inauguriren sucht, soll dem Spiritualismus der Orthodoxie, der die Realitäten der christlichen Welt zu schaalen Abstractionen herabsetzt, so

[1] Rothe a. a. O. S. IV.

entgegengesetzt sein, wie dem Idealismus der Wolffischen Philosophie. Mit den Theosophen des ersten Jahrhunderts der evangelischen Kirche (s. o. S. 600 f.) hat Oetinger einen mächtigen Zug zur Natur. Hinter der groben Materialität der Natur in ihrer gegenwärtigen Gestalt ahnt er eine höhere Realität, die durch den eschatologischen Proceß in die Erscheinung treten wird. Die Versuche, die Natur mathematisch oder mechanisch zu erklären, findet er prunkend, aber unfruchtbar. Das Innerste derselben verstehe die mechanische Kunstphilosophie nicht; ja auch Vergrößerungsgläser reichen nicht aus. Gehe man immerhin so weit und tief man kann, man wird doch müssen stille stehen und sagen: unausspürlich ist Gott. [1] Die Wahrheit ist, daß die Natur sich selber erst sucht, aber noch nicht gefunden hat; sie ist nicht ein in sich abgeschlossenes Sein, sondern ein Werden, das Gott zu seinem Ziele nimmt. Diesem Werden möchte er auf die Spur kommen, und dazu hat er sich viel mit der Chemie beschäftigt, um die Geburten der Dinge und das daraus hervorgehende Leben der Natur durch Experimente, die an Alchymie streifen, zu erforschen. Das Leben ist ihm das Erkennenswertheste; es offenbart sich evident dem allgemeinen Gefühl, sensus communis, [2] während Nichts dem abstracten Verstande verschlossener bleibt, als das Leben. Auch in dem Kleinsten ist ein Unendliches, das so große Weisheit in sich faßt als die größten Weltkörper. Und beschaut man so die Dinge, so blicket die Allgegenwart Gottes in dem Leben aller Dinge hervor. Das Organ der wahren Naturbetrachtung ist ihm im Gegensatz zu philosophischen Abstractionen das ungetrübte Lebensgefühl einer rein gestimmten gottinnigen Seele, die einen gewissen Rapport mit dem Innersten der Natur in sich herstellt, wie solchen die ersten einfachen Naturkinder genossen haben. Das ist die „metaphysische Empirie“ Schellings, die ihre Anwendung ebenso auf dem Gebiet der Geschichte, wie der Natur hat; ein Analogon des Unterschiedes, den Hamann zwischen dem Hören von Tönen und dem musikalischen Gehöre, zwischen dem Sehen von Farben und dem Auge des Malers macht. Aber doch müssen wir denkend der Natur näher zu kommen suchen. Die Idee des Lebens ist ihm ein Ineinander von zwei gegeneinanderstehenden Kräften,

[1] Vgl. Auberlen a. a. O. S. 55 f.

[2] Vgl. seine Schrift: Die Wahrheit des Sensus communis oder des allgemeinen Sinnes in den nach dem Grundtexte erklärten Sprüchen und Prediger Salomo. Inquisitio in sensum communem, bei Auberlen S. 66.

die aber in einer dritten vereinigt sind. Alle Vielheit läuft endlich in eine Zweiheit und durch diese in eine Einheit. Die heilige Schrift und die Alten bieten ihm puncta normativa und ideas directrices für die richtige Auffassung des Lebens.

Aber auch eine Geistesphilosophie erstrebt er, die ihm zu Stande kommt durch die Vereinigung zweier Factoren, der heiligen Schrift und des allgemeinen Wahrheitsgefühles (sensus communis). Als Resultat dieser beiden Quellen, die er auch in seinem Hauptwerk: Theologia ex idea vitae deducta immer vorausschickt, ergibt sich ihm die bewährte Wahrheit, die Philosophia sacra. Schon in dem seelischen Leben ist ein verborgener Zug zum Geistigen, ein sensus tacitus aeternitatis, stammend aus einer gewissen Einstrahlung, aus dem Lichte Gottes, die mit dem Leben der niederen Geschöpfe sich verbindend in dem Menschen allgemeine Vorempfindungen — Gefühl des Rechts und Unrechtes — und einen Takt das Nothwendigste, Nützlichste und Einfältigste zu treffen, erregt. Er nennt das auch ein geistlich-musikalisches Verständniß der Wahrheit, das ein allgemeines Gut von Oben sei, und wo das allgemeine Gefühl des Lebens und der Wahrheit, des Rechtes und des Unrechtes unterdrückt ist, läßt es sich nimmer aufrichten.[1]

Die Orthodoxie machte ihm den Vorwurf, daß er mit der kirchlichen Lehre von der Erbsünde nicht harmonire und einer bloß natürlichen Theologie Vorschub leiste, die Natur und Gnadenordnung verwirre und die Vernunft und den heiligen Geist vermische. Aber sein sensus communis ist ihm wohl unterschieden von der Stufe christlicher Erkenntniß; er ist ihm nur ein Fühlungswerkzeug (sensorium) der allgegenwärtigen Weisheit, des Lebens und der Wahrheit, des Rechtes und des Lichtes; isolirt von Gott gewährt er kein Wissen, man muß Gott haben in der Erkenntniß. Der sensus communis ist da für die objective Offenbarung Gottes; allgegenwärtig wirket und redet Gott durch Alles, das Inwendige ergießt sich in das Auswendige und das Auswendige bezeichnet das Inwendige. In allem rein Menschlichen, in Wissenschaft, Staat, Gesellschaft findet der sensus communis die Offenbarung des allgegenwärtigen Gottes. Er erschaut in Allem menschlich Wahren, Schönen, Guten das lebendige Göttliche, soweit es dem natürlichen Menschen zukommt. Dieses göttliche Lebensgefühl besaß

1 Auberlen a. a. O. S. 70.

Christus auf die ausnehmendste Art. Zu ihm zieht unser sensus communis, zu dem auch das Gewissen gehört, uns hin; und das ist der Anknüpfungspunkt für die Wirkungen des heiligen Geistes im Menschen. Der sensus communis ist seine Werkstatt und die Wahrheiten der heiligen Schrift treffen mit dem innersten Gefühl des Gewissens zusammen. Durch die heilige Schrift wird der sensus communis erst standhaft gemacht. Er würde aber leicht abirren und sich selbst zweifelhaft werden, wenn nicht göttliche Kraft, die das seelische Leben zum geistlichen verklärt, und die heilige Schrift mit der heiligen Geschichte, davon sie zeugt, mit dazu käme. Nach dem sensus communis als dem allgemeinen Wahrheitsgefühl ist aber auch die h. Schrift auszulegen und nicht nach irgend einer Philosophie. Aufs Strengste, Treuste will er an der h. Schrift und ihren Grundbegriffen als einem Amphitheater der höchsten und niedrigsten Dinge festhalten; ihre Grundbegriffe sind ihm maßgebend für das Gebiet der Natur und des Geistes, die Zusammenfassung derselben ist ihm die Grundweisheit, die aber mit dem sensus communis stimmt und zur Philosophia sacra wird. Das war im Unterschiede von Bengel sein Streben, das allen einzelnen Aussprüchen heiliger Schrift zu Grunde liegende große System göttlicher Wahrheiten in seinen wesentlichsten Grundzügen aufzufinden; sie ist ihm unerläßlich der modernen Philosophie gegenüber. Denn er erkennt, daß, weil man ohne Philosophie nicht auskommen könne, Alles davon abhänge, die rechte Grundweisheit der falschen Philosophie entgegenzustellen. Aber auch der heiligen Schrift gegenüber ist ihm die Philosophia sacra nothwendig; er hält sie zu ihrem vollen Verständniß für so unentbehrlich, wie den Schlüssel für das Schloß. Seine heilige Philosophie will auch die rationes universales aller drei Facultäten inne haben. Aber er hat, und hierin ist er Hamann ähnlich geblieben, gewöhnlich nur fragmentarische Sätze, oft einzelne Geistesblitze enthaltend, mitgetheilt. Nur die Theologia ex idea vitae deducta ist mehr systematisch gehalten, während für gewöhnlich die Einheit und der Zusammenhang seiner Gedanken in seinem Innern beschlossen bleibt, und diese erst durch Combination in Verbindung zu bringen sind. Seine Darstellungsweise steht durch alterthümlichen derb populären Ton in seltsamem Contrast zu der Sprache und Methode der Aufklärungszeit, die in ihren bessern Produkten nicht bloß das scholastische Gewand abstreift, sondern auch eine gemeinverständlichere, so zu sagen menschlichere Form anzog. Daran ist die Einsamkeit seines Denkens, seine Abgezogenheit von dem

großen literarischen Verkehr, aber nicht minder auch die Originalität und Tiefe seiner Gedanken schuld, welche zwar nicht selten zu schönem, plastischem Ausdruck sich erheben, nicht weniger selten aber wie in alter Kruste verhüllt sind, so daß man diesen seltenen Geist mit einem herrlichen, aber nicht geschliffenen Diamanten vergleichen darf.

Nicht ohne Verwandtschaft mit Oetinger ist das gnostische System Immanuel Swedenborgs.[1] Dieser merkwürdige Mann von edlem Charakter und unterrichtetem Geist, eine seltsame Mischung von Schwärmerei und trockener Verständigkeit hat dem orthodoxen Lehrbegriff ein System entgegengestellt, dessen extrem supernaturale Einkleidung den heterodoxen Inhalt zu decken und zu empfehlen beabsichtigt, auch ohne Zweifel nach der redlichen Meinung des Verfassers deckt und begründet, aber nichts desto weniger mit diesem seinem Inhalt auf das Seltsamste contrastirt.

Wir zeichnen zuerst die Hauptzüge dieses seines Systems, da offenbar dasselbe nicht erst der heiligen Schrift entnommen ist, sondern höchstens bei Gelegenheit der Schriftlectüre sich in ihm so entwickelt hat, wie es auch an einem andern Buche sich hätte entwickeln können; so lose hängt es mit dem, was er in der heiligen Schrift las, zusammen. Es ist auch offenbar, daß selbst seine allerdings charakteristische Ansicht von der heiligen Schrift nur ein Widerschein seines in ihm treibenden Systems und ein Produkt desselben ist und daß seine Erklärungen über die Quelle seines Systemes noch eine besondere nicht aus der heiligen Schrift für sich stammende Erleuchtung beanspruchen, die nur ihm als einem Propheten oder dem Parakleten zur Einführung der Kirche des neuen Jerusalems (1770 nach Vollendung seines Werkes de vera religione christiana) geworden sein soll. Swedenborgs himmlische (engelische) Offenbarungen sollen den Schlüssel für das wahre Schriftverständniß enthalten, das die Einheit und Blüthe der Kirche herstellen wird: in Wahrheit sollen sie aber einen Canon über dem Canon

[1] Imm. Swedenborg, Vera christiana religio, continens universam Theologiam Novae Ecclesiae. Amst. 1771. Opp. Vol. 8. ed. princ. Lond. 1749. Summaria expositio doctrinae christianae 1769. De nova Hierosolyma et ejus doctr. coelesti. Lond. 1858. Arcana coelestia 1749. Andres s. bei Schneckenburger Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, ed. Hundeshagen 1863. S. 221 ff. Haug, die Lehre der neuen Kirche oder des neuen Jerusalems in d. Studien der württemb. Geistlichkeit 1842. Hamberger in Herzogs Realencyclopädie unt. d. Art. Swedenborg.

bilden, der göttliche Autorität für sich in Anspruch nimmt, und willkürlich genug über den Schriftcanon verfügt, sowohl was seinen Umfang betrifft, indem fast alle Hagiographa im alten Testament, und im neuen Testament Alles außer den Evangelien und der Apokalypse wegfallen soll, als in Beziehung auf den Sinn der stehen bleibenden Schriften.

Dem schwedischen Bergrath, der einen tiefen Eindruck von der Einheit und inneren Harmonie der Welt hat, trotzdem daß sie durch die Sünde gestört ist, sowie von der engen, organischen Verkettung aller ihrer Glieder, war schon die Gleichgültigkeit der hergebrachten Theologie gegen die Natur ein großer Anstoß und er suchte für sie eine integrirende unentbehrliche Stelle im All, ja schon in den Grundkategorien des Seins, der Ontologie, im Gegensatz zu dem theologischen Spiritualismus und dem philosophischen Idealismus; und das war es, was Oetingern eine Zeit lang an ihm anzog. Die Natur ist ihm die Stütze des Alls, verleiht erst dem Geist und der Liebe ihren substanziellen Halt und ihre Basis. Sein lebendiges frommes Interesse war von dem Intellektualismus der Orthodoxie abgestoßen und verlangte nach einer realen Gemeinschaft Gottes mit der Welt, die er durch eine pantheistisch gefärbte Emanationstheorie sich denkend nahe zu bringen suchte. Darin wird auch der Grund seiner leidenschaftlichen Opposition gegen die hergebrachte Trinitätslehre zu suchen sein, denn allerdings war diese in eine auch die ökonomische Trinität herabsetzende, von ihr losgerissene und unerreichbare Transcendenz gerückt, indem wohl die Offenbarungstrinität in die göttliche, trinitarische Ewigkeit und Unveränderlichkeit versenkt, aber die Brücke nicht gefunden war, die von dieser zur Welt führte. Das ist um so wahrscheinlicher, da er die wahre Trinitätslehre, welche nicht eine Dreiheit von Personen, sondern eine Dreiheit der Person (des Einen Herrn) lehren müsse, eine köstliche Perle nennt, ja sie durch das All hindurchzuführen und so zu gestalten sucht, daß in ihr Gott und die Welt emanatistisch in Eins zusammengefaßt sind. Ein ethischer Zug endlich ist in seinem freilich auf Mißverstand des evangelischen Glaubensbegriffes beruhenden Gegensatz zur Rechtfertigungslehre nicht zu verkennen; er will die Liebe an Stelle des Glaubens gesetzt wissen, unter welchem er nur das historische Fürwahrhalten versteht. Sein Ethisches hat freilich etwas Oberflächliches durch jenen pantheistischen Zug erhalten. Denn da ihm das Wesen des Menschen, dem er übrigens Freiheit beilegt, göttlicher Art von Natur ist, so ist ihm die Lehre von dem

angeborenen Verderben zuwider und die christliche Versöhnungslehre kein Bedürfniß. Er bestreitet vielmehr beide; die Freiheit des Menschen kann sich stets zum Guten entscheiden vermöge innerer Kraft; die Menschheit selbst aber nimmt ihm in dem All eine so eminente Stellung als die Basis und Trägerin des Alls ein, daß mit ihrem Fall, wenn keine Herstellung käme, ein allgemeiner Umsturz erfolgen würde, so, wie ein Thron wankt, wenn sein Fußgestell morsch geworden ist.

Das Universum des Seins stellt er unter dem Bilde von drei concentrischen Kreisen vor, von welchen in dem innersten der Herr als die Liebe umgeben von einer reichgegliederten Welt höherer, in Liebe thätiger Geister ist; ein zweiter Kreis ist der Herr als das göttlich Wahre; auch dieser Kreis ist ein Reich von Geistern, und zwar denkenden. Den dritten Kreis bildet die sichtbare, sinnliche Welt, unsere Natur mit eingeschlossen. Diese Kreise sind jetzt zwar simultan neben einander, aber sie sind nicht ohne lebendige Bewegung und Beziehung zu einander; und um anschaulich zu machen, wie sie werden, ist von dem Bilde des Kreises auf das des Kegels überzugehen, von dessen Spitze, die als kleinster aber kraftweise Alles in sich schließender Kreis vorgestellt werden mag, als von dem Ersten eine Bewegung nach unten vor sich geht, die emanatistisch immer weitere Kreise setzt und bevölkert, zuerst den mittleren, die Sphäre der erkennenden Geisterwelt, bis angelangt ist bei dem Letzten, der Natur. Es ist ein Proceß Gottes selbst, der von dem Sein durch das Werden zum Dasein oder zur Wirklichkeit fortschreitet.[1] Weil das Eine göttliche Wesen, wenn auch nach verschiedenen Seiten, die potenziell in Gott sind, in diesen Kreisen sich manifestirt, so hat jeder eine gewisse innere Verwandtschaft und Beziehung zu den andern; es ist Alles in der Welt voll Correspondenzen. Ist der göttliche Lebensproceß im Letzten, dem Menschen angekommen, so ist Gott in der Sphäre der Wirklichkeit. Im Menschen ist nach seinem sinnlich geistigen Wesen die Zusammenfassung dessen von Gott gewollt, was außer dem Menschen nur im Außereinander ist, Natur, Intelligenz und Liebe, denn mit allen diesen Sphären steht der Mensch in Gemeinschaft nach seiner göttlichen Idee. In Gott selbst ist die Dreiheit: Das Göttliche des Herrn

[1] Esse, fieri, effectus. Schneckenburger erinnert hiebei an Hegel, wie auch neuere Swedenborgianer thun.

oder der Vater, das göttlich Menschliche oder der Sohn und das Göttliche das ausgeht in Wirkung, Wirklichkeit, der heilige Geist. Im Menschen nun, dem Zielpunkt des göttlichen Lebensprocesses ist die Vollendung des Ganzen, weil indem Gott auf sinnliche Weise Mensch wird, das Göttliche sein adäquates Dasein hat, da alle in Gott liegenden Potenzen in ihm nun verwirklicht sind. Christus ist zunächst dieser wahre Mensch, in welchem die wahre Dreieinigkeit wohnt, Gott als Göttliches (das Divinum patris), als göttlich Menschliches (idea hominis) und als sinnliche Wirklichkeit. Die in Gott potenziell ruhende Sohnschaft, welche actuell wird in Christus, hat zu ihrem Inhalt die substantielle Liebe, das Göttliche des Vaters; Jesu Seele ist aus demselben, aus Jehova und bereitet sich einen himmlischen Leib, was schon auf Erden begann. Auch einen materiellen Leib aus Maria nimmt er an, damit er ganz im Letzten wie im Ersten sei. Aber dadurch tritt ihm Christus in eine Ungleichheit mit seinem Begriff. Denn während Ziel des Processes sein muß, daß Christus in Allem göttlich sei, so ist der Leib von Maria der Verwandlung in das Göttliche nicht fähig. Daher ist eine Abstreifung dieses Leibes, oder eine Umgebärung desselben kraft der inwohnenden Gottheit nöthig. Jetzt ist auch sein Menschliches, Seele und Leib göttlich; das Erste und Letzte, Gott und die (wahre) Natur durchdringen sich in ihm, in ihm ist die wahre Dreieinigkeit verwirklicht, er ist Jehova, ohne Zweiheit der Naturen, eine Einheit, welche die eigentliche Mitte des Universums ist. Ohne Christus wäre der Glaube an Gott wie ein Blick in die blaue ungemessene Luft. Unser Gottesbewußtsein erhält einen Stützpunkt dadurch, daß sich Gott in Christus Bestimmtheit in concreter Wirklichkeit gegeben. In ihm ruht die Kraft, Weisheit und Liebe auszugießen, was sich nach Swedenborg durch die heilige Schrift vermittelt, die ihm nichts Geringeres als die stellvertretende Fortsetzung der Incarnation Gottes seit Christi Scheiden von der Erde ist.

Es ist nicht Christi Person selbst, ihr erlösendes und versöhnendes Thun, worauf für Swedenborg das eigentliche Gewicht fällt; seine pelagianische, ja rationalistische Denkweise bedarf dessen nicht. Der historische Christus hat ihm eigentlich nur Bedeutung als eine Erscheinungs- oder Offenbarungsweise des Wortes Gottes. Dieses ist der eigentliche Mittler, herabsteigend von Gott. Während der historische Christus wieder in die Unsichtbarkeit zurückgegangen ist und in sofern nur eine vorübergehende Erscheinung war, so will das

Wort auch im Letzten, dem Buchstaben erscheinen, um ganz und bleibend offenbar zu sein. Der Inhalt auch des Wortes ist der Herr selbst: in ihm steigt Gott selbst herab. Der Mensch war zur Basis oder Stütze des Himmels bestimmt gewesen, aber da er sein Inneres von Gott abgekehrt hatte, so sandte Gott sein Wort, die Verbindung mit dem Himmel aufs Neue zu knüpfen. Sonach ist mehr die Wortwerdung Gottes als die Menschwerdung das Mittel der Herstellung. [1] Schon vor Christus hat das Wort diese mittlerische Rolle gehabt, wie noch jetzt außerhalb der Christenheit. Es hatte aber verschiedene Formen. Ursprünglich war es nur mündlich. Das göttlich Wahre wird von dem Herrn vor der Engelwelt wörtlich vorgesprochen und nimmt dann seinen Lauf durch alle Himmel, bis es bei den Menschen anlangt. Die Abgötterei war schuld, daß aus dem mündlichen Wort, aus welchem alle Weisheit der Heiden floß, ein schriftliches wurde. Es ist verfaßt in der Bibel, die ein Wunderwerk ist, ein Seitenstück des Universums; sie enthält nämlich Gott selbst in seiner Dreieinigkeit in sich: hat daher neben dem buchstäblichen Sinn einen geistigen und himmlischen. Im Letzten ist ihr Sinn natürlich, im Innern geistig, im Innersten himmlisch, in Allem göttlich. Sie ist kein Geschöpf, sondern in ihr ist wie in Christus, aber in dauernder Gegenwart das dreifache Sein Gottes ideell beschlossen, als in einem Gegenbilde Gottes und des Alls, so zwar, daß sie in diesem selbst eine Stelle einnimmt als der Mittler, damit die Zusammenfassung der äußersten Enden, die in ihr gegeben ist, in dem Menschen in persönlicher Form sich wiederhole, der das Natürliche, das Wahre und Gute in sich vereinigen soll. Die wahre Schrifterklärung dringt über den buchstäblichen Sinn zu dem geistigen und himmlischen vor und erkennt die allseitigen Correspondenzen der drei Welten, der Welt der Natur, des Wahren und Guten. Immanuel Swedenborg ist der Schlüssel zu diesem Schriftverständniß offenbart behufs Gründung der Kirche des neuen Jerusalems.

Der Kern des Swedenborgianismus von seiner wunderlichen Verpuppung abgelöst ist ein mystischer Rationalismus, in welchem spekulative und praktische Interessen eine Einigung suchen, die Transcendenz der göttlichen, die Passivität der menschlichen Seite und die spiritualistische Verachtung der Natur

[1] Vgl. Hauber, Swedenborgs Lehre von der heil. Schrift. Tüb. Zeitschrift 1840, 4. Haug a. a. O.

überschritten werden will: aber der Proceß des göttlichen Lebens, der dazu führen soll, ist rein kosmisch und entrückt uns gnostisch dem Boden der Geschichte und der Offenbarung.

3. Zinzendorf und die Brüdergemeine.[1]

Von dem gesetzlichen Geiste, der im Hallischen Pietismus immer mehr die Oberhand gewann, und der vornehmlich den Willen, mehr in negativer beschränkender als schöpferischer Weise in Anspruch nahm, wendet sich Graf Zinzendorf und seine Gemeinde bewußt ab, und der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Gefühls zu. Er ergreift also damit wiederum das mystische Element des reformatorischen Princips, das im Pietismus zurücktrat, aber nicht mehr in solitärer oder monadischer Form, wie so viele der Mystiker, die in der evangelischen Christenheit neben dem öffentlichen Leben der Kirche einhergehen. Zu dieser Vertiefung ins Innere, zu diesem Geist des Friedens und der Liebe gesellt sich vielmehr nach außen bei den Gaben Zinzendorfs ein lebendigerer Gemeinschaftsgeist und eine stärkere organisatorische Kraft, als sie dem Pietismus eignet.

Zinzendorf geb. 1700, hat in seiner von der Kirche gesonderten und doch von Sectengeist freien reinern Gemeinde eine Organisation geschaffen, die zwar nicht auf große Landeskirchen anwendbar ist, aber sie theils voraussetzt, theils befruchtet. Durch die Vereinigung verschiedener evangelischer Confessionen als verschiedener Tropen in seiner einen Gemeinde hat er vorbildlich eine Union der evangelischen Confessionen hinzustellen gesucht.[2]

Der Stamm der Brüdergemeinde kommt zwar von den mährischen Brüdern her, von Resten aus den hussitischen Verfolgungen, ja von den Waldensern. Aber durch Zinzendorf trat in diesen Stamm bestimmter das lutherische Element ein und wenn gleich die Seinigen sich keiner lutherischen Landeskirche anschloßen, sahen sie sich doch innerlich als Genossen der Augsburgischen Confession an. Zinzendorf hat sich von der Tübinger Facultät

[1] Zinzendorf, Ein und zwanzig Discurse über die Augsburger Confession vom Jahr 1747. 1748. Ferner: das Brüdergesangbuch; die Sammlung der Schriften Zinzendorfs. Weitere Literatur siehe bei Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien 1863. S. 152 ff.

[2] Vgl. den trefflichen Artikel von Twesten über „evangelische Union“ in Herzogs theol. Realencyclopädie.

examiniren lassen und ist auch ordinirter Prediger geworden. Aber in der Scholastik der lutherischen Theologie finden sie etwas von sectenhafter Enge und suchen Herz und Blick derer, welche ihre Partikularkirche für die alleinige Kirche Christi ausgeben, zu erweitern. Indem die Brüdergemeinde so das Princip der innern Katholicität kräftig vertritt, das keine Partikularkirche verläugnen kann, ohne begrifflich oder innerlich, wie groß auch ihr Umfang sei, sectenhaft und separatistischen Geistes zu werden, hat die Brüdergemeinde eine große und heilige Mission für die evangelische Gesammtkirche erhalten, welche zu verkennen ein Hauptzeichen der falschen Kirchlichkeit ist. Sie hat wie eine stille priesterliche Jungfrau an ihrem Herde die heilige Flamme genährt in Zeiten weit verbreiteter Finsterniß in göttlichen Dingen und Erstarrung des Lebens. In der Innigkeit des Gefühls (das für liturgische Akte, heilige Dichtung und Musik sich fruchtbar erwies, allerdings aber den großen Kirchenstyl mehr in den Familienstyl umsetzte), in der Freude an dem Heilande der Welt schmolzen die Herzen der Gläubigen auch aus verschiedenen Confessionen so zusammen, daß sie auch nach einem Abbild ihrer innern Einheit in ihrem Gemeindeleben verlangten, und während der Pietismus mehr ernster Pädagog ist, so zeigt ihre nicht düstere, sondern still und sanft waltende Liebe positiv organisatorisches Talent und schöpferische Kraft. Die Liebe Gottes fühlen sie in Christo innigst nahe, menschlich gegenwärtig. In Christus, den sie als reinen Menschensohn feiern, weil nach Zinzendorf der Logos selbst in Maria sich erniedrigt hat, um menschlich in ihr wieder aufzuleben, fühlen sie den eigenen Pulsschlag der göttlichen Liebe. Innerlich freiwillig depotenzirter Gott ist Christus dem Zinzendorf in der Wirklichkeit seines Lebens ganz und gar nur Mensch, seit seiner Erhöhung aber Stellvertreter Gottes, gleichsam die ganze Trinität in ihm vereinigt. Am meisten feiern sie das Leiden des göttlichen Menschensohnes, wobei sie allerdings nicht selten in das Spielende gefallen sind. Subjectiv betonen sie, daß das Göttliche sich in den Mittelpunkt des menschlichen Lebens, in das Gefühl herablasse. Selig in diesem frommen Gefühl, im Umgang mit dem Erlöser hat die Brüdergemeinde wenig Interesse für die Theologie; das Glaubensprincip treibt nach dieser Seite wenig Früchte. [1] Aber das frische, freudige Gefühl der Rechtfertigung

[1] Spangenbergs Idea fidei fratrum 1782 fördert die wissenschaftlichen Probleme nicht, temperirt im Gegentheil das Neue, was in Zinzendorf mehr gefühlsmäßig gährte als begrifflich ausgestaltet wurde. Dagegen in der neuesten Zeit beginnt die Brüder-

und allgenugsamen Versöhnung fehlt so wenig bei Zinzendorf, daß es den Mittelpunkt seiner Frömmigkeit bildet. Die Plerophorie seines persönlichen Glaubens und seiner Erfahrung neigt sich sogar zur Emancipation von dem formalen Princip oder doch zu einer Zurückstellung desselben. Er verträgt sehr freie Ansichten über die Inspiration und wagt Aussprüche, die besonders, was den Apostel Paulus betrifft, ausschweifend sind. Wie die schärfere dogmatische Ausprägung, so tritt auch die ethische bei ihm zurück. Im Religiösen läßt er die Seite der Gerechtigkeit und der Heiligkeit und die entsprechenden Gefühle der Ehrfurcht, gleichsam die tiefern Töne des christlichen Akkordes, zurücktreten vor einer gewissen Vertraulichkeit, die in den Liedern und der Cultussprache der Brüdergemeine selbst von Tändelndem nicht frei ist. Eine Zeit lang waren selbst antinomistische Bewegungen in der Gemeinde, die aber glücklich ausgeschieden wurden. Auf diese Mängel machten sie Männer wie E. V. Löscher, Baumgarten in Halle, Fresenius in Frankfurt, P. G. Walch in Jena u. A., besonders tiefgehend und wohlmeinend Bengel [1] aufmerksam. Namentlich Bengels Wort fand eine gute Statt und nach einer Pause sammelte sich die Gemeine zu reinerer Kraft, wovon auch ein Zeugniß auf dogmatischem Gebiet in Spangenbergs Idea fidei fratrum enthalten ist.

Für die ganze evangelische Kirche ist sie aber von hoher Bedeutung erst geworden durch ihren großen Zögling, Fr. Schleiermacher.

gemeine sich auch in dankenswerther Weise an der Arbeit der evangelischen Theologie zu betheiligen. Vgl. Plitts Evangel. Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung, 2 Bde. 1863. 1864, welche manche Gedanken Zinzendorfs, besonders seine christologischen wissenschaftlich zu verwerthen sucht, auf die Trinität freilich das Bild der Familie so überträgt, daß kaum mehr ein Unterschied von Tritheismus übrig bleibt.

[1] Abriß der Brüdergemeinde, 2 Th. 1751. Man dürfe aus der Bluttheologie, der er, Bengel, sonst auch von Herzen ergeben sei, nicht etwas Neues und Einziges machen; sonst werde es so, als ob Jemand das ganze Jahr von nichts als von Marksuppe leben wollte. Er tadelt, daß der Graf alle Leute nach seinem etwas engen Lehrbegriff modle, sein Unternehmen trage etwas Gewächshausartiges an sich. Der Garten selber trage zu seiner Zeit schmackhaftere Früchte in Menge.

Rückblick.

Die für eine gesunde Theologie zusammengehörigen Elemente, die bei den Reformatoren glücklich aber nur unmittelbar in richtigem Takte verbunden, daher in ihrer Einheit nicht für die Kirche bewußt gesichert waren, weil das Gewicht, das den einzelnen Factoren zukömmt, in der richtigen Ausdehnung und Begrenzung wissenschaftlich noch nicht festgestellt war, sind von dem 17. Jahrhundert an wieder auseinander getreten, womit sich also der umgekehrte Proceß des vorreformatorischen Heranwachsens und Reifens des evangelischen Princips eingestellt hat. Diese Auflösung der reformatorischen Synthese vollzog sich unversehens und unter dem guten Schein, einer Seite des Princips, zunächst der intellektuellen ihre vollständige Ausbildung und Sicherheit zu geben; und diese Arbeit war auch, wie wir sahen, keineswegs fruchtlos; sie blieb verglichen mit der Zeit des Mittelalters immer noch auf evangelischem Standpunkt festgehalten. Aber die Verkürzung der übrigen Factoren durch die begierige Concentration auf begriffliches Fixiren und Zerlegen hatte die Emancipation auch dieser andern zuvor geeinigten Factoren zur Folge.

Das Uebergewicht des Doctrinalen, des Wissens der reinen Lehre tritt in der entzweiten Doppelgestalt, der Scholastik und der calixtinischen Schule auf, von welchen jene auf die reine Lehre bis in die feinsten Bestimmungen das Hauptgewicht legt, diese zwar auf ein Minus von Lehrartikeln, die sie als grundlegende in Auswahl nach historischem Maßstab ansieht, aber gleichfalls so, daß ihr die Begriffsbilder der Realitäten an die Stelle von diesen selbst treten. Diesem doppelten Intellektualismus nun, der den Hort evangelischer Kirche mit Lehrartikeln gesichert glaubt, setzt sich einmal der Pietismus entgegen, der die praktische Seite des Christenthums, die Bekehrung und innere Heiligung wieder kräftig in Erinnerung bringt und das Christenthum besonders als Sache des Willens auffassen lehrt, während endlich die Mystik theils antikirchlich sich in die eigene Subjectivität zurückwirft, entfremdet den bildenden, klärenden Mächten des christlichen Gemeinlebens, theils zwar, wie bei Böhme fern von Separatismus die Liebe zur Kirche bewahrt, aber mit ihrem Eigensten doch fremd, unverstanden und ohne Förderung durch das kirchliche Amt bleibt, daher ungeordnete Phantasie die Stelle des denkenden Erkennens vertritt, bis endlich in Zinzendorf das religiöse Gefühl

frei und kräftig pulsirend und mit praktischem Verstande gepaart ein auserlesenes religiöses Gemeinschaftsleben gründet. Jede dieser Gestalten vertritt ein wichtiges Moment und bildet einen Fortschritt auf ihrem Gebiet gegenüber den andern. Aber woran sie alle leiden, und wovon nur der gesunde kirchliche Geist sie befreien könnte, das ist ihre Sprödigkeit gegen einander, vermöge deren sie, obwohl zur Einigung und zum Zusammenwirken bestimmt, sich gegenseitig die Liebe und Anerkennung im Nehmen und Geben versagen. Was ist nun das Element, wodurch sie von dieser Sprödigkeit als einem großen Fehler überführt und zur corrigirenden Ergänzung durch einander angeregt werden können?

Gewiß ist der Erfolg ein sehr beredter Lehrmeister, zumal wenn er zum Gegentheil des Erstrebten, zum Verfall und zur allgemeinen Verarmung statt der gehofften Blüthe ausschlägt. Aber die Lust, die fremde Einseitigkeit als Urheberin des Unheils anzuklagen, pflegt stärker zu sein, als die Bereitwilligkeit, die eigene anzuerkennen, und mit dem Erkennen des eingeschlagenen falschen Weges ist der wahre noch nicht gefunden. Ferner gehört es ja zum Fluch des geistigen Verfalles, daß er als solcher weniger erkannt, vielleicht vielmehr als Fortschritt gepriesen wird und die freie Empfänglichkeit für das was heilen und reinigen könnte, mindert. Eines neuen, positiven Factors bedarf es, durch den das Harte, Spröde, Leblose wieder in Fluß gesetzt und einem Umschmelzungsprocesse unterworfen wird, damit was sich abstieß, sich suchen lerne. Die Heilung wird in der Sphäre des Bewußtseins beginnen müssen, denn nur was als das Rechte erkannt ist, kann bewußt und sicher erstrebt werden. Aber es ist ein langer Weg, bis eine erneute Theologie erreicht wird, die aus principieller Erkenntniß geboren im Stande ist, die Einseitigkeiten und Irrgänge dieser Factoren zu corrigiren und sie zu gliedlicher, lebensvoller Einheit in der Kirche zu bringen. Das Nächste war, daß die Bedingungen für eine solche Theologie gewonnen wurden. Sie sind doppelter Art. Einmal historisch, Exegese mit eingeschlossen. Es kam darauf an, daß der Geist ledig von den Banden der Gewohnheit und Tradition sich in dem Brunnquell der heiligen Schrift wieder gesund bade, überhaupt aber daß der wahrhaft geschichtliche Sinn sich erschließe, und z. B. die Reformation nicht bloß in ihren fertigen nun statutarischen Resultaten, sondern genetisch verstanden und reproducirt werde. Die zweite Bedingung ist die Bildung des philosophischen oder

spekulativen Denkens; die dritte Aufgabe ist die Versöhnung der historischen und der ideellen Betrachtung.

Zunächst freilich schlägt die Wissenschaft, die eine von dem Bisherigen unabhängige Bewegung sucht, Bahnen ein, die mit dem historischen Christenthum mehr oder weniger brechen, in Folge dessen bisher niedergehaltene Elemente, welche eine Analogie theils mit dem naturwüchsigen alten Heidenthum zumal dem hellenischen, theils mit dem Judenthum und seinem gesetzlichen Wesen haben, wieder entbunden werden und hervorbrechen. Jedoch selbst schon dieses war nicht ohne heilsame Rückwirkung auf die Kirche. Es brachte nicht bloß vielen schädlichen unfruchtbaren Streit in der evangelischen Kirche zur Stille, es lehrte auch das im Streite so oft unterschätzte Gemeinsame, das die verschiedenen christlichen Richtungen und Confessionen der evangelischen Kirche verbindet, klarer erkennen, theils im Lichte der Allen drohenden Gegnerschaft, theils kraft der Ausbildung des Sinnes für principielle Erkenntniß, welcher durch die nun eintretende Philosophie mit ausgebildet wurde. Noch mehr. Dieser Gang förderte weiterhin auch inhaltlich die Erkenntniß und sollte das Moment zur Anerkennung und richtigen Eingliederung bringen, dessen Versäumniß allen Theilen der Theologie bisher den Stempel der Unvollkommenheit hatte aufdrücken müssen. Wir meinen die Erforschung des Verhältnisses von dem Wesen Gottes und des Menschen, der Natur und der natürlichen Welt zur christlichen Gnade, der ersten Schöpfung zur zweiten, wovon in der Exegese, der heiligen Geschichte, der Dogmatik und Ethik wie in der praktischen Theologie die Fortschritte wesentlich abhingen (s. oben S. 425 f.). Denn z. B. in der Exegese und Schriftauffassung war die grammatische und historische Seite nur verkümmert in ihrem Rechte anerkannt, in der heiligen Geschichte in ähnlicher Weise die menschliche Seite Christi verkürzt, wie auch das Inspirationsdogma diesen Mangel an sich trug. Man hatte gemeint, die Göttlichkeit des Christenthums gewinne durch solche Behandlung der natürlichen und menschlichen Seite. Aber das Resultat des nun beginnenden großen Processes sollte die Erkenntniß sein, daß je mehr das Göttliche zur Offenbarung und kräftigen Selbstdarstellung kommt, desto mehr auch das Natürliche und Menschliche sein Recht erhält oder zu seiner wahren Verwirklichung gelangt.

Es erhellt hieraus, wie auch die Fortschritte im Verständniß der heiligen Schrift und der Geschichte von einem Fortschritt in der Erkenntniß der

allgemeinen Gesetze der ersten Schöpfung, also der Weltweisheit abhingen, wie umgekehrt die Philosophie und Speculation ihre Befruchtung von dem Lichte der aus ihren strengen Hüllen befreiten christlichen Ideen zu erwarten hatte.

Dritter Abschnitt.

Die siegende Subjectivität im achtzehnten Jahrhundert.

Einleitung.

Als die stärkste Hitze des pietistischen Streites vorüber war, trat eine Generation in der Kirche auf, welche den gegenseitigen Anklagen des Pietismus und der Orthodoxie Recht gab, ihre Fehler zu meiden, ihre Vorzüge zu vereinigen suchte. Es ist eine relative Blüthezeit der lutherischen Theologie gewesen, die hiemit eintrat, und wenn man die Hauptnamen sich vergegenwärtigt, so möchte man sich verwundern, daß nach ihnen die lutherische Kirche, um von den Krankheiten des siebenzehnten Jahrhunderts befreit zu werden, doch noch so schwere Wege und tiefgehende Krisen im achtzehnten zu durchlaufen gehabt hat. Ein Bund zwischen kirchlicher Tradition und lebendigerem Interesse für Frömmigkeit, zwischen Pietismus und Orthodoxie, zwischen Glauben und Wissen vom Glauben schien geschlossen, der Glück und Dauer verheiße. Und doch ging diese Blüthezeit gar rasch vorüber; sie schien fast nur zur negativen kritischen Zeit der deutschen Theologie überzuführen.

Die Männer, welche (abgesehen von Bengel und seiner Schule S. 648 f.) hier in Betracht kommen, haben besonders die kirchen- und dogmenhistorische Theologie angebaut, so nach Gottfr. Arnold und Weismann, † 1747,[1] der Tübinger Kanzler Christoph Matthäus Pfaff, † 1760 in Gießen,[2] Joh.

[1] Der auch Institutiones Theologiae exegetico-dogmaticae 1739 schrieb.

[2] Ch. Matth. Pfaff, Primitiae Tubing. 1718. Acta et scripta publica Eccles. Wirtemb. 1719. Collegium antideisticum. Akademische Reden über die Hauptwahrheiten der christlichen Religion und mehre dogmengeschichtliche Abhandlungen. Für die Union schrieb er 1719: Die nöthige Glaubenseinigkeit der protestantischen Kirche. 1721:

Georg Walch, [1] † 1775, Joh. Albr. Fabricius, [2] der wunderliche von der Hardt und Lorenz v. Mosheim, † 1755. [3] Sie haben werthvolle Quellen-

Nöthiger Unterricht von den zwischen der römischen und den protestantischen Kirchen obschwebenden Streitigkeiten. Akademische Reden über das sowohl allgemeine als deutsche protestantische Kirchenrecht. 1742. (Collegialsystem.)

[1] J. G. Walch: Einleitung in die lutherischen symbolischen Bücher 1752. Einleitung in die christliche Moral 1747, in die Dogm. und in die polemische Gottesgelahrtheit; Bibliotheca Theol. 4. TT. 1757 ff. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb und innerhalb der lutherischen Kirche je in 5 Bdn. 1730—39. Er ist auch Editor der Halle'schen Ausgabe von Luthers Werken 1740—52. Historia Ecclesiast. N. T. 1744. Er ist grundgelehrt und redlich, aber ideenlos, atomistisch, ohne Ahnung von einer Lebensgeschichte der Kirche aus ihrem Innern heraus. Sein Sohn Christian Wilhelm Franz Walch in Göttingen (1726—1784) hat die Geschichte der Adoptianer 1755, der römischen Päpste 1756, Kirchenversammlungen 1759, der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten vor der Reformation (bis ins 9. Jahrh.) 11 Thle., auch ein Breviarium theol. symb. eccl. luth. 1765, und ein Breviar. theol. dogm. 1775 edirt, mit quellenmäßigem geduldigem Fleiß.

[2] Joh. Albr. Fabricius in Hamburg: Codex Pseudepigraphus V. T. 1713; Codex Apocryphus N. T. 2 Voll. 1703; 3 Voll. 1719.

[3] Lorenz v. Mosheim vgl. Rößler, Gründung der Universität Göttingen. Der feine, elegante, gelehrte Kanzler hatte namentlich auch eingehende Kenntniß der englischen, französischen und italienischen Literatur. Gegen Toland schrieb er: Vindiciae antiquae christianorum disciplinae 1720. Andre historische Schriften sind seine Instit. hist. Eccl. 1726; De rebus Christianorum ante Constantinum M. commentarii 1753; sein Buch über Mich. Servede. Er besaß eine seltene Gabe, dogmengeschichtliche Systeme zu reproduciren, hat auch ein dogmatisches kleines Werk und eine Sittenlehre der heiligen Schrift in 5 Quartbänden 1735—53 geschrieben; die 4 weitern Bände hat J. Pet. Miller verfaßt. Er ist fern von dem Rigorismus oder dem ascetischen Sinn der Hallenser, huldigt dagegen schon der Glückseligkeitslehre und einem philosophischen Eclecticismus in gewählter ästhetisch gehaltener Sprache, und versteht sich darauf, die Theologie in die gute Gesellschaft einzuführen. Als Kirchenhistoriker schreitet er „nicht mehr in dem feierlichen, kirchenväterlichen Schritt, auch nicht mehr in dem Gewande des Bußpredigers" einher, er ist der Abbé der Kirchenhistoriker mit starkem weltlichem Anfluge. Ohne tieferen religiösen Sinn hat er für das selbstständige Wesen der Kirche in Lehre und Leben, ja für die Idee der Kirche kein Aug und Verständniß. Sie ist ihm eine Gesellschaft von Menschen, die er nicht ohne territorialistische Anklänge in Analogie mit dem Staate zu denken liebt. Obwohl er die Ereignisse objectiver, historisch und unparteiischer betrachtet, so ist ihm die Kirchengeschichte doch nicht eine eigentliche Lebensgeschichte der Kirche nach eigenem Princip, sondern mehr nur Erzählung der Schicksale, welche sie durch äußere Mächte erfuhr. Die Bewegungen und Veränderungen in der Lehre sieht er nur durch die Ketzer veranlaßt, welche von fremden, besonders philosophischen Principien aus die Kirche bestreiten, wozu er noch nimmt, daß ein Gemeinwesen Gesetze bedarf (hier Dogmen). Daß das Princip des Christenthums selbst eine Geschichte setze, in Lehre und Leben sich selbst entwickeln und ausgestalten wolle, dafür fehlt ihm

forschungen angestellt, Quellen herausgegeben. Sie haben auch mit Dogmatik und Moral sich beschäftigt, worin Franz Buddeus in Jena, † 1729, nach dem Aussterben der strengeren Orthodoxie eines Hollaz, Krakewitz, Fecht das höchste Ansehen genoß,[1] jedoch ohne originale Produktivität, daher sie die historische Theologie mehr anzog, die ihrerseits den Blick erweiterte, befreite, und die Flüssigmachung des Dogma vorbereitete.

Das Vertrauen auf das orthodoxe System war im Innern durch die vorangegangenen Kämpfe noch mehr erschüttert, als sofort offenbar wurde. Anhänglichkeit an die Kirche, Abneigung gegen Sectenwesen und Separatismus hielt zwar im Allgemeinen bei der Kirchenlehre fest, und wo jene, wie bei Mosheim, dem die Gelehrtenrepublik mehr am Herzen lag als die Kirche, schwächer war, da wirkte die Furcht vor Anstoß und Angriffen wegen Heterodoxie, mochten sie auch nur von untergeordneteren Geistern (Marodeurs nach Mosheims Ausdruck) ausgehen. Aber andererseits wollen sie sich mit der Bildung der Zeit und ihren Anforderungen auf einen guten Fuß setzen. Im Vorgefühl nahender Stürme suchen sie den beginnenden Abfall des Volks von seiner Kirche durch antideistische Vorlesungen und Werke, aber auch durch Nachgiebigkeit in Punkten, die sie nicht mehr für haltbar ansehen,

das Verständniß. So ist aber auch ihm das Christenthum mehr etwas Stehendes als etwas Schreitendes; die geschichtliche Bewegung fällt ihm mehr nur auf die Seite des der Kirche feindlichen Fremden, dem er daher auch mehr eingehende Theilnahme schenkt. Mit Einem Wort, die Kirchengeschichte ist ihm mehr Pathologie als Lebensgeschichte der Kirche.

Andre nennenswerthe Historiker sind: Ernst Sal. Cyprian, noch zur strengeren Orthodoxie gehörig, E. V. Löschers Reformationsacta und besonders Christian August Salig: Vollständige Geschichte der Augsb. Confession und derselben Apologie, Halle 1730. Der 2. und 3. Band gibt noch die Reformationsgeschichte in und außer Deutschland; der 4., 5. und 6. die Geschichte des tridentinischen Concils 1741 ff. Als ältere Actensammlungen verdienen noch Erwähnung: Viti Lodov. de Seckendorf Historia Lutheranismi 1692 gegen Maimbourgs Angriffe von 1680; Hortleder Geschichte des teutschen Krieges.

[1] Fr. Buddei Institutiones Theol. Dogmaticae 1723. Instit. theol. moralis 1711. Er hat auch philosophische Schriften edirt: Elementa philosophiae practicae 1697. Instit. philosophiae eclecticae, 2 Voll. 1705. Ferner historische: Histor. ecclesiastica V. T. 1715. 1718. 2 Voll. Theses de Atheismo et Superstitione 1716. Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten 1724. 1728 ed. Walch. Isagoge historica ad Theolog. universam 1727, vermehrt 1730. Ecclesia apostolica 1729 (Versuch einer Geschichte des Urchristenthums, aber ohne Leben Jesu).

aufzuhalten. Sie brechen überall dem alten Dogma seine schroffen Spitzen ab, lassen die confessionelle Polemik besonders gegen die Reformirten verstummen, gehen aufs Unbestimmtere als auf die Hauptsache zurück; aber das Mißbehagen und die Entfremdung vom Glauben der Kirche saß schon zu tief, um durch das Opfer der stärksten dogmatischen Aussagen über die Erbsünde, über die Communicatio idiomatum, über die Inspiration der heil. Schrift sich befriedigen zu lassen. Diese Theologie hatte nicht eigentlich ein neues positives Princip, das Maaß und Trieb für jene Milderungen gewesen wäre: es fehlte ihr das Schöpferische, daher auch Zeugungsfähige. Das Gewand war gefälliger, in dem sie einherging; aber sie ging nicht auf die Wurzel der Uebel zurück, die der Heilung bedurften. Denn sie that, kleine apologetische Wendungen abgerechnet, nichts dafür, die Offenbarung und das vernünftige Wesen des Menschen einander zu nähern, in diesem das Bedürfniß und Verlangen nach jener, in der Offenbarung aber das den Geist Befruchtende, Erhebende, kurz der Vernunft freundliche Wesen hervorzukehren. Was die Vernunft betrifft, so huldigte sie, da die aristotelische Philosophie und die scholastische Methode als pedantisch und leblos in Mißkredit gefallen, eine andere aber noch nicht vorhanden war, einem eclectischen Verfahren, ohne feste Principien oder Methode, wobei dem Geschmack oder dem allgemeinen natürlichen Menschenverstand eine entscheidende Rolle zufiel.[1] Die Offenbarung aber hatte sich großentheils in ihr Gegentheil verwandelt; ihr Inhalt war das Geheimniß geworden. Zeiten der Unfruchtbarkeit in theologischer Erkenntniß lieben es immer, sich lediglich auf das Geheimniß und auf die mißbrauchte Forderung der „Gefangennahme der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens“ zurückzuziehen, ohne zu sehen, daß das schlechthin Unverstandene ein bloß formales Verhalten zu der Autorität, der sich der Geist unterwerfen soll, aber zugleich eine Gleichgültigkeit gegen den specifischen Inhalt der Wahrheit in sich schließt, daß daher auch solcher Glaube nicht mehr die Mutter wahrer, positiver, befruchtender Erkenntniß sein kann, sondern von seiner evangelischen Art zur katholischen zurücksinkt.[2] Denn nicht das

[1] Einige, wie Fr. Buddeus in seiner Moraltheologie und wie schon früher der scharfsinnige Schomer eigneten sich Manches von H. Grotius und Pufendorfs Philosophie an.

[2] Diese Abnahme des lebendigen Interesses an dem specifisch-christlichen Gehalt, der mehr nur aus Respect vor der heiligen Schrift als seiner erkannten Wichtigkeit wegen

bloß ist die Meinung dabei, was ja ächt evangelisch wäre, daß die natürliche Vernunft die göttlichen Dinge nicht aus sich wahrhaft verstehen könne, oder daß auch für die christlich erleuchtete Vernunft die Tiefen Gottes und seiner Thaten unerschöpflich und unergründlich sind, sondern es fehlt an dem Verlangen, schrittweise wenigstens immer tiefer in die Weisheit der Wege Gottes einzudringen. Nicht wenig hatte zu diesem resignirten, erkenntnißträgen Zurückgehen auf das Geheimniß der göttlichen Offenbarung der Umstand beigetragen, daß in wichtigen Dogmen, wie von der Person Christi, der heil. Dreieinigkeit, Christi Versöhnungswerk und dem heil. Abendmahl die dogmatische Entwicklung in Schwierigkeiten sich versetzt hatte, aus denen sie sich höchstens noch mit der Versicherung herauszog, daß die Unmöglichkeit und der innere Widerspruch dieser Lehren nicht bewiesen werden könne.

Von der Thatsache der Offenbarung selbst hatte sich die Orthodoxie durch ihre Begriffswelt getrennt, und kam zuletzt nicht mehr zu einer lebendigen Anschauung der christlichen Realitäten selber. Trotz der jetzt eingeschlagenen historischen Richtung kann man nicht sagen, daß das sofort wesentlich anders wurde. Die historische Auffassung bemächtigte sich noch nicht der heil. Schrift selbst: sie galt jetzt so gut wie früher nicht als die Urkunde der Offenbarungsthatsachen selbst, sondern als die Offenbarung und vertrat ihre Stelle. „Der Glaube an die heil. Schrift ist der christliche Glaube.“ Milderungen der Inspirationstheorie, wie sie Pfaff vornahm, brachten hierin keinen Wandel. Im Gegentheil, die Lehre von dem Testimonium spiritus S. für die heil. Schrift (Inhalt und Form zugleich) wird abgeschwächt, auf die belehrende und bessernde, tröstende und erbauende Kraft der Worte der heil. Schrift bezogen. Neue Wege der Exegese werden, Bengel ausgenommen, nicht eingeschlagen, weder von dem älteren Michaelis in Halle, noch für das Neue Testament von dem Sammelwerk Joh. Christoph Wolffs. [1]

fortgeführt wird, zeigt sich bei den Dogmatikern, welche noch die Orthodoxie vertreten wollen, einem Jäger (Comp. theol. positivae 1702. 1740. Systema theolog. dogmatico-polemicum 1715). Hebenstreit (Syst. theolog. 3 PP. 1707—17). J. B. Carpzov Liber doctrinalis theolog. purioris 1767. Walch (Breviarium theol. dogm. 1775). Sartorius Comp. theol. dogm. 1777. Seiler Theol. dogm. polem. Erl. 1774 (später mehr zu Concessionen fortgehend). Auch des Morus Epitome Theol. christ. 1789 gehört noch in diese Gattung geistesmatter dogmatischer Schriften.

[3] Joh. Christoph Wolf, † 1739 in Hamburg, Curae philologicae et criticae in N. T. 1715 ff.

Nicht minder aber, als die eigene Beschaffenheit dieser Theologie stand ihrer nachhaltigeren Wirksamkeit die weitverbreitete, der Kirche, ja dem Christenthum feindselige Stimmung der Zeit entgegen. Viele Gemüther, denen die hergebrachte kirchliche Autorität erschüttert war, schwankten haltlos von einem Extrem zu dem andern. Andere wandten sich der Mystik zu, die noch vielfach mit Alchymie und Magie sich verband, und in dem religiösen Zersetzungsproceß, der nun begann, sah man ähnlich wie in der Zeit des Zerfalls der alten Welt einen buntscheckigen religiösen Eclecticismus, der Tiefsinniges und Aberwitziges, Aberglauben und Unglauben zusammen zwängte. Ein weiterer wichtiger Factor wurden die Naturwissenschaften, welche jetzt erst sich aus eigenem Princip, dem der Erfahrung, des Experimentes und der Beobachtung frei und selbstständig zu gestalten anfingen. Sie kamen aber mit der herrschenden Inspirationstheorie in unvermeidlichen Conflikt, den auch die Theologie dieser Zeit befriedigend zu lösen nicht vermochte. Das Kopernikanische Weltsystem, schon bei seiner Geburt unfreundlich empfangen, hatte sich allmählig bis 1700 zu allgemeiner Anerkennung durchgearbeitet, war aber bei buchstäblich erklärter heil. Schrift ihrer göttlichen Infallibilität in Beziehung auf Physik entgegen. Manche Theologen versuchten wider diesen Stachel auszuschlagen, der die Theologie zu einer Unterscheidung des religiösen Gehaltes oder der Offenbarungsthatsachen als des Zweckes heil. Schrift und der zeitlichen Einkleidung treiben sollte, welche letztere von den Vorstellungen der Zeit über Welt und Natur als ihrem Darstellungsmittel und gegebenen Stoffe abhing. Aber sie konnten ebensowenig das kopernikanische System des Irrthums überführen, als den Beweis erbringen, daß die heil. Schrift selber kopernisire.[1] Aber nicht nur der Stillstand der Sonne im Buch der Richter, auch die Sündfluth und Noahs Arche, ihre Fähigkeit, alle Thiere, die nicht im Wasser leben, zu bergen, die mosaische Kosmogonie, die Wunder in Aegypten und am rothen Meer, das Gebot der Ausrottung der Cananiter und der Wegführung der Gefäße der Aegyptier, das Weib Lots und Gomorrhas Zerstörung, der Sonnenzeiger Hiskias und der Wallfisch des Jona, kurz eine Menge von Fragen, welche die Offenbarung mit den Gesetzen der physischen und moralischen Welt in Conflikt zu bringen schienen, wurden

[1] Was J. J. Zimmermann beweisen wollte: Scriptura S. Copernizans Hamb. 1706. Aehnlich Wideburg. S. Franck II, 234.

vielfach von theologischem Scharfsinn und Gelehrsamkeit erörtert; aber derselbe blieb in Einzelheiten hängen und brachte es nicht zu befriedigender Antwort, weil er sich zu einer allgemeineren Theorie über göttliche Offenbarung und ihre Zwecke, sowie ihr Verhältniß zur Natur und zur jedesmaligen Naturbetrachtung nicht erhob. Man verfuhr theologischer Seits, als ob die Offenbarung, d. h. die heil. Schrift, nicht minder auch über die physischen Dinge Aufschlüsse ertheilen wolle als über göttliche. Nun war es aber, als ob damals der europäischen Menschheit, besonders in England und Frankreich die Augen zum erstenmal über die Natur und ihre feste Gesetzmäßigkeit aufgegangen wären, und die diesem Zuge sich rückhaltlos hingaben, verloren immer mehr die Selbstständigkeit und Substanzialität des Geistes aus dem Gesicht; es erblaßte ihrem Empirismus und Sensualismus immer mehr die Gottesidee selber und sie trieben ohne Aufhalten dem Materialismus und sinnlichen Eudämonismus zu, den dann de la Mettrie, v. Holbach, d'Alembert und andere Encyklopädisten verkündigten. Diese Richtung war nun zwar damals dem deutschen Wesen noch fremd und zuwider: ein ideeller Zug blieb ihm eigen trotz des wachsenden Importes englischer und französischer Literatur der bezeichneten Art. Aber doch gewann die sog. Aufklärung ihre Vorboten und Herolde, wie Thomasius, K. Dippel und Edelmann, von welchen besonders der erste in weit größeren Kreisen wirkte, als jene obengenannten Theologen.

Christian Thomasius, geb. 1655, † 1728, kam von Leipzig, wo er wegen seiner freien, mit Petulanz vorgetragenen Ansichten und der deutschen Sprache, die er (ein schlechter Lateiner) für seine Vorlesungen brauchte, mit der Universität, besonders den Theologen in Streit gerathen war, als Professor an die neue Universität Halle. Mit der Orthodoxie zerfallen näherte er sich hier eine Zeit lang dem Pietismus, und wurde in dessen Kämpfen der juristische Advokat. Es fehlte ihm nicht an religiösen Regungen und guten Vorsätzen, die seinem weltlichen, vergnügungssüchtigen, ehrgeizigen Sinn einige Fesseln anlegten. Aber bald gewann dieser wieder die Oberhand, und nicht vornehmlich die Enge und die unwissenschaftliche Art des Pietismus war es, was ihn abstieß, sondern der sittliche und religiöse Ernst desselben, den er in seiner besseren Zeit hoch gehalten. Seine eigene wissenschaftliche Weise war zu wenig solid und sein Wissen zu wenig umfassend. Freilich hätte in der pietistischen Form auch sein eigenthümliches Talent sein Feld nicht

finden können. Dieses bestand in einer leichten, „galanten," an französischen Mustern sich bildenden Redeweise pikanter, satyrischer Art, durch die er allem Pedantismus, Scholasticismus und beschränkten Wesen der gefährlichste Feind wurde und zur Ausfegung desselben, wie zur Einbürgerung eines weltmännischen, freigeistischen Tones in der deutschen Literatur mehr als irgend Einer im achtzehnten Jahrhundert beitrug. Er hat zur Reinigung der Luft von theologischem Zelotismus und von gelehrter Geschmacklosigkeit durch seine gefürchtete beißende, schlagfertige Feder wesentlich mitgewirkt, am nachhaltigsten aber durch seine Theorie des Kirchenrechtes Einfluß geübt, bei der wir etwas verweilen müssen. [1]

Nach der Reformation war die Kirchengewalt in die Hände der Politici gerathen, was man durch die Theorie der Devolution des Rechtes der Bischöfe auf die Fürsten, [2] oder sonstwie durch rechtlichen Uebergang der bischöflichen Gewalt auf sie [3] legitimirte und bald (so in der Devolutionstheorie) als provisorische bald als bleibende Ordnung ansah. Während die Fürsten durch ihre Consistorien alle Kirchengewalt ausübten, also den Klerus in partem sollicitudinis beriefen, aber nach eigenem Gutdünken und Maaß, — nur daß die interna, wie Lehre und Cultus dem geistlichen Stande verblieben — so war das Volk (der status oeconomicus) vom Antheil an der kirchlichen Leitung gänzlich ausgeschlossen. Die sinkende Orthodoxie suchte in Carpzov, † 1699, diesem sog. Episcopalsystem eine dem Klerus günstigere, überlegenere Stellung zu geben, [4] aber vergeblich. Die autokratische Fürstenmacht, durch Louis XIV verlockendes Beispiel inaugurirt, war nicht gewillt, ihre Beute

[1] Vgl. Stahl, die Kirchenverfassung u. s. w. 1840. Richters Kirchenrecht §. 52.

[2] So Stephani, gest. 1646 Tract. de jurisdictione (auch der geistlichen) in Imp. Rom. 1611.

[3] So Reinkingk, gest. 1664: De regimine seculari et ecclesiastico Giess. 1619. Er denkt sich die Uebertragung geschehen durch Restitutio des dem Landesherrn als solchem zustehenden göttlichen Berufes, Hüter beider Tafeln zu sein. Die potestas ordinis (die innere Kirchengewalt) verbleibe dem Klerus. Jener kirchliche Beruf des Landesherrn wurde auf die Theorie gestützt, daß auch der Magistratus politicus ein hierarchischer Stand sei. Vgl. Bened. Carpzov Jurisprud. ecclesiastica s. consistorialis Hanov. 1645.

[4] Joh. Ben. Carpzov (der Leipziger Theolog) Disp. de jure decidendi controversias theologicas Lips. 1695. In internis habe der Landesherr die Entscheidungen des Lehrstands auszuführen, in externis seine Zustimmung einzuholen. Den Laien bleibe das Recht der Aneignung. Sein Standpunkt wird wesentlich von Stahl vertreten.

herauszugeben: der „Apap" war faktisch an Stelle des Papa getreten, worüber die frommsten Männer seufzten. Die Orthodoxie war von Bundesgenossen verlassen, so daß ihre sich steigernden Ansprüche im wachsenden Contrast mit der wirklichen Sachlage nur mitleidiges Lächeln erwecken konnten. Sie hatten die Gemeinde, hierin ganz katholisirend, zur unmündigen Ecclesia audiens gemacht, und büßten nun, der Fürstenmacht erliegend ihre Schuld, denn Speners Mahnruf, der an das Recht der Gemeinde erinnerte, wurde überhört und als revolutionär behandelt.

Der faktische Zustand nun, wo die Fürsten in absolutistischer Tendenz aber auch der theologischen Zänkereien und der selbst den Frieden im Volk störenden Streitigkeiten müde sich nicht mehr zum executiven Arm der Rathschläge der Theologen machten, sondern nach eigenem Ermessen kraft fürstlicher Vollmacht in kirchlichen Dingen Hand anlegten und entschieden, wurde von des Thomasius „Territorialismus" systematisirt.[1] Seine Hauptsätze sind diese: Das Gewissen, die innere Religion des Herzens in jedem Einzelnen ist frei, kann und darf nicht vergewaltigt und gezwungen werden. Dagegen steht dem Fürsten unbedingt das Recht zu, über alle Dinge, die in das Gebiet des äußern, sinnlichen Lebens fallen, die oberste Entscheidung zu treffen und die Ordnung dafür festzustellen. Denn es ist seine unbedingte Pflicht schon nach dem Gesetz der Natur, Frieden und Ordnung in der Welt aufrecht zu erhalten. Zu dem Aeußeren gehört auch die gemeinschaftliche Religionsübung, der Cultus. Auch er ist der Fürstengewalt unterstellt. Diese Macht übt er als Fürst, nicht etwa als summus Episcopus oder in kirchlicher Qualität: denn die Theorie der duplex persona ist dem Thomasius ein Sideroxylon. Worüber aber der Fürst keine Gewalt hat (freilich auch weder Theologen, noch Concilien, noch irgend eine menschliche Autorität), das ist die Entscheidung über Lehrstreitigkeiten oder Lehrabweichungen. Wo also diese vorkommen, da gibt es keinen Richter, keine Entscheidung, wenn es auch an Anklage wegen Abweichung von der Kirchenlehre nicht fehlen sollte. Alle Heterodoxien und Häresen hat also der Fürst frei zu geben und auch sonst ist, wenn nicht Streit dadurch erzeugt wird, keine menschliche Instanz vorhanden, die sich darum zu kümmern hätte. Es liegt auch nach seiner

[1] Chr. Thomasius: Vom Rechte ev. Fürsten in Mitteldingen, Halle 1695. Vom Rechte ev. Fürsten in theologischen Streitigkeiten 1696. Vindiciae juris majestatici circa sacra 1699. Recht ev. Fürsten in Kirchensachen 1713.

Meinung wenig daran, wer in solchen Streitigkeiten Recht behält. So überantwortet er, alles was die Lehre angeht in das subjective Belieben stellend, die Kirche gänzlich auch in ihren innersten Lebensfunktionen der Gewalt des Staates, dem der Friede das oberste Gut ist. Die Kirche behält nicht einmal das Recht einer Handelscompagnie, sich für ihre Zwecke zusammen zu setzen und die Glieder anzuhalten, ihnen zu dienen: denn Ausschließung aus der Kirche wäre eine bürgerliche Strafe an der Ehre. Von der Kirche als einem selbstständigen Wesen hat er keine Ahnung. Die alte Orthodoxie war mit daran schuld, daß er nur im Klerus Kirche sah, andererseits ihren Anspruch die Kirche zu sein als Papstthum von Grund aus bestritt. [1]

Weit höher steht daher Pfaffs Collegialsystem. [2] Zwar darin ist eine Verwandtschaft desselben mit dem Territorialsystem zu erkennen, daß die Kirche dabei wie durch freies Belieben der einzelnen Subjecte entstehend und bestehend gedacht ist. Aber doch ist ihr eine Selbstständigkeit der Existenz und des Rechtes dadurch gewährleistet, daß sie als Collegium, als eine Gesellschaft mit Gesellschaftsrechten gedacht ist. [3] Sie kann sich Statuten oder Gesetze geben und ob ihnen halten. Der Staat hat zu ihr nur eine zufällige oder eine solche Stellung wie zu jeder andern Gesellschaft; zu ihr selbst gehört der Magistratus politicus nicht, sondern die Kirche wird lediglich constituirt durch den Gegensatz von Lehrern und Volk. Nur übertragungsweise, kraft stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrages kann die Obrigkeit Rechte erhalten, die ursprünglich in der Kirche residiren. Aber den Erfolg hatte zunächst, bis ins 19. Jahrhundert, das Territorialsystem für sich.

Abenteuerlicher als Thomasius, aber weniger auf die Form und mehr auf den Inhalt gerichtet, wenn auch in negativer Weise, sind Dippel und Edelmann. Thomasius gab sich dem Eclecticismus und dem Locke'schen Empirismus hin und ist bei all der Zuversicht seines Auftretens mehr skeptisch.

[1] Stryk sagte: die Ehe, weil kein Sakrament, sei kein spirituale, sondern an sich eine rein bürgerliche Angelegenheit. Just. Henning Böhmer, gest. 1749, hat das Territorialsystem zu seiner vollständigen Ausbildung gebracht: De jure episcopali principum evang. Hal. 1712. Jus eccles. Protest. T. I. Tit. 28. 30.

[2] Pfaff, Origines juris eccl. Tub. 1719. De jure sacrorum absoluto et collegiali 1756. Akademische Reden über das Kirchenrecht. Er ist von Pufendorfschen Gedanken geleitet.

[3] Schon Pufendorf, gest. 1694, hatte sie ein Collegium in civitate erectum genannt in seiner Schrift: De habitu christianae religionis ad vitam civilem 1687.

Er hat nicht so sehr den Drang, die Wahrheit selber zu erkennen und die dazu gehörigen Opfer zu bringen, als vielmehr das Nützliche, Galante, zu erkennen, zu empfehlen, auch wohl zu genießen. [1]

Der Arzt Joh. Konr. Dippel, † 1734, in Alchymie, Astrologie wie der Mystik sich versuchend, letzteres in der Berleburger Gesellschaft von Mystikern, Theosophen, Separatisten z. B. Hohburg, Hachmann u. s. w., die um den Hof des Fürsten von Sayn-Wittgenstein sich versammelten, zeigt in all seiner Unstetigkeit und Wanderlust ein sehr lebendiges Streben nach innerer religiöser Gewißheit. Er will nicht auf tradirten Formeln und Ceremonien beruhen, sondern zum wahren Gottesdienst des Herzens dringen. Statt des äußern Wortes Gottes redet er von einem innern aus Gottes Mund. Aber es fehlt ihm ganz die Milde und Ruhe der wahren Mystik; unermüdet schlägt er gegen die Lehren und die Diener der Kirche los: besonders gegen die Lehre von Inspiration, Genugthuung, Rechtfertigung und Trinität. [2] Auch Edelmann, † 1767, war durch mystische und pietistische Kreise hindurch gegangen, aber nur um von ihnen die Entfremdung von der Kirche und die Ungebundenheit durch die Kirchenlehre zu entnehmen. Er ging zu heftigen lästerlichen Angriffen auf die heil. Schrift fort in seiner Schrift: Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740, [3] und nahm an der Fertigung

[1] Ueber andre weniger bedeutende Spötter, auch Nachahmer des Thomasius, wie N. H. Gundling, Professor des Naturrechts in Halle, gest. 1729, Joh. Gottfr. Zeidler und Faßmann vergl. Franck II, 331 ff., über Treiber, Professor in Erfurt, gest. 1727, mit einem ähnlichen Lebenslauf wie Daumer in unsern Tagen, S. 343; über Adam Bernd in Breslau, gest. 1748, der unter dem Namen Christianus Melodius über den Einfluß der göttlichen Wahrheiten in den Willen schrieb und im Gegensatz zur ev. Lehre von der Rechtfertigung die päpstliche Lehre lobte, unter dem Glauben nur den Beifall des Verstandes zur Lehre Christi, d. i. dem neuen Gesetz verstand, von diesem beifallenden Verstand aber den Willen determinirt werden ließ zu guten die Rechtfertigung verdienenden Werken vergl. Tholuck, Geschichte des Rationalismus und Franck II, 335 f. Schriften über Dippel s. Herzog, Realencyklopädie 3, 422 und Franck S. 346.

[2] Vergl. Christiani Democriti (d. i. Dippels) Papismus Protestantium vapulans 1698. Orthodoxia Orthodoxorum, die verkehrte Wahrheit und wahrhafte Lügen der unbesonnenen Lutheraner 1697. Christi Tod, sagt er, sei kein Sühnopfer; es ermuntre aber zur Selbstaufopferung.

[3] Andre Schriften von ihm sind: „Die Göttlichkeit der Vernunft" und die vernünftige, lautere Milch 1744. Schriften über ihn s. Herzog 3, 640. Franck II, 350. Besonders: Selbstbiographie Edelmanns vom Jahr 1752 ed. Klose 1849.

der Berleburger Bibelübersetzung (die unter Haugs Leitung unternommen war) auf kurze Zeit Theil. Sein friedeloser innerer Zustand trieb ihn von Ort zu Ort; er ging gänzlich in Naturalismus über, nur daß noch von Spinoza her einige pantheistische Anklänge bei ihm die Stelle der Religion vertreten zu haben scheinen. Doch stieß das wilde, ungeordnete Wesen dieser Männer, das sich im Styl wie im Leben zeigte, auch wieder Viele ab; ihre willkürlichen, leidenschaftlichen Anläufe blieben doch mehr vereinzelten Plänkeleien ähnlich. Aber es sollte zu mehr regelrechten Schlachten und Belagerungen kommen.

Erstes Kapitel.

Die Leibnitz-Wolffische Philosophie mit dem ersten Einigungsversuch der Theologie und Philosophie im Wolffischen Supernaturalismus und Rationalismus.

Die Philosophie eröffnete auf deutschem Boden ihren selbstständigen Lauf mit Leibnitz 1646—1716.[1] Bis dahin war die aristotelische Philosophie, d. h. was von ihr Gemeingut wurde und als aristotelisch galt — Logik und Ontologie — die Waffenrüstung wie der katholischen so der protestantischen Scholastik gewesen, angethan für formell logische Behandlung eines gegebenen Stoffes, aber nicht geeignet, neues Wissen inhaltlicher Art zu vermitteln, noch die dem evangelischen Glauben entsprechende Weltanschauung durchzuführen. Ein neuer Inhalt gährte in den Vorläufern unseres philosophischen Zeitalters, den Mystikern und Theosophen (s. o. S. 599 ff.), denen aber umgekehrt die philosophische Form und Methode völlig Nebensache, der phantasiereich und räthselhaft vorgetragene Inhalt Alles ist. Vorwiegend inhaltlicher Art ist auch noch die Weise Leibnitzens. Seine Philosophie ist eine volle Samenkapsel philosophischer Ideen, ist aber nicht sofort in Form eines Systemes, sondern größerer oder kleinerer Monographien, gleichsam monadenweise aufgetreten, so daß das Ganze was ihm vor Augen stand, darin mikrokosmisch, aber stets wieder aus neuen Gesichtspunkten, zur Darstellung strebte, ohne eine gleichmäßige, harmonische Durchführung zu finden. Aber doch hat er bereits auch für philosophische Methode den Grund gelegt. Klarheit und Deutlichkeit sind ihm Kennzeichen der Wahrheit. Das erhält seine nähere

[1] Opp. omnia ed. Dutens Gen. 1768. 6 TT. besonders T. I. II.

Bestimmtheit durch den „Satz des Widerspruches," — was wahr sein soll, darf sich selbst nicht widersprechen, es muß aber auch positiv „zureichenden Grund" haben, wodurch es sich harmonisch einer weise geordneten Welt eingliedert. P. Bayle's Dualismus, ja Skepticismus hatte alles Wissen und die ganze Welt in Widersprüche auflösen wollen. Das widerstrebte der harmonischen, spekulativen Natur von Leibnitz. Er schrieb mit besonderer Beziehung auf Bayle sein größtes und bekanntestes philosophisches Werk, die Theodicee,[1] worin er sich auch über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie näher ausspricht.

Sein Eigenthümlichstes liegt in seiner Monadenlehre, die den Gedanken J. Böhme's von dem Menschen als einem Mikrokosmus wieder aufnimmt, ja mit der Grundanschauung des Protestantismus zusammenhängt. Denn die Monaden sind ihm individuelle Centrirungen des Lebens und Geistes auf den verschiedensten Stufen, substantielle Wesen oder selbstständige Kräfte, Denken und Ausdehnung in sich vereinigend. Der materiellen Atomistik stellt er so eine Dynamik entgegen. Dem substantiellen Pantheismus Spinoza's, für den alles Einzelne nur Modus an Gott ist, setzt er entgegen, daß die Monaden selbstthätige aus sich lebende unvergängliche Substanzen sind, jede anders als die andere geartet (nach dem principium individuationis und indiscernibilium), aber doch alle in Einheit zusammengehalten durch eine harmonia praestabilita. Den cartesianischen Dualismus zwischen mechanisch gedachter Körperlichkeit und Geistigem (Ausdehnung und Denken), will er dadurch übersteigen, daß ihm Alles, auch das Zusammengesetzteste in seinen Elementen aus verschieden gearteten Monaden (Energien mit Entelechie) besteht, die außerdem auf drei verschiedenen Hauptstufen stehen je nach der Mischung von Passivität und Activität in ihnen. Intelligenzen sind an sich alle, ja Welten für sich mit einem selbstthätigen innern Leben; aber die einen haben nur Perception, Empfindung, das sind träumende Monaden; andere haben Apperception, Bewußtsein, und diese heißen Seelen; aus der Seele wird Geist, wenn sie sich zum Bewußtsein der „ewigen Wahrheiten" und des „Vernunftnothwendigen"[2] erhebt, und die Potenz des vernünftigen

[1] Essay de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal; s. Tentamen Theodiceae; acc. Diss. de conformitate fidei cum ratione.

[2] Vor allem des principium contradictionis und rationis sufficientis. Er hat die ewigen, von Gottes Willen nicht abhängigen, sondern zu seinem Wesen gehörigen

Daseins immer mehr zum actus wird. Gott oder die Centralmonas ist ganz und gar actus, keine noch unentwickelte Potenz in ihm. Und wie je die bewußteren Monaden die unbewußten zu regieren, ihnen zur beherrschenden Seele zu werden bestimmt sind, [1] so beherrscht und leitet die schlechthin bewußte vernünftige Monas, Gott, alles weise zu gutem Ziele. Bayle wendet ein: in der Welt sei Uebel. Aber was das metaphysische Uebel betrifft, die Endlichkeit, Beschränktheit, so wäre, sagt Leibnitz, ohne diese (den limes) eine Welt überhaupt nicht möglich. Denn wäre nur actus purus und keine Passivität, so wäre auch keine Creatur, sondern nur Gott. Die physischen Uebel lassen sich als gute Ordnung begreifen, denn sie sind so geartet, daß sie negativ und positiv der Förderung des Guten dienen. Das moralische Uebel endlich hängt mit jenem Limes der Creatur zusammen. Die Schwierigkeit, einen moralis concursus dei ad morale malum anzunehmen, erledigt sich durch die Erkenntniß, daß Gott unter allen möglichen Weltideen doch die beste Welt ausgewählt habe (Optimismus). In der Idee dieser besten der möglichen Welten fand Gott den Menschen kraft der ursprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen zu Sünde und Elend sich neigend; steuerte aber der Sünde und dem Elend so weit als die Vollkommenheit des Universums es zuläßt. [2]

Zur Theologie nimmt Leibnitz eine sehr freundliche Stellung ein. Er fordert die Anerkennung, daß die Vernunft aus ihrem Eigenen gewisse Wahrheiten schöpfe, gibt aber zu, daß Gott auf außerordentliche Weise auch „Wahrheiten" offenbaren könne. Was er sich ausbedingt, ist nur (nach

Wahrheiten eifrig vertreten (vergl. besonders seine Abhandlung de fato in Trendelenburgs Beiträgen 2, 1855, S. 108 ff.), aber die Freiheit des Willens zu sehr von dem Intellekt und seinen nothwendigen Gedanken abhängig gemacht und weder für Gott eine frei und doch harmonisch spielende schöpferische Phantasie, noch für den Menschen sittliche Wahlfreiheit gelassen.

[1] Trotzdem daß die Monaden „keine Fenster haben." Die Monaden effulguriren in harmonischer Zusammenordnung aus Gott. Princip. phil. Thes. 1—11. 48—50.

[2] Theodic. II, §. 167. 209. Zur metaphysischen Güte, die alle andern Arten des Guten umfaßt, gehört auch der Limes. „Bonum metaphysicum, omne complectens, est causa, cur dandus aliquando locus sit malo physico maloque morali. Die limitatio (creaturae) s. originalis imperfectio sei fons peccati, aber so daß zu dieser imperfectio selber auch voluntas mala gehört. Hundert Jahre früher würde die hierin enthaltene Läugnung der sittlichen Wahlfreiheit noch wenig Anstoß gegeben haben.

dem princip. Contradictionis), daß zwei Wahrheiten sich nicht widersprechen können. [1]

Leibnitzens Theodicee wurde im Allgemeinen gut aufgenommen, sein System aber fand noch wenig Eingang und auch seine praktischen Bestrebungen für Union der Kirchen, zuerst der evangelischen und römisch-katholischen, später der lutherischen und reformirten hatten weder Erfolg noch waren sie für sein System eine Empfehlung. [2]

Erst nachdem sich die Leibnitz'sche Philosophie durch Christian Wolff in strenger zusammenhängende systematische Gestalt gekleidet hatte, griff sie bedeutend ein. Wolff (1679—1754, in Halle von 1706 an, dann nach seiner Vertreibung 1723 in Marburg, von 1740—1754 wieder in Halle), brachte zu den Leibnitz'schen Ideen von seinem Lehrer Tzschirnhausen die mathematische Form und machte den Anspruch, dem philosophischen Wissen die Gewißheit des mathematischen zu geben. Es kann uns die Begeisterung für die Form und Methode, die er in der deutschen Jugend erweckte, räthselhaft erscheinen, zumal wenn man beachtet, wie er keineswegs ein schöpferischer Geist war und wie der spekulative Schwung und die ideale Haltung von Leibnitz in der steif prosaischen, pedantischen Darstellung von Wolff verloren gegangen war, ja auch vielfach Leibnitzens Ideen bis zur Unkenntlichkeit

[1] Er macht sich anheischig, in theologia revelata zwar nicht die veritas, aber die possibilitas mysteriorum trinitatis, incarnationis, eucharistiae zu beweisen. — Er wollte auch keinen Deismus. Gott ist ihm wie Quell, so Lenker und Ziel der Welt. Princ. philos. thes. 93.

[2] Eine Union der Katholiken und Protestanten sah er für möglich an, unter dem Beding, daß der Papst das Tridentinum für die Protestanten auf so lange suspendire, bis man sich würde verständigt haben, wozu katholische Prälaten, Spinola in Wien, Bossuet u. A. Aussicht eröffneten. Für diese Zwecke hatte er sich mit Molanus, Abt von Loccum, gest. 1722, verbunden. Er bezeichnete auch gewisse katholische Sätze zu dem Ende als annehmbar für die Protestanten und legte sie um 1680 in einer erst neuerdings unter dem nicht Leibnitzischen Titel: Systema theologiae veröffentlichten Schrift nieder (vergl. Pertz über Leibnitz' kirchliches Glaubensbekenntniß, Allg. Zeitschr. für Geschichte von A. Schmidt VI, 65). Diese Schrift ist aber nicht, wie man katholischer Seits gern annahm, das persönliche Glaubensbekenntniß von Leibnitz, sondern nur ein Entwurf, wie etwa ein neutraler Friedensstifter einen Rathschlag für ein Unionswerk stellen konnte. Auch überzeugte er sich bald von der Unmöglichkeit solcher Union und wandte sich trotz Anlockungen römischer Seits immer bestimmter der protestantischen Kirche mit seinen Interessen zu. Er wandte sich später, um wenigstens die Evangelischen zu einigen, an Spener, der aber, den Stand der Dinge in beiden Religionsparteien richtiger würdigend, abrieth.

sich in dem Wolffschen Formalismus verhüllt haben. Die Leibnitzsche lebensvolle Dynamik schien ja bei Wolff wieder einem Mechanismus, einem deistischen Fatalismus Raum zu machen.[1] Und in der That war auch die erste Aufnahme der Wolff'schen Philosophie von Seiten der Theologie eine ungünstige. Fast einstimmig war ihm die pietistische Richtung entgegen, nicht bloß Joach. Lange, durch dessen Betrieb er von Halle 1723 removirt wurde, sondern auch Männer wie J. J. Rambach und Weismann, Budde und Löscher, Walch, Pfaff, Mosheim. Sie fürchteten von einer Emancipation der Vernunft die Zurückdrängung des religiösen Interesses, eine Unlust, zu glauben.[2] Aber auf der andern Seite war seit dem

[1] Er behielt neben jenen logischen Principien von Leibnitz vornehmlich nur die Lehre von der besten Welt und von der ewigen festen Verkettung aller Dinge.

[2] Löscher insbesondere tadelte 1735 (vergl. Engelhardt: E. V. Löscher 1856), daß die Lehre von der besten Welt unter den möglichen, die alle unvollkommen seien, das Böse nothwendig mache und wie den Stand der Unschuld, so den der Vollendung ausschließe. Das Böse sei nicht bloße Schranke oder unvollkommene Stufe des Guten. Den Zusammenhang zwischen dem Wolff'schen Moralprincip und der Religion fand Löscher und Lange zu lax. Wolff stellte das Princip der Vollkommenheit als Mittel der Glückseligkeit in der Art auf, daß die Vernunft es als das in sich Gute, dem wir uns zu unterwerfen haben, erkenne. Seiner Lehre von den ewigen, an und für sich vernunftnothwendigen Wahrheiten hatte er die Wendung gegeben, daß auch der Atheist als vernünftiger Mensch das sittlich Gute erkenne und wollen müsse. Damit, meinten diese Theologen, werde dem Sittengesetz seine objective Haltung und Gründung in Gott geraubt. Wir seien, auch ohne an unsre Vollkommenheit zu denken, Gott Gehorsam schuldig. Gut sei, was Gott gebiete, nicht aber gebiete Gott etwas deßhalb, weil es gut sei und vollkommen mache. Sie meinten also nur um so bestimmter die reine Positivität des Sittengesetzes jener Betonung der ewigen Wahrheiten entgegenstellen zu müssen, während schon Calixt klarer gesehen hatte. Einsichtiger hierin als Budde, Löscher, Lange traten Männer wie Chr. A. Crusius und Reuß auf, indem sie das allgemeine menschliche Gewissen an den lebendigen, sich auch im Innern offenbarenden Gott, das Christenthum aber an das Gewissen anknüpften. Uebrigens denkt auch Wolff das sittliche Naturgesetz, das der Vernunft als solcher beiwohnt, zugleich als göttliches: Gott hat entsprechend seinem Verstande die menschliche Vernunft gesetzt, die nun aber aus sich mit eigenen Kräften arbeitet. — Die Theologen hatten aber ferner nicht grundlos das Gefühl, daß diesem dürren, gespreizten Formalismus der Hauch der Religion und der Freiheit fehle, daß Wolffs mathematische Methode etwas Fatalistisches mit sich führe, die Welt zu einem todten Mechanismus mache und für eine lebendige Vorsehung keinen Raum lasse. Seine Methode gewöhnte, für Alles Verstandesgründe zu verlangen und ohne diese es zu verwerfen. Das Gesetz des zureichenden Grundes konnte namentlich gegen die sogenannten „Geheimnisse der Religion" gekehrt werden, wenn als zureichender Grund nur das Andemonstrirbare oder schon real im Naturzusammenhang Gegebene

Pietismus die Unbefangenheit des Kirchenglaubens gestört, und das Vertrauen zur Kirchenlehre erschüttert: jedoch noch nicht so weit, daß man nicht im Allgemeinen am liebsten bei derselben blieb, wenn sich dieses nur rechtfertigen ließ. Da kam nun eine Philosophie wie die Wolff'sche wie gerufen. Sie versprach zunächst, dem Dogma nur neue Festigkeit zu geben, indem sie den Angriffen und Zweifeln gegenüber seine vernünftige „Möglichkeit" erhärten wollte. Nun war freilich in Wolffs Sinn die Feststellung der Möglichkeit einer Sache (d. h. der Freiheit von innern Widersprüchen, die sie unmöglich machen würden), schon auch ein Kriterium der Wahrheit selber, Feststellung des Begriffes als eines nicht bloß subjectiven. Aber das erschreckte bald nicht mehr, schien es doch, je Mehreres vom Beweis erreicht wurde, um so besser um die Festigkeit des Dogma zu stehen. War einmal die religiöse Gewißheit erschüttert, so mußte ein intellectuelles Surrogat willkommen werden und es ist nicht zu läugnen, daß Wolff ein bestimmtes Bild von einem selbstständigen philosophischen Verfahren aufgestellt und, wie er sich gerne rühmte, die Deutschen denken gelehrt hat. [1]

So kam es, daß vom dritten Decennium an eine günstigere Auffassung der Wolff'schen Philosophie sich verbreitete. Canz und Bülffinger brachen einem vertrauensvolleren Verhältniß Seitens der Theologie Bahn, der Erstere aus einem Gegner zum Freunde geworden. [2] Die zunehmenden Angriffe auf das Christenthum, besonders in England und Frankreich, meinten sie, könne man mit den Waffen dieser Philosophie bestehen, ja die Gegner gewinnen. Andere Wolff'sche Supernaturalisten sind Büttner, Carpov, Reinbeck, Reusch, Ribov, Schubert; [3] am einflußreichsten war aber S. J.

angesehen ward, und das war um so bedenklicher für eine Theologie, die im Christenthum nicht sowohl Enthüllung von Geheimnissen sah, als verhüllte Wahrheiten, welche blind nur um der Autorität willen anzunehmen Pflicht des Glaubens sei.

[1] Wolff, Theologia naturalis 2 PP. 1736. Philos. pract. universalis 2 PP. 1738. Philos. moralis s. ethica 4 PP. 1750 Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1720, und dazu die Anmerkungen zu den vernünftigen Gedanken 1724. Theol. christ., deutsch 1739.

[2] Canz, Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in Theol. 2 PP. Lips. 1728 und sein Comp. theologiae purioris 1752.

[3] Büttner, Cursus Theologiae revel. omnes caelestis doctrinae partes ex S. S. haustae complectens 1746. J. Carpov, Oeconomia salutis N. T. seu Theologiae revel. dogmaticae methodo scientifica adornatae T. I—IV. 1753—54. J. G. Reinbeck, Betrachtungen über die in der Augsburger Confession enthaltene

Baumgarten,[1] der in Halle mit ungeheurem Beifall lehrte. Die Sätze der Wolff'schen Philosophie abschwächend, wie die der Orthodoxie moderirend suchten die genannten Theologen einen Bund zwischen Theologie und Philosophie, der bis in unser Jahrhundert hinein bei Manchen nachgewirkt hat.[2]

Das Charakteristische des Wolff'schen Supernaturalismus liegt in folgenden Zügen. Die Religion wird als modus Deum colendi et cognoscendi, als eine Art des Wollens und Erkennens, als eine Summe von Ethischem und Theoretischem, aber nicht mehr als etwas Selbstständiges für sich, daher auch der Glaube als etwas Andemonstrirbares angesehen. Das Testimonium spiritus sancti wurde jetzt in etwas ganz anderes umgedeutet, bald auch der Name fallen gelassen und die Demonstration an die Stelle gesetzt. In seinem alten Sinne erschien es der

und damit verknüpfte göttliche Wahrheiten, welche theils aus vernünftigen Gründen, allesammt aber aus der h. Schrift hergeleitet und zur Uebung in der wahren Gottseligkeit angewendet werden, Berlin 1731—41. 4 Thle.; die fünf folgenden von Canz 1743 bis 1747. Reusch, Introd. in Theol. revelatam Jen. 1744 (ein scharfsinniger Dogmatiker mit spekulativem Sinn). G. H. Ribov, Institutiones Theol. dogm. Goett. 1741. Beweis, daß die geoffenbarte Wahrheit nicht könne aus der Vernunft erwiesen werden. J. E. Schubert, Introd. in Theol. revel. und Comp. theol. dogm. Helmst. 1760. Reinbeck will die Trinität aus der Idee des höchsten Gutes ableiten, das in Gott gegeben sei; denn dasselbe ist geneigt, sich vollkommen mitzutheilen. Daher sei in der göttlichen Einheit eine Mehrheit. Büttner will diese durch die Versöhnungslehre begründen: es müsse eine göttliche Person sein, die die Sühne darbringe, eine andre, die sie empfange. Reusch aber findet die Trinität dreierlei Gedankenreihen in Gott entsprechend, der des Nothwendigen, Möglichen, Wirklichen. — Die Nothwendigkeit der Offenbarung bewiesen Canz, Carpov, Reusch aus der Nothwendigkeit der Genugthuung; wie auch daß der Versöhner Gottmensch sein müsse. Auch schloß man auf die Wahrheit der christlichen Offenbarung, weil sie die Genugthuung verkündige. Die Lehre von der Erbsünde suchte Büttner durch die Annahme einer Präexistenz der Seelen plausibel zu machen. Uebrigens nehmen auch die orthodoxeren Theologen, die Gegner Wolffs waren, die sittliche Freiheit in einem Umfang an, wie das 16. Jahrhundert es verwarf; die Erbsünde wurde zu einem Reize gemacht, der erst zur Sünde durch persönliche Einwilligung geworden sei, und von den Reformirten wußte man sich nicht mehr durch die Lehre von Christi Person und den Sakramenten, sondern vornehmlich nur durch die Prädestinationslehre geschieden, die doch Anfangs gar keinen Streitpunkt abgab und die auch bei den Reformirten in Abnahme kam.

[1] S. J. Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre 3 Bde. 4. ed. Semler 1759 ff.

[2] Bei Supernaturalisten wie Reinhard, Storr (in seinem Religionsbegriff) finden sich noch Nachwirkungen der Wolff'schen Philosophie; noch mehr bei Rationalisten wie Eckermann, Röhr, Wegscheider.

trockenen Verständigkeit der Zeit schwärmerisch; eine so unmittelbare Beziehung Gottes zum Menschen schien der Erhabenheit Gottes zu nahe zu treten. So schon bei Leß und Baumgarten. [1] Schon im 17. Jahrhundert waren neben der Selbstbeglaubigung der heil. Schrift durch den heil. Geist als dem primären, gewisse criteria interna et externa in secundärer Reihe geltend gemacht worden (s. o. S. 543). Dahin gehörte die tröstende und bessernde Kraft der heil. Schrift. Jetzt wurde nicht bloß anerkannt, daß die göttliche Wahrheit des Inhalts heil. Schrift noch nicht die Göttlichkeit ihrer Form beweise, sondern auch die Wahrheit des Inhaltes und die Erfahrung davon in der fides divina wurde von der lebendigen Wirksamkeit des heil. Geistes nach Art des Pajonismus (s. o. S. 449) losgetrennt und die Vorstellung von dem Zeugniß des heil. Geistes dunkel, ja phantastisch gefunden. Dagegen hielt man sich noch an jene secundären Kriterien. Man sagte nun, die Hauptsache sei die Erfahrung, [2] die jeder bei Selbstbeobachtung machen könne, daß man durch den Schriftgebrauch gebessert und getröstet werde, oder auch daß der Inhalt der Schrift dem innern Gefühl und der gesunden Vernunft zusage. Sonach sollen wir aus unsern Fortschritten in der Heiligung und Erkenntniß aus den logisch-moralischen Wirkungen der Lehre der heil. Schrift, ihres göttlichen Ursprunges und damit der Göttlichkeit des Christenthums inne werden. Aber da dieser sog. Erfahrungsbeweis nicht läugnen konnte, daß dieselben Wirkungen auch anderswie als durch die heil. Schrift entstehen können, ja da er nicht einmal begründete, was der heiligen Schrift bei diesen Wirkungen zuzuschreiben sei: so sah man sich zu dem Geständniß genöthigt, dieser Erfahrungsbeweis begründe nur Wahrscheinlichkeit, zumal die Besserung und die Erkenntniß auch bei dem Schriftgebrauch immer nur unvollkommen bleibe; von einer Gewißheit des Heiles, der Vergebung der Sünde auch vor vollendeter Heiligung war für diesen sogenannten Erfahrungsbeweis nicht mehr die Rede.

So ist nicht zu verwundern, daß man statt eines prekären Wahrscheinlichkeitsbeweises eine objectivere Begründung für die Göttlichkeit der heil. Schrift und die Wahrheit des Christenthums durch Verstandesbeweise suchte,

[1] Vergl. Klaiber, die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem Testim. sp. s. und ihre dogmatische Bedeutung; Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. II, 1—54. Leß, Christliche Religionstheorie oder Versuch einer praktischen Dogmatik, Gött. 1779.

[2] Klaiber a. a. O. S. 20 ff.

zu denen man jetzt überging und welche theils in rationaler, theils in historischer Methode versucht wurden. Der ältere Supernaturalismus Wolff'scher Schule wandte sich der erstern, der jüngere, eclectische, vornehmlich in der ältern Tübinger Schule (Storr, Süskind, Flatt u. s. w.) ausgebildete der zweiten Form zu. Jener beweist vermöge des Gottesbegriffes, den die Vernunft von Natur habe, aus Gottes Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte, bei der Sünde die Nothwendigkeit einer göttlichen versöhnenden Offenbarung; zuvor aber auch überhaupt die Möglichkeit, d. h. Widerspruchslosigkeit einer übernatürlichen Offenbarung sowie die Kennzeichen, die sie, um als solche erkennbar zu sein, an sich tragen müsse. Unter diesen Kriterien nehmen auch eine Stelle die Geheimnisse ein, d. h. Wahrheiten, die der Vernunft für sich nicht zugänglich sind, [1] aber auch von der christlich erleuchteten Vernunft als Wahrheiten nicht erkannt werden. Diesen Kriterien, wird nun fortgefahren, entspricht die heil. Schrift, sie ist also als die Quelle und die beglaubigende Form der christlichen Wahrheit anzusehen. — Die Storr'sche Methode sucht die spürbare Schwäche dieses Beweises, welche in der Aufstellung der Kriterien der Offenbarung durch die der Heilung doch erst bedürftige natürliche Vernunft, sowie in dem Nachweis der Zusammenstimmung der heil. Schrift mit diesen Kriterien besteht, dadurch zu vermeiden, daß sie auf rein historischem Wege den Glauben an den göttlichen Ursprung heil. Schrift und dadurch den an das Christenthum anzubeweisen sucht. Von der menschlichen Glaubwürdigkeit (fides humana) der heil. Schriften sucht sie zur göttlichen (zur fides divina) durch folgende Schlußkette aufzusteigen. Die Apostel und Apostelschüler haben die Schriften des neutestamentlichen Canon, wie sie vorliegen, verfaßt (Beweis der Authentie und Integrität). Diese Schriften sind glaubwürdig; die Apostel konnten, wollten, mußten die Wahrheit sagen. Nun aber schildern diese Schriften einerseits Christi reinen sündlosen Charakter, andererseits seine Wunderthaten, welches beides zusammen die volle Glaubwürdigkeit seiner Selbstaussagen und seiner göttlichen Sendung begründet. Christus hat ferner unter Anderem den Seinen auch die Inspiration verheißen; seine Wunder beweisen, daß er ihnen den heiligen

[1] Schon Wolff in seiner Theol. naturalis hatte dazu einen Anfang gemacht P. I, §. 447—496. II, 576 ff., Uebervernünftiges und Widervernünftiges unterschieden, Ersteres gefordert, sofern es Wahrheiten enthalte, welche der Vernunft nothwendig und nützlich seien, ohne doch durch sie erreichbar zu sein.

Geist senden konnte, seine Wahrhaftigkeit bürgt dafür, daß sie die Inspiration auch wirklich genossen haben. Es ist also das Neue Testament und um seinetwillen auch das Alte Testament als inspirirt anzusehen, und was die heilige Schrift lehrt, muß als wahre und göttlich glaubwürdige Offenbarung gelten. Hiemit ist in die von Hugo Grotius betretene Bahn auch lutherischer Seits eingelenkt; allerdings nicht ohne Vervollkommnung der Methode; aber von dem materialen Princip ist, wozu die reformirte Theologie schon früher neigte, zu Gunsten des Formalen jetzt fast gänzlich abgesehen. Die ganze Beweislast für die Wahrheit des Christenthums sollen jetzt die Schultern des formalen Princips tragen. Aber freilich so, daß auch nicht die Kraft des Inhalts heiliger Schrift, der in dem Gemüthe sich göttlich beglaubigt, ins Feld geführt wird (denn sonst wäre die materiale Seite des Princips und das Testimonium spiritus sancti wieder beizuziehen), sondern es ist in rein intellektualistischer Form der historische und rationale Verstandesbeweis, auf welchem die Wahrheit des Christenthums beruhen soll. Die allgemeine natürliche Vernunft soll die Kraft haben, die göttliche Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Man sieht leicht, wie dadurch das Christenthum nur zu etwas, der natürlichen Vernunft Gleichartigem werden mußte; ebenso leuchtet der Widerspruch ein, daß die Vernunft, die zu solchem Beweis stark genug sein soll, die Aufgabe übernimmt, ihr Bedürfniß einer göttlichen Offenbarung, also ihre Schwäche, zu beweisen. Auch die theologische Moral wurde vielfach von Wolff'scher Philosophie durchsetzt.[1] Die Wolff'schen Theologen pflegten zwei Erkenntnißquellen, Vernunft und Schrift anzunehmen; sie behaupteten ihre Eintracht, aber brachten es nicht zu einer klaren Feststellung ihres Verhältnisses. Als oberstes Moralprincip

[1] S. J. Baumgarten, Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder theologische Moral 1738. Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral ed. Bertram 1767. Bei ihm ist noch Nachwirkung des Pietismus zu spüren. Die theologische Moral ist ihm die schriftmäßige Lehre von der Einrichtung des Verhaltens des Menschen zur Vereinigung mit Gott. Canz, Unterricht von den Pflichten der Christen oder theologische Moral, 1749. Reusch, theol. mor. ed. Müller, Jen. 1760. J. E. Schubert, Inst. theol. mor. Jen. et Lips. 1759. Verwandt ist Töllner, Grundriß der Moraltheologie 1762. Er will Pflichten- und Tugendlehre ungetrennt. Auch Reinhards großes Werk: System der christlichen Moral, 4 Bde. 1788—1810, ausgezeichnet durch Fülle des ethischen, auch geschichtlichen Stoffes und Feinheit des sittlichen Urtheils ist in seinen Anfängen noch in innerem Zusammenhang mit dem Wolff'schen System; erst im weitern Fortgang seiner ethischen Arbeiten hat er auch Kant Einfluß gewinnen lassen.

pflegten sie das der Vollkommenheit mit Wolff anzunehmen, das für sich formal, auch einer eudämonistischen Ausfüllung zugänglich sich erwies.

Sehen wir aber auf den Inhalt der Glaubenslehre, so ist das Verhältniß Gottes zur Welt auch im Supernaturalismus dieser Zeit wesentlich deistisch bestimmt. Während nämlich für gewöhnlich Gott fern von der Welt ist, und diese rein nach ihrem Gesetz, ohne eine Lebensgemeinschaft Gottes mit ihr besteht, die als mit seiner Erhabenheit streitend angesehen würde, so nimmt der Wolffsche Supernaturalismus an, daß zuweilen durch Wunder, gleichsam als durch Oeffnungen in dem Naturzusammenhange, zu jenem fernen Gotte durchzuschauen und diese Ordnung durchbrochen sei. Dieser auf Deismus aufgepfropfte Supernaturalismus, der für gewöhnlich die Welt entgöttert, hat zur Folge eine falsche Selbstständigkeit der Welt gegen Gott und des Individuums gegen die Gattung. Die angeborne Sündhaftigkeit des Geschlechts wird dahin abgeschwächt, daß die natürliche sittliche Willensfreiheit nicht mehr geläugnet, sondern nur behauptet wird, daß dieselbe zur Sünde durch die natürliche Beschaffenheit gereizt oder sollicitirt werde, die an sich nicht den Charakter des Bösen trage, bis sie von dem freien Willen bejaht und adoptirt sei. Ebenso wird die Kirche nur aus der Uebereinkunft der gläubigen Subjecte abgeleitet, sich für religiöse Zwecke zu vereinigen; die Subjecte sind so die Quelle, die Stifter der Kirche, nicht aber der von ihr anzueignende Stoff oder die Vermittelungspunkte, durch welche sie sich erhält. Unverkennbar liegt hierin eine grundsätzliche Verwandtschaft mit den subjectivistischen Staatstheorien dieser Zeit, die den Staat aus Uebereinkunft (Contrat social) entstehen lassen. Dieselbe Grundrichtung zeigt sich in der Lehre vom göttlichen Ebenbilde und von der wiederherstellenden Gnade. Denn der Mensch wird nicht so gedacht, daß zur Verwirklichung seines wahren Wesens die Lebensgemeinschaft mit Gott, der Antheil am heiligen Geiste als integrirendes Moment gehöre, sondern er wird als in sich abgeschlossener μικρόθεος behandelt, zur moralischen Aehnlichkeit mit Gott bestimmt, dessen Gnadenwirkungen ihn von außen fördern oder vor Bösem behüten, aber über das Verhältniß der bloßen Assistenz nicht hinausgehen. So wird auch die Inspiration auf göttliche Assistenz zurückgeführt und in der Christologie eine nestorianisirende Denkweise, in der Versöhnungslehre (selbst bei Storr) Arminianisches adoptirt. Zwar eine Zeit lang, nämlich in dem ältern Wolffschen Supernaturalismus wurde noch viel von

Geheimnissen des Christenthums geredet. Die formale Ehrfurcht vor der heiligen Schrift hinderte nicht, daß sie mehr und mehr zu einem verschlossenen Buche wurde, während die Geistesfrische und die dogmatische Produktivität fehlte, die sich der Offenbarung im Christenthum freut. Aber diese Stellung einer bloß formalen Ehrfurcht hielt nicht lange vor; die aufstrebende Subjectivität fühlte die überlieferten Formeln, besonders die trinitarischen und christologischen, bald als eine bloße Last, und die arminianische Denkweise, in welche schon nach dem Bisherigen auch die Theologie in Deutschland jetzt eingetreten war, setzte sich auch in diesen objectiven Dogmen durch. Ein Subordinatianismus und Arianismus wurde nicht bloß von Töllner in Frankfurt a. O. exegetisch zu begründen gesucht,[1] sondern auch von dem ältern Flatt, Döderlein[2] u. A. adoptirt, während Sam. Urlsperger eine Art Sabellianismus vertrat (s. u. S. 697). Was die Christologie betrifft, so war ein Verfall der alten lutherischen Lehre von Christi Person schon längere Zeit auch bei den orthodoxesten Lehrern eingeleitet. Das Gebäude der lutherischen Christologie war schon vor 1750 großentheils von seinen Bewohnern verlassen, die Idiomencommunication frühe auf die wirksamen göttlichen Eigenschaften, die Einigung der Naturen auf eine *συνδύασις* beschränkt, und die *μέθεξις* geläugnet. Die Eigenschaften, sagte man, bezeichnen das Wesen der Naturen, folglich würde ein realer Antheil der Menschheit an der Gottheit eine Vermischung des Wesens herbeiführen. Im Gegentheil wurde im achtzehnten Jahrhundert noch mehr als im vorherigen wieder ein wesentlicher Gegensatz und eine Fremdheit des Göttlichen und Menschlichen statuirt, wonach folgerecht zu sagen war: Was wider die Natur der

[1] Töllner hat an dem Werke Christi die obedientia activa beanstandet, nicht ohne Scharfsinn und gerechte Kritik gegen die herkömmliche Begründung, aber er übersieht, daß der leidende Gehorsam Christi, den er festhalten will, nach innen doch wieder als ein Thun anzusehen ist. Auch die Genugthuung Christi will er festhalten; seine Christologie aber, indem sie der Menschheit Jesu die Verpflichtung zum Gehorsam und daher eine volle eigene Persönlichkeit zuschreibt, nimmt, um nicht eine doppelte Persönlichkeit zuzulassen, eine bloße Mitwirkung des Sohnes Gottes zu allen Handlungen der menschlichen Natur an, namentlich nach der Erkenntnißseite, eine Mitwirkung, die jedoch immer erst da beginnen sollte, wo die menschliche Natur nicht zureiche.

[2] Döderlein, Institutio Theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accommodata 2 PP. Altd. 1780. Christlicher Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit, nach dem Lateinischen vom Verf. selbst ausgearbeitet, von C. G. Junge vollendet, 12 Thle. 1785 ff.

Menschheit sei, könne auch nicht wahrhaft von ihr empfangen werden. Daher wurde jetzt die capacitas humanae naturae für die divina ausgeschlossen. Man beschäftigte sich noch mit scholastischen Fragen, z. B. ob Christus auch im Tode, wo die Theile getrennt waren, deren Vereinigung den Menschen ausmacht, wahrer Mensch geblieben sei, ob Christus (traducianisch) schon in lumbis Adami gewesen und daher die praeservatio einer reinen Masse durch die Generationenreihe angenommen werden müsse; ob Christi Seele eine praeexistentia seminalis in Maria's Seele gehabt, ob sein vergossenes Blut auf Erden geblieben und verwest oder in den Auferstehungsleib übergegangen sei u. dgl. Manche, wie Poiret (besonders auch Engländer, H. Morus, Goodwin, Edw. Fowler), nahmen eine präexistente himmlische Menschheit Christi an, um eine wirkliche Selbsterniedrigung der Menschheit lehren zu können. Von solchen Subtilitäten mahnte jetzt selbst E. V. Löscher ab. Die Hauptsache liege in der gemeinsamen Bethätigung der Naturen durch das Erlösungswerk, also an dem, woran die Reformirten nie gezweifelt hatten. Und Chr. M. Pfaff läugnet die Mittheilung des character personalis Seitens des Logos an die Menschheit, ohne dieser die Persönlichkeit zuzusprechen, wodurch sie zu einem bloßen Gewande wird; Löscher dagegen läugnet jene Mittheilung der Persönlichkeit des Logos, um für ein wirkliches Fortschreiten der Menschheit Raum zu lassen, womit der Menschheit eigene Persönlichkeit zuzugestehen war. Diese Läugnung wird bald auch auf die Communicatio der Eigenschaften ausgedehnt. Heilmann,[1] wie später Reinhard, reden nur von einem „Anrecht" der Menschheit auf die göttlichen Prärogative, statt des Besitzes; Mosheim will nur eine communicatio mediata; der Logos hat und behält allein die göttlichen Eigenschaften, nur verbali modo oder symbolisch werden sie auch der Menschheit zugeschrieben. Besonders wichtig ist es, daß Haferung das Gebet Christi für sich selbst und seinen Gehorsam gegen das Gesetz in nähere Betrachtung zog und der Menschheit Christi als Creatur die Verpflichtung zu beiden zuschrieb.[2] Die volle Wahrheit der menschlichen Seele Christi und das Interesse für die ethische Seite in seiner Person bricht jetzt immer bestimmter hervor. Wenn die Gegner dieses Fortschrittes jetzt durch

[1] Comp. theologiae dogmaticae Gött. 1761. C. J. Danov, Theol. dogm. institutio Jen. 1772.

[2] Haferung, De supplicationibus Christi pro semetipso 1729.

Unpersönlichkeit dieser Seele die sittliche Verpflichtung zu läugnen suchten, so hatten sie damit den Schlußstein der altlutherischen Christologie, die Mittheilung der Persönlichkeit des Logos an die Menschheit selbst geopfert, um den Gegnern gewachsen zu bleiben. Aber diese Concession hatte weitere Folgen, nicht bloß für die Idiomenlehre, sondern auch bald mußte die Persönlichkeit menschlicher Natur zugestanden werden. Selbst Walch, der Gegner Haserungs, nimmt die in der reformirten Theologie längst einheimische Lehre von der Salbung Christi auf, mit Berufung auf Buddeus und Breithaupt, wodurch Christi natürliche Kräfte seien gesteigert und vermehrt worden. Allein, wenn für die Unctio der Menschheit Christi noch Bedürfniß, ja Möglichkeit übrig sein sollte, so mußte die communicatio idiomatum beschränkt werden, die zwar Walch noch wollte, die aber nachher mehr nur traditionell und immer beschränkter noch eine Zeit lang fortgeführt wurde. Von Hollaz und Buddeus an läßt sich nachweisen, wie immer mehr die ethischen Kategorien statt der bloß metaphysischen für die Idiomenlehre in Betracht kommen. Das mußte die Wirkung haben, daß die Mittheilung als eine stufenmäßige und nicht von Anfang fertige gedacht wurde. Nach 1750 wird immer häufiger der Menschheit Christi ihre eigene Persönlichkeit zugesprochen und der Logos mit ihr nur in eine nähere Verbindung zu bringen gesucht (z. B. von Töllner, Seiler). Das war bei subordinatianischer oder arianischer Denkart schwer: denn wie sollen zwei endliche Wesen eine persönliche Einheit bilden? Leichter wurde dieses der sich erneuernden sabellianischen Denkweise. Sie war aber der deistischen Zeitströmung wenig congenial, bildete daher nur eine Zwischenstufe zur socinianischen und ebjonitischen Christologie. Selbstständig hat in christologischer Beziehung fast nur Sam. Urlsperger gearbeitet, der wie Zinzendorf eine wirkliche und wachsende Erniedrigung des absoluten Logos annahm. Urlsperger sucht die Frage, wie Gott, die unendliche Ursache, zu einer endlichen Wirkung komme in der Schöpfung und in Christo, und wie er Endliches und Unendliches mit einander verbinde, so zu beantworten:[1] Der Sohn Gottes ist das Band, welches das Entgegengesetzte mit einander vereint, Gott und die Welt vermittelt; er ist einerseits Gott aus Gott, unendlich, andrerseits Gott außer

[1] Versuch einer genaueren Bestimmung Gottes des Vaters und Christi. Stück 1 bis 4. 1769—77.

Gott, von Gott unterschieden. So kann er durch unendliche Kraft sich beschränken, zu endlichen Wirkungen bestimmen, aber andrerseits auch sich mit endlichen Kräften vereinigen und das endliche Werk der Welt zur Unendlichkeit erheben. Der Sohn, der Mittler, hat sich vom alten Bunde an immer weiter in die Welt herniedergelassen als שְׁכִינָה bis die freiwillige Erniedrigung und Einschränkung seiner wesentlich unendlichen Kräfte ihre Spitze in der Menschwerdung[1] und dem Tode erreichte, in der er sich bis zum scheinbar Leblosen herabließ. Auf die Erniedrigung folgt aber die Erhöhung, die Ausbreitung seines Wesens und seiner Herrlichkeit, bis er nicht mehr außer Gott, sondern in Gott ist.

Etwa ein Vierteljahrhundert, bis in das sechste Decennium währte die Blüthezeit der Wolffschen Philosophie und der Friedensstand zwischen Theologie und Vernunftlehre. Von da an änderte sich das Verhältniß wesentlich. Daran waren verschiedene Ursachen Schuld; sie lagen theils in der Wolffschen Philosophie und ihrem weitern Gange, theils in andern inzwischen mächtig gewordenen Factoren.

Vor Allem diese Philosophie selber war nicht dazu angethan, lange den menschlichen Geist zu befriedigen; dieser aber blieb nicht in jener Stimmung der Glaubenswilligkeit, zufrieden, wenn nur die „Möglichkeit" ihm demonstrirt war, am Glauben festzuhalten. Was zuerst das Letztere betrifft, so wirkte zur Umstimmung die französische und englische Literatur, das Beispiel und der Hof Friedrichs II., besonders aber der Umstand mächtig mit, daß der Geist zwar denkfertig und voll Selbstgefühls, aber noch ohne einen dem entsprechenden hervorgearbeiteten reichen Gehalt war. Dem Dogma innerlich entfremdet empfand er dessen noch gesetzliche Geltung und Verpflichtung als einen Druck, durch den die eignen Geisteskeime belastet und erstickt werden, daher er für die Entwicklung des eigenen Wesens Luft und freie Bahn suchte. Was aber die Nahrung betrifft, welche die Wolffsche Philosophie bieten konnte, so war ihre steife Form zwar als Zucht des Denkens heilsam, um die Begriffe zu klären und zu schärfen, aber doch kein Zauberstab, der neues Wissen hätte hervorlocken können. Ihr Pedantismus hatte stets einen trivialen Zug, der sich hinter der gespreizten wissenschaftlichen Form kaum

[1] Eine ähnliche Geschichte der Selbstbeschränkung des Logos von der Schöpfung an bis zur Incarnation, wie sie v. Hofmann in seinem Schriftbeweis annimmt.

versteckt hielt, und so war es nur naturgemäß, daß diese Form, nachdem die Schule durchlaufen war, abgelegt und mit populärer Redeweise, mit Räsonnement des gesunden Menschenverstandes vertauscht wurde. Der Wolffianismus ging in *Popularphilosophie* über, sein Inhalt setzte keinen Widerstand entgegen, war er doch immer mehr in das Seichte und Alltägliche übergegangen. Je ausgebreiteter die Wolffsche Philosophie gewirkt hatte, desto größer wurde der Kreis dreist urtheilender Räsonneurs, Weltverbesserer u. dergl. Mit diesem trivialen Zug verband sich aber ein noch Schlimmeres. Die Richtung auf das Ideale, Transcendente war im Wolffianismus fast erloschen: sein Deismus und Optimismus richtete sich so gut es ging in der Endlichkeit ein und pries diese Welt als die beste. Der Wolffsche Optimismus hat in Form der Contemplation schon einen unethischen, eudämonistischen Zug in sich; man ließ es auch nicht daran fehlen, die praktische Seite hievon zu entwickeln. [1] Der Satz des zureichenden Grundes wurde auch auf das sittlich Gute angewandt; die Tugend ist gut, weil sie Mittel der Glückseligkeit ist. So wurde der Mensch in seiner Endlichkeit verabsolutirt, er mit seinen endlichen Interessen zum Maaß und Zweck des Alls gemacht. Der Werth aller Dinge wurde lediglich nach ihrem Nutzen bemessen. [2] Jene Richtung auf Popularität schuf eine neue Gattung von Dogmatik, die des Namens kaum mehr würdig war, die sogenannte populäre oder praktische. [3] Dazu hatte *Spalding* Anlaß gegeben in einem Buche bezeichnenden Titels. [4] Das Christenthum sei eine durchaus praktische

[1] Steinbart, System der reform. Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums 1778—1794 u. A. Basedow, Pädagogisches Elementarwerk 1785. 4 BB.

[2] In noch unschuldigerer Form hatte man sich in solche Betrachtungsweise schon vor 1750 eingewöhnt, indem man, da der Wolffianismus als entscheidenden Beweis für das Dasein Gottes nur den cosmologischen von der causa sufficiens gelten ließ, diesen sorgfältigst (oft freilich auch bis in geschmackloses Detail) zur Physicoteleologie fortbildete, um Gottes Weisheit und Güte aus der Welt der vorausgesetzten endlichen Zwecke in der Natur zu beweisen. So Brockes, Reimarus u. v. A.

[3] J. P. *Miller*, Theolog. dogmaticae comp. theoretico-practicum Lips. 1785. J. J. *Griesbach*, Anleitung zum Studium der populären Dogmatik u. s. w. Jen. 1786. Leß, christliche Religionstheorie oder Versuch einer praktischen Dogmatik. Gött. 1779. A. J. Niemeyer, populäre und praktische Theologie 1792. Ammon, Entwurf einer wissenschaftlich praktischen Theologie nach den Grundsätzen des Christenthums und der Vernunft. Gött. 1797.

[4] *Spalding*, von der Nutzbarkeit des Predigtamts 1772. In seinen Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum 1761 warnt er vor den Gefahren des

populäre Lehre und das Predigtamt thue seine Pflicht nur, wenn es alles Unpraktische, Spekulative auf der Seite lasse. Zu dem Unpraktischen, Nichtnutzbaren wurden aber die Lehren von der Trinität, den zwei Naturen in Christus, der Erbsünde, der Genugthuung und der seligmachenden Kraft des Glaubens abgesehen von den Werken gerechnet. Einige nun, wie Miller und Leß, suchten zu zeigen, daß auch Lehren, die er für unpraktisch erklärt hatte, praktischen Charakter an sich tragen. Aber Andre, wie Griesbach, Niemeyer, Ammon gingen auf die Zuschneidung des dogmatischen Gehaltes nach der praktischen Elle ein. Ging man noch einen Schritt weiter, so kam man vom klugen Verschweigen der „unnützen" Lehren zu ihrer Bestreitung, sei es, daß man auch das Neue Testament vervollkommnen wollte,[1] oder daß man die Läugnung jener Lehren irgendwie mit dem Neuen Testamente in Einklang zu halten suchte.[2] Dieß führt auf ein Weiteres.

Eine so willkürliche und oberflächliche Weise, mit dem Dogma sich abzufinden, wie die aufklärerische Neologie sie übte, konnte dem Ernste deutschen Geistes und seiner Gewissenhaftigkeit nicht zusagen. Er suchte gründlichere Wege. War ihm in dem Hause der alten Orthodoxie unheimlich geworden, so frug er sich, da er doch an das Christenthum sich innerlich gebunden wußte: Ist denn das Urchristenthum identisch mit dem Dogma der Kirche und mit dessen Anspruch, für verpflichtend zu gelten? Würde nicht eine unbefangene, treue Exegese eine weniger anstößige Lehre darbieten? Läßt sich nicht zeigen, daß das Dogma, wie es jetzt symbolisch fixirt ist, seine Gestalt der Kirche und dem Zusammenwirken zufälliger Umstände in ihr verdankt? Damit war ein Rückgang zu den Quellen der Exegese und der Historie gefordert; auf diesem neutralen, von Allen anzuerkennenden Boden sollte

religiösen Gefühls und will alles Pietistische wieder ausscheiden. In der zweiten Schrift macht er die Geistlichen, damit sie doch nützliche Staatsdiener seien, zu Depositären der öffentlichen Moral.

[1] W. A. Teller (in Helmstädt und Berlin, † 1804), Lehrbuch des christlichen Glaubens, Helmst. 1764 (nach dem Gegensatz von Sünde und Gnade gruppirt, ohne Lehre von Gott und Dreieinigkeit); Religion der Vollkommenen, Berl. 1792. Wörterbuch des N. T. 1772. Er kam später bis zur Annahme der Perfectibilität des Christenthums.

[2] H. P. C. Henke, Lineamenta institutionum fidei chr. 1794. Eckermann, Comp. theol. chr. theor. bibl. histor. Alt. 1791. Handbuch zum gelehrten und systematischen Studium der christlichen Glaubenslehren 4 Bde. 1811 ff. Erklärung der dunkeln Stellen N. T. 3. BB. 1806. Theologische Beiträge 6 BB. 1790—99. J. D. Michaelis, Comp. theol. dogm. Gött. 1760. (später auch deutsch).

der Kampf durchgefochten werden. Es entschied sich hiemit der deutsche Geist, statt willkürlich mit dem Dogma zu brechen, für den mühsamen Weg einer regelrechten Belagerung, um guten freien Gewissens, ja kraft des Gewissens eine Weite und Freiheit zu suchen, die nicht mehr von dem kirchlichen Symbol eingeschnürt wäre.

An der Spitze dieses gründlicheren, aber allerdings umfassenden und weitaussehenden Werkes, das seiner Zeit zu nicht erwarteten Resultaten führen sollte, stehen für die Exegese Ernesti, für die historische Theologie J. Sal. Semler.

Ernesti, ein wohlgeübter, eleganter Interpret der Klassiker vertritt auch für das neue Testament die grammatische Interpretation als die allein richtige.[1] Damit kehrt er sich einmal gegen die mystische, allegorische Methode, die besonders in der pietistischen Schule wieder aufgekommen war, und gegen den coccejanischen Grundsatz der Emphasen; „die heilige Schrift hat nur Einen Sinn." Aber nicht minder setzt er sich auch der Auslegung nach der Analogia fidei entgegen, durch welche das dafürgeltende kirchliche Dogma sich zum voraus exegetisch unwiderleglich gemacht hatte. Nur unter den nach der Sprachwissenschaft möglichen Erklärungen sei nach der Analogie des Glaubens d. h. andrer Schriftstellen zu entscheiden, wie man ja alle Bücher erkläre nach der Analogie der Lehre, wovon sie handeln. Er will also die Exegese wieder frei, nach eignem Gesetz walten sehen, ihr Gesetz ist die Grammatik, d. h. Sprachwissenschaft, die nicht bloß auf die möglichen Bedeutungen der Wörter und auf die Gesetze ihrer Verbindung, sondern auch darauf achtet, welche der an sich möglichen Bedeutungen zu der Zeit des Schriftstellers und für seinen Zweck die von ihm wirklich intendirte war.[2] Dabei geht er allerdings so weit, daß er, obwohl ihm die h. Schrift vom heiligen Geist eingegeben ist, doch sie lediglich nach denselben Regeln der Auslegung behandelt wissen will, wie profane Schriften, indem er auch für den Ausleger nicht besondere Erleuchtung fordert. Es ist ihm also nicht der Glaube, der die heilige Schrift auszulegen hat, wie er ihn auch nicht für die Kritik in Anspruch nimmt. Es wird überhaupt von ihm verfahren, wie wenn die heilige Schrift das allein tragende Fundament der Kirche sein und auch ohne das materiale Princip die Theopneustie und

[1] Institutio interpretis N. T. Lips. 1761 (und oft).

[2] Daher Ernesti das Wahre der historischen Interpretationsmethode zugleich in seiner grammatischen sah.

göttliche Autorität h. Schrift feststehen könnte. Das formale Princip soll vom materialen gänzlich unabhängig werden, selbst aber nur an die allgemein menschlichen Gesetze gebunden sein. Man kann nicht sagen, daß Ernesti's Forderung, an der neutestamentlichen Sprache die allgemein menschliche Seite anzuerkennen, der Exegese einen neuen Schwung gegeben hätte. Wohl aber steht mit Ernesti's Richtung die Entstehung der biblischen Theologie als einer besondern Wissenschaft in Zusammenhang, die seitdem immer größere Bedeutung erlangt hat. Es gehören dahin Arbeiten von A. F. Büsching, G. J. Zachariä, Hufnagel, Ammon, G. L. Bauer.[1] Diese Anfänge biblischer Theologie[2] waren freilich noch stark dogmatisch beeinflußt. Mittelst der heiligen Schrift soll eine von der evangelischen Kirche anzuerkennende Censur ihrer Dogmatik in den anstößig gewordenen Punkten geübt werden. Die Exegese selbst ist aber außerdem dadurch gebunden, daß das exegetische Resultat im Voraus als dogmatisch verbindlich angenommen wurde. Zu ihrem selbstständigen Begriff kam die biblische Theologie erst durch Ph. Gabler in Altdorf, welcher sie auf Grund von Hauptgedanken Semlers im Verhältniß zur Dogmatik und Ethik als eine lediglich historische Wissenschaft bestimmte.[3]

[1] Büsching, Epit. theolog. Lemg. 1757. Diss. exhibens Epit. theol. e solis literis s. concinnatae Gött. 1756. G. J. Zachariä, biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grunds der vornehmsten theologischen Lehren 4 Thle. Gött. und Kiel 1771—75, der fünfte von Volborth 1786. Hufnagel, biblische Theologie. Erl. 1785; 2, 1. 1789. C. F. Ammon, Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erl. 1792. 2 Thle. ed. 2. 1801 in 3 Thln. G. L. Bauer, Theologie des A. T. Leipz. 1796. Biblische Theologie des N. T. 2 Bde. 1800. Aber auch ein Bahrdt nützte diese Zeit und schrieb den Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik in 2 Thln. Gotha und Leipzig 1769. 1770 u. A., s. u. S. 710.

[2] Die zahlreichen Sammlungen und Commentirungen der dicta probantia oder loca classica, illustria h. Schrift von Seb. Schmidt, Hülsemann, Baier, J. H. May, Weismann u. v. A. hatten nur dogmatischen Interessen, nämlich dem Schriftbeweis und auch das nur in abrupter, zufälliger Weise gedient.

[3] Semler hatte in seiner Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik 4 St. 1760 ff. und besonders in seinem Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem 1767 (ad V. T. 1773) die „historische Auslegung“ als die allein richtige vertreten. Dazu rechnete er historische Untersuchungen über Veranlassung und Zweck einer Schrift, über die Zeitverhältnisse und Zeitvorstellungen, über den innern Bau und die Anlage eines Buches. Gabler in seinem Antrittsprogramm de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus 1787 (vergl. Schmid, biblische Theologie N. T. 1853, S. 1 ff. und seine Abhandlung Tübinger Zeitschrift

Wir sind hiemit zu Semler übergeführt, bei dem etwas länger zu verweilen ist. Obwohl Schüler Baumgartens, der eine persönliche Zusammenfassung der moderirten Kirchenlehre, des Pietismus und des Wolffianismus heißen kann, ist er es vornehmlich, durch den sich in Deutschland das friedliche Verhältniß zwischen Offenbarung und natürlicher Theologie, das im Allgemeinen in der lutherischen Kirche geherrscht hatte, durch den Wolffschen Supernaturalismus aber besiegelt schien, auflöste. Er ist kein Philosoph noch ein philosophischer Theolog; von Wolff behält er neben der abstrusen, pedantischen Darstellung vornehmlich nur den fast in Moral sich auflösenden Religionsbegriff und die Hinneigung seiner moralischen Ideen zu einem feineren Eudämonismus; Frömmigkeit und Kirchenlehre aber treten ihm in den äußersten Conflikt in einer Weise, die an G. Arnold erinnert.[1] Alles Feste und kirchlich Geordnete erscheint ihm als Religionsdespotismus und Lehrzwang, aus Herrschsucht stammend, die wahre Frömmigkeit vergiftend oder niederhaltend, die nur in der Luft der Freiheit leben kann. Mit wahrem Pathos sucht er die ganze Kirchengeschichte, in der er besonders auf das Dogmengeschichtliche achtet, zu einer Polemik gegen die Kirche und ihre Lehre und zur Apologie des alleinigen Rechtes des Individuums und seiner Subjectivität zu gestalten. Er selbst hat es aber, so umfassend und

für Theologie 1838, 4.) stellt demgemäß die Forderung auf: discerne scripta, discerne tempora et mores. Diese an sich trefflichen Grundsätze erhielten freilich schon bei Semler die Anwendung, daß er nach Erforschung der herrschenden Meinungen oder Irrthümer der Zeit bei Jesu und den Aposteln eine Accommodation an dieselben meint annehmen zu dürfen, so daß auch aus dem N. T. das Bleibende von dem nur local und temporell Gemeinten auszuscheiden sei. Auch zu dem Nachweis dient ihm die Geschichte, daß das Schriftverständniß in der Kirche stets gewechselt habe, indem jede Denkweise, die judaistische und die gnostische, die pelagianische und die augustinische u. s. w. ihre Ansichten als leitende Analogia fidei behandelte, als erläuternde Hypothesen der Erklärung unterlegte. Es käme nun darauf an, zu finden, was wirklich Christi und der Apostel eigentlicher Zweck und innerster Sinn war, nach Abzug auch der Accomodationen u. s. w. (s. u. S. 706 ff.)

[1] Vergl. Baur, Epochen der Kirchengeschichte S. 132—145. Tübinger Jahrbücher 1850, S. 533 f. Vergl. über Semler überhaupt Tholuck, Abriß einer Geschichte der Umwälzungen, die seit 1750 stattgefunden haben, Vermischte Schriften Thl. 2. Uhlhorn, Jahrbücher für deutsche Theologie II, 3. S. 620 ff. Schmid, die Theologie Semlers 1858. Ehrenfeuchter, Geschichte der neueren Theologie in der theologischen Vierteljahrsschrift von Lücke und Wieseler 1847. Semler hat eine Selbstbiographie in 2 Thln. 1781. 1782 gegeben.

quellenmäßig auch seine Studien in den verschiedenen theologischen Disciplinen waren, zu einer klaren Einheit und zusammenhängenden Ansicht nicht gebracht.[1] Nicht einmal in der Geschichte bringt er es zu einer zusammenhängenden Darstellung; mit dem Begriff der Kirche, die ihm theils gleichgültig ist, theils schädlich erscheint, fehlt ihm der feste Ausgangspunkt wie das Ziel historischer Theologie. Man war bis Semler gewohnt gewesen, die älteste Zeit der Kirche als verwirklichtes Ideal derselben anzusehen; so nicht bloß die Magdeburger Centuriatoren und Arnold, sondern auch noch Schröckh.[2] Damit war freilich gegeben, daß die Folgezeit der Kirche durch

[1] Seine Hauptschriften kirchenhistorischen Inhalts sind: Hist. eccl. selecta capita 1767. 3 Voll. Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte 3 Bde. 1773—78. Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären 1788. Andre Hauptschriften Semlers sind: Von freier Untersuchung des Canon 1771 ff. 3 Theile. De daemoniacis 1768. (Er hat Balth. Bekkers bezauberte Welt und auch die Schriften L. Meyers Philosophia scripturae interpres neu edirt.) Dogmatische: Instit. ad doctr. chr. liberaliter discendam 1774. Apparatus ad libros symb. eccl. Luth. 1775. Versuch einer freieren theologischen Lehrart 1777. Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen 1786. Letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion 1792.

[2] Joh. Matth. Schröckh, christliche Kirchengeschichte Leipz. 1768—1803 in 35 Thln. (bis zur Reformation). Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation 1804—1808 in 8 Thln. (der 9. und 10. von Tzschirner 1810—1812). Er hat zuerst die Eintheilung der Kirchengeschichte nach Jahrhunderten (Centurien) verlassen und dafür eine sachliche Periodeneintheilung gesucht (Constantin, Karl d. Gr., Reformation). Er will nicht (wie Mosheim) eine Geschichte der christlichen Religionsgesellschaft, sondern der christlichen Religion geben und beschäftigt sich daher viel mit der Lehre, aber mehr nur einzelne Bilder gallerieartig an einander reihend. Zwar will er die Ereignisse nicht bloß zufällig auf einander folgen lassen, sondern spricht den Vorsatz einer „pragmatischen Geschichtschreibung" aus (Thl. 1, 251 ff.), welche die innere Verkettung des Einzelnen aufsucht. Aber schon bei Schröckh ist der Pragmatismus mehr nur ein subjectiver, dem ganzen Geiste der Zeit entsprechend. Er forscht nach den subjectiven Triebfedern und Ursachen der geschichtlichen Data, als ob lediglich die Subjecte die Geschichte machten, als ob nicht Christenthum und Kirche selber auch eine Macht mit selbständiger, durch die Subjecte als ihre Organe sich durchführender Lebensbewegung, vor allem mit eignem Ziel und Zweck wären. Noch weiter ist dieser subjective Pragmatismus von Spittler (Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche Gött. 1782), Henke (Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge in 6 Bdn. 1788—1804) und besonders von Planck (Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel 6 Bde. 1781—1800; Geschichte der christlichen kirchlichen Gesellschaftsverfassung 5 Bde. 1803—1809; Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, 1831) getrieben. Bei den

die Jahrhunderte nur als Abfall, nicht als Fortschritt und Entfaltung des christlichen Princips angesehen werden konnte, womit dann, wenn nicht von allgemeinen zusammenhaltenden Ideen ganz abgesehen wurde, ein sehr monotones Verhältniß aller Jahrhunderte zu der Idee der Kirche sich ergab. Semler nun ließ auch die Blüthezeit der ältesten Christenheit nicht als solche stehen, schilderte auch sie in recht düsterem Licht. Aber über die Monotonie einer unfruchtbaren Bewegung ohne Ruhe und Rast erhebt darum doch auch er die Geschichte der Kirche nicht: denn selbst die Geschichte und besonders die Lehre Christi wird ihm durch jene „historische Interpretation“ und die von ihm angenommenen Accommodationen zu einer ganz unsicheren Größe, so daß ihm schließlich als sichere Lehre Jesu fast nur übrig bleibt die Vertretung der individuellen Freiheit in der Religion, ohne allen bestimmteren Inhalt. Mit dem festen Ausgangspunkt verliert ihm aber die Kirche auch das Ziel, und so konnte die Geschichte ihm auch keinen Fortschritt, keine Annäherung an dieses Ziel zeigen, sondern nur stets wiederholte Attentate auf die individuelle Freiheit, im besten Falle im Gebiet der Lehre ein Chaos von Einfällen, in denen er keinen werthvollen Sinn, keinen religiösen Zug zu sehen vermag. Während er von der Kirche stürmisch die unbeschränkteste Toleranz fordert, welche in den zahllosen Individuen nur die tausendfach sich abstufende Eine Wahrheit, deren Schätze in Jesu beschlossen seien, sehen soll, macht er selbst keinerlei Anstalt, diese Toleranz

beiden ersteren ist ihr Pragmatismus zugleich einer oft heftigen Polemik gegen die Kirche und ihr Dogma dienstbar. Der gelehrte Planck ist maßvoller und besonnener, aber selbst in seinem ersten Werk tritt eine Gleichgültigkeit gegen das Dogma hervor, der man Henke's und Spittlers Zorn fast vorziehen möchte. Ein minutiöser Scharfsinn, dessen Geduld (bei seiner Geringschätzung des Dogma) Bewunderung zu zollen wäre, wenn sie nicht die Geduld des Lesers gar zu sehr in Anspruch nähme, nach Art eines aufdringlichen Cicerone, sieht überall Absicht, fertige Plane, Ehrgeiz, Haß und andre Leidenschaften als die bewegenden Mächte des dogmengeschichtlichen Processes an, löst so gänzlich den Zusammenhang der selbständigen Entwicklung des Dogma in psychologische Stimmungen oder Tendenzen auf, verlegt aber damit unbewußt den eigenen dogmatischen Indifferentismus in die Träger des dogmenbildenden Processes unter der axiomatischen Voraussetzung, daß das Dogma an ihm selbst nicht im Stande gewesen wäre, hinreichendes Interesse oder Kampf zu erregen. Dasselbe ist ihm eine Antiquität, die eigentlich für das Vergessen bestimmt sein müßte. Man beschränkt sich bei dieser Methode auf die Betrachtung der wirkenden Ursachen, aber absehend von den immanent wirkenden Finalursachen kann man nicht einmal die wirkenden in ihrer Vollständigkeit ergreifen. Vgl. Baur, Epochen u. s. w.

gegen die Kirche zu üben, oder sich mit Verständniß auf die verschiedenen dogmengeschichtlichen Erscheinungen einzulassen. So bleibt nur zu sagen, in seinem Kopfe, dem es an selbstständigen höheren Ideen fehlte, spiegelt sich überhaupt nur die Gährung der Elemente, wie sie sich auflösen, durcheinanderschwimmen, neue Verbindungen versuchen, neue Zersetzungen erleiden, unerwartet dem Geiste selbst, der sie in sich in Fluß gesetzt hat. Denn Semler ist mehr von dem Processe, der sich in ihm vollzieht, fortgezogen, als daß er ihm leitend vorstände. Sein Tagewerk gerieth ihm sogar ganz anders als er gewollt,[1] er ist fast ein bewußtloses Werkzeug der Triebe, die seine Zeit bewegen.

Seine selbstständigen Studien, in 171 Schriften niedergelegt, sind im Allgemeinen historischer und exegetischer Art, aber immer mit kritisch-dogmatischen Gesichtspunkten. Ein Grundzug ist dabei, daß sich ihm jeder Gegenstand in Atome auflöst, die in Widerstreit gerathen, ohne daß er für die übergreifende Einheit des Unterschiedenen Sinn oder Ahnung hätte. So löst sich ihm die Geschichte des Dogma in eine Unzahl von Ansichten auf, die einander bestreiten, zufällig oder willkürlich kommen und gehen, die aber für die Religion gleichgültige Meinungen sind. Da er weder des Princips des Werdens der Dogmen mächtig ist, noch die Bewegung des unruhigen Flusses durch ein Ziel zusammengehalten sieht, so bleibt ihm statt des Fortschritts und der Einheit nur Wechsel und ewige Veränderung übrig. Nur auswärtige Mächte wie Platonismus, Stoa, Judenthum u. s. w. sind es, wodurch er die Bewegung veranlaßt sieht. So kennt auch er nur eine Pathologie, nicht eine Energie und Dynamik des Dogma. Aehnlich löst er auch Fragen der biblischen Kritik und Exegese am liebsten durch Annahme von Glossen, Appendices, von negativen oder positiven Einflüssen gewisser Zeitvorstellungen. Doch hat er da auch Entdeckungen gemacht. So war er der Erste, der die Wichtigkeit des Gegensatzes zwischen Paulinismus und der judaistischen (judenzenden) Partei in der ältesten Christenheit geltend gemacht hat. Die katholischen Briefe haben ihm conciliatorische Bedeutung zwischen diesen Parteien. Auch hat er auf Luthers Beispiel sich stützend für höhere Kritik

[1] Man sieht das in seiner Stellung zu Bahrdts Glaubensbekenntniß, der ihn anwiderte (Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekenntniß 1779) und zu dem Wolfenbüttler Fragmentisten: Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, Halle 1779.

und freie Erforschung des Canon wieder Bahn gebrochen. Wie Luther will er in seinen zahlreichen Arbeiten zur Kritik des Canon nicht durch historische Gründe ausschließlich sich leiten lassen, am wenigsten wo diese nicht ganz zuverlässig sind. Er sieht, daß auch ein dogmatisches Princip zu dem Urtheil über das Recht einer Schrift auf Canonicität concurriren muß, die Zusammenstimmung mit dem christlichen Glauben. Auch auf bloße Verstandesbeweise will er das Ansehen der heil. Schriften nicht stützen. Der einzige Beweis, der einem aufrichtigen Leser ganz genug thue, sei die innere Ueberzeugung durch Wahrheiten, die in der heil. Schrift angetroffen werden. Aber das versteht er so: „Der Beweis liege in den christlichen Vortheilen des Menschen“ oder darin, „daß jeder Mensch, der die Lehren der Schrift brauchen will, merket, daß er dadurch weise wird zu seiner wahren Wohlfahrt.“ Das nennt er fides divina und führt sie auf das testimonium spiritus sancti zurück. Denn Einflüsse des heiligen Geistes besonders durch Schriftworte hat er stets festgehalten. Während die alte fides evangelischer Kirche ihr Object an Christus und seiner Erlösung hat, sind bei Semler ihr Object moralisch bessernde Wahrheiten, die Christus gelehrt hat. Der Wahrheitssinn, auf den er zurückgeht, kann aber bei verschiedenem Maaß religiöser und sittlicher Kultur sehr Verschiedenes bejahen und ist noch ein sehr subjectives Kriterium. Was nicht erbaulich ist, nicht zur Ausbesserung des Menschen dient, das ist ihm werthlos, ein Standpunkt, der unter dem Namen des Unpraktischen auch sehr Gehaltvolles ausscheiden kann, zumal, wo die religiösen Interessen sehr im Allgemeinen stehen bleiben.

Resultate seiner kritischen Forschungen sind: daß der Pentateuch, dessen innere Glaubwürdigkeit er festhält, seine jetzige Gestalt erst lange nach Mose erhalten hat, aber mosaische Schriften ihm zu Grunde liegen, der Genesis aber vormosaische Urkunden; daß die historischen Bücher nicht den Eindruck der Inspiration machen, ebenso viele Hagiographa; Esther enthält ihm eine jüdische Fabel; die salomonischen Sprüche mögen zum Theil von den Männern des Hiskia gesammelt sein, wie auch die Psalmen erst in Esra's Zeiten. Im Neuen Testament haben ihm die drei ersten Evangelien zu viel *σάρξ* enthalten, zu viel Mirakel, während er das vierte, sowie den Paulus hochstellt. Die Apokalypse ist eine judaistische Schrift.[1] Es ist beachtenswerth, daß

[1] Vertheidiger der Aechtheit derselben sind dagegen besonders Kleuker, Storr u. A.

an diese Behauptung sich der Anfang der ganzen kritischen Bewegung der neuern Zeit anschloß, welche der Reihe nach fast alle Schriften ergriff, bis sie wiederum bei der Aechtheit der Apokalypse anlangte, freilich zunächst um diese gegen die Aechtheit des Evangeliums zu kehren.

Wir sagten oben, daß für Semler die Geschichte ein bloßer Fluß, rastloses Werden sei, ohne daß er ein festes Sein als Grundlage und einheitliches Band in aller Veränderung, sowie ein festes Ziel des Werdens vor Augen hätte. Es fehlt ihm also „die wahrhaft historische Anschauung, welche eine genetische und teleologische ist.“ Vor dieser Veränderlichkeit der „theologischen Lehrmeinungen,“ die er bei seiner ungeheuren Belesenheit überschaut, weiß er sich nur dadurch zu retten, daß er ihre absolute Gleichgültigkeit für die Religion selber annimmt und sich aus ihnen wie aus der durch sie gebildeten Kirchenlehre auf das zurückzieht, was er seine „Privatreligion“ nennt. Es gährt hier eine große Wahrheit in ihm, der Unterschied zwischen Religion und Theologie; aber was er Religion nennt, ist ihm nicht bloß von Dogmatik und methodischer Wissenschaft, sondern auch von dem Erkennen fast ganz unabhängig, daher etwas gar Unbestimmtes, Armes, ohne Zusammenhang mit der öffentlichen Religion. Einen Lehrsatz des Territorialisten Thomasius acceptirend, der, während über die Religion in ihrem äußeren Hervortreten der Fürst decretirt, dem innern Gebiet die Freiheit vorbehält, läßt Semler in den Subjecten beliebig und ungehindert die entgegengesetztesten Ansichten und Irrthümer walten, weil sie für die Religion gleichgültig seien, sieht aber nicht, daß damit, was er doch noch nicht eigentlich will, die Kirche, die ohne Lehre nicht besteht, aufgelöst würde und daß seine Weise die private Frömmigkeit in innerem Separatismus aushungern und hinsiechen läßt. Es fehlt ihr, die das Wesentliche in der christlichen Religion von dem Zufälligen der äußerlichen Gesellschaft unterscheiden will, der Gehalt fester positiver Ueberzeugungen, welche, wo sie sind, sich auch als Gemeinschaft bildende erweisen. Gleichförmigkeit der Lehre, sagt er, würde die Umfassungskraft der christlichen Religion (an der er in seinem Sinn ernstlichst festhalten will), für die verschiedensten Zeiten, Völker, Individuen beschränken; die Ungleichförmigkeit ist kein Hinderniß, sondern eine Lebensbedingung der innern Religion. Allein, wenn Alles veränderlich wurde, so fehlte es an aller objectiven ewigen Wahrheit, an aller Norm für das Subject. Nun will er zwar noch eine feste Substanz in der äußern Schaale

des Christenthums anerkennen, und das Christenthum ist ihm Offenbarung, stammend aus göttlicher Eingebung der Wahrheiten und Begriffe, die der Heiligung oder Besserung des Menschen dienen. Aber wie unbestimmt ihm sowohl jene Wahrheiten sind als auch der Begriff der geistigen Ausbesserung selbst, sieht man daraus, daß er im größern Theil der heil. Schrift nur eine Wiederholung der natürlichen Religion findet, die für Gottes Zweck unter den Heiden zureichend sei. Der kleinere Theil der heil. Schrift trage die sehr wenigen Unterscheidungslehren über die Möglichkeit der besten Vereinigung mit Gott vor. Christ ist, wer nach Christi Lehre und Vorbild sein Leben einrichtet. Ueber die nicht praktischen Sätze sei Einstimmung nicht nöthig, im Gegentheil, jeder brauche etwas Anderes zu seiner moralischen Ausbesserung, nicht zwei Christen seien einander gleich, wie auch eigentlich Jeder eine andere Bibel habe. Es erhellt von selbst, wie mit diesem Standpunkt innerlich die schon erwähnte Richtung eines Leß, Spalding, Miller, Jerusalem, Nösselt zusammenhing, welche alle christlichen Lehren nach der praktischen Nutzbarkeit abmessen, und zu dem Ende eine sogenannte praktische Dogmatik aufstellen.

Semler hat seine persönliche Frömmigkeit, auch die Liebe zur Person des Erlösers bis an sein Ende bewahrt, wofür es zum Theil rührende Beispiele gibt. Allein diese persönliche Seite hatte noch nicht die Form der Uebertragbarkeit gewonnen, ist daher auch nicht wirksam gewesen. Was in die Zeit überging, sind mehr nur seine negativen, auflockernden, ja alles Feste aufwühlenden Resultate, die um so mehr Eingang fanden, weil Semler mit einem Quellenstudium von seltenster Ausdehnung einen ernsten von aller Frivolität fernen Sinn verband. Die Gegner des Christenthums hielten ihn für ihren Genossen, bis er dem Wolffenbüttler Fragmentisten entgegentrat, was aber nicht hinderte, daß jene fortfuhren, sich mit Vorliebe auf ihn zu berufen. Doch fehlte es auch nicht ganz an besseren Früchten der Semlerschen Methode. Dahin gehören die biblisch-historischen Schriften von Heß in Zürich, der die heilige Geschichte unter den Gesichtspunkt der göttlichen Erziehung stellte, auch eine Geschichte des Lebens Jesu gab.[1] Ebenso wird es mit Semlers Arbeiten zusammenhängen, daß die Dogmatik jetzt wieder oft dogmengeschichtlichen Stoff aufnahm.[2] Jedenfalls ist es sein Verdienst,

[1] Heß, Kern der Lehre vom Reich Gottes. 1819. Bibl. Gesch. A. u. N. T. u. s. w. 1826. 23 BB. † 1828.

[2] So z. B. Döderlein Institutio theol. dogm. 1782. Aehnlich die Cotta'sche

für geschichtliche Methode den Weg gebahnt zu haben. Er ist viel zu hoch gestellt, wenn man ihn den Vater der neueren Theologie überhaupt genannt hat. Das historisch kritische Verfahren bildet in dieser nur einen einzelnen Factor, ja nur eine Voraussetzung. Er selbst hat es auch nicht zu bewußten, sicheren Grundsätzen oder festen Resultaten gebracht. Wohl aber hat er durch Einführung des historischen Factors in die Theologie eine bleibende Bedeutung gewonnen. Sah die ältere Theologie in den Dogmen eine von Anfang an fertige Lehre, in dem Canon heil. Schrift ein unveränderliches, der Kritik entzogenes Ganzes, im Alten Testament den wesentlich gleichen Inhalt und eine ebenso unmittelbare Quelle der Lehre wie im Neuen Testament, in der heiligen Geschichte nicht eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Offenbarung: so brach Semler für eine historische Betrachtung all dieser Fragen Bahn, indem er sie wieder in Fluß brachte, und damit wurde an Stelle der eingerissenen Kritiklosigkeit an ein wichtiges Moment der Reformationszeit wieder angeknüpft. Aber im Großen und Ganzen hat Semler zunächst weit mehr auflösend als bauend gewirkt.

Dazu trug die oben (S. 698 f.) beschriebene Gesammtstimmung der Zeit nicht wenig bei. Hauptvertreter der negativen Aufklärung waren Sam. Reimarus, Professor in Hamburg 1728, † 1768, in Berlin Moses Mendelssohn, † 1786, Nicolai, Biester, Gedicke, Abr. Teller, in Frankfurt a. O. Steinbart, † 1809, in Halle Eberhard, 1778—1808 und der so oberflächlich als niedrig gesinnte Bahrdt, † 1792.[1]

Von Reimarus sind die sieben sog. Wolfenbüttler Fragmente,[2] welche Lessing von 1774 an herausgab („über den Zweck Jesu" 1777). Es ist

Ausgabe der Loci J. Gerhards mit ihren schätzenswerthen Beilagen. Uebrigens denkt Döderlein arianisch und semipelagianisch. Gabler aber geht zum Socinianismus fort.

[1] K. F. Bahrdt, Briefe über die systematische Theologie 1770 ff. Glaubensbekenntniß 1779. Briefe über die Bibel im Volkston 1782. 83. System der moralischen Religion 1787. 1791. 3 Th. Von der Gottheit Christi 1775. Plan und Zweck Jesu 1784 ff.

[2] Von Duldung der Deisten; von Verschreyung der Vernunft auf den Kanzeln; Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer; daß die Bücher A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; über die Auferstehungsgeschichte; von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. — Weiteres davon ist herausgegeben in Niedners Zeitschrift 1850—52. Vergl. den neuesten Apologeten des „Märtyrers," Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862.

dem „Ungenannten" nicht bloß um Duldung des Deismus zu thun; in der schroffsten, kecksten Weise greift er den sittlichen Charakter Jesu und seiner Jünger an. Jesus habe als Reformator des Judenthums auftreten und sich zu einem irdischen König aufwerfen wollen: aber sein Plan sei gescheitert. Da haben die Jünger seinen Plan von einem geistigen Reiche gedeutet, und seine Auferstehung, jedoch unter vielen Selbstwidersprüchen erdichtet. Der Verfasser will eine „historische" Untersuchung geben; sieht aber nicht, daß er eine selbsterdichtete Geschichte machen und zur unwürdigsten, unhistorischen Auffassung des Christenthums herabsinken muß, um den Charakter Jesu zu einem ehrgeizigen, schwärmerischen, die Jünger aber zu Betrügern zu stempeln.[1] Die Fragmente brachten zwar eine Erschütterung, riefen aber durch die willkürlichen Suppositionen, auf denen ihre Angriffe beruhten, keinen nachhaltigen, fruchtbaren Kampf hervor.[2] Vielmehr ging der Streit bald über in den Streit zwischen Lessing und Götze (s. u.), in welchem die Fragmente mehr die Veranlassung als der Hauptgegenstand der Verhandlungen waren.[3]

Um Nicolai's Wirksamkeit zu begreifen, muß man erwägen, daß seit dem siebenten Jahrzehent die theologischen Fragen nicht mehr bloß im Kreise der Fachwissenschaft gehalten, sondern überhaupt in den Kreis des lesenden, sich stetig mehrenden Publikums getragen wurden. Der weitverbreitete Freimaurerorden hatte es auf eine humanistische Weltreligion abgesehen, die freilich in sehr fließenden Umrissen blieb, aber innerlich destructiv wirkte.[4] Seit Thomasius war immer mehr das Latein der, wenn auch noch meist

[1] Semler a. a. O. wirft ihm vor, daß auch er mit seinen kirchenstürzenden Ansichten es auf den Bann der Geister unter eine, wenn gleich negative Uniformität abgesehen habe. Die freieren Ansichten will er im Gebiet der Privatreligion gehalten wissen.

[2] Die Behauptung der Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte ist allerdings scharfsinnig durchgeführt, aber dabei vergessen, daß sie gerade bei absichtlicher Verabredung und betrügerischer Erdichtung Seitens der Jünger sich weit schwerer erklären würden.

[3] Andre Schriften ähnlichen Geistes sind: Paalzows Hierocles 1785 (ein Gespräch zw. Michaelis, Semler, Leß u. A.) 1785. Riehm Reines Christenthum 1789. Christus und die Vernunft 1792. K. Venturini, gest. 1807: Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Bethlehem (Kopenh.) 1806. 2. Aufl. 3 Thle. Geschichte des Urchristenthums im Zusammenhang mit der Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Rom (Kopenh.) 1807 und als Nachzügler: Von Langsdorf, gest. 1834: Gott und Natur, Religion Christi und Religion der Christenheit 1828. Einfache Darstellung des Lebens Jesu. 1831. Lüge und Intriguen sind dem Venturini die Quellen des Christenthums.

[4] Vergl. Niedner, Kirchengeschichte. Neueste Aufl. 1866. S. 813. 936.

ungelenk gehandhabten deutschen Sprache gewichen. Aus Frankreich wurden Rousseau, Voltaire und die Encyklopädisten, mit ihrem Naturalismus und Sensualismus, ja auch Materialismus und Atheismus als die neue Weisheit des gebildetsten Volkes importirt und der Hof wie die Denkweise Friedrichs II. begünstigten den französischen Einfluß. Die deistische Literatur Englands wurde zuerst durch die Widerlegungen bekannt, bald auch ins Deutsche übersetzt und fand viele Verbreitung. Das Alles benützte der Berliner Buchhändler Nicolai, † 1811, um systematisch und tonangebend einer platten Aufklärung durch seine Allgemeine teutsche Bibliothek 1765—1806, an der er sich auch schriftstellerisch betheiligte, den Sieg zu verschaffen.

In würdigerem Ton schrieb Eberhard.[1] Aber auch ihm ist Gott nur so Urheber des Christenthums, wie er Urheber aller Dinge ist, nämlich mittelbar, denn Wunder durchbrächen den Naturzusammenhang und widersprächen der göttlichen Weisheit. Das Christenthum ist nach Eberhard aus der Vereinigung des morgenländischen Geistes, d. h. des Gefühls für das Uebersinnliche und des abendländisch-griechischen, d. h. des Sinnes für eine vernunftgemäße Tugendlehre entstanden.[2] Diese Vereinigung orientalischer und griechischer Kultur gab dem Christenthum seine Allgemeinheit, während bisher alle öffentlichen Religionen besondere und ausschließende Staatsreligionen gewesen waren, wie auch die vorchristliche Moral in den bürgerlichen Gesetzen lag. Wie schon Semler aus zwei Parteien, den äußerlichen Christen, die an Petrus, und den innerlichen, die an Paulus und Johannes sich anschloßen, deren jede ihre besonderen Schriften, Evangelien u. s. w. gehabt habe, die Eine Kirche mit ihrem Canon entstehen ließ, der jene Schriften in sich vereinigt, so nahm Eberhard an, daß unter den Aposteln selbst ein Kampf gewesen sei zwischen der petrinischen Partei und dem freieren Paulus, der erhaben über die jüdische Engherzigkeit erst jene Einigung des orientalischen und occidentalischen Geistes in sich vollzog.[3]

Eine deistische Atmosphäre schien sich über dieses Geschlecht gelagert und

[1] J. A. Eberhard, neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung über die Glückseligkeitslehre der Heiden 1772, und Geist des Urchristenthums. 3 Bde. Halle 1807.

[2] Das erinnert an Renan und Strauß in unsern Tagen, vergl. Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk 1864, S. 168 ff.

[3] Diese Engherzigkeit des judaisirenden Geistes, seinen Particularismus und seine grob sinnliche Denkweise schildert mit besonderem Behagen und beschränktem, superklugem Urtheil Corrodi in seiner krit. Geschichte des Chiliasmus. 3 Bde. 1781 ff.

es von der lebendigen Gottesgemeinschaft abgeschnitten zu haben. „In kahler Verständigkeit und Selbstzufriedenheit sich in der Endlichkeit einzurichten und darüber nicht hinaus zu denken, das schien die wahre Lebensweisheit und gesunder Menschenverstand. Die Religion wurde zur Moral, die Moral aber zur Klugheitslehre des Eudämonismus gröberer oder feinerer Form. Alles wurde Reflexion, Räsonnement, für Ursprünglichkeit und Idealität schien selbst das Organ verloren.[1] Und wenn auch die Neologen unter den Theologen, wie Abr. Teller, Gedicke, Biester, an die sich in einiger Entfernung Spalding, Jerusalem anschließen, meist einen moderateren Ton hielten, so war doch die Wirkung der sog. Aufklärung eine sehr tiefgreifende und bis ans Ende des Jahrhunderts ungebrochene. Die symbolischen Bücher waren meist in Vergessenheit gerathen, die Verpflichtung auf sie zu einer leeren Form geworden. Büsching untersuchte das Recht der evangelischen Kirche zu solchen Verpflichtungen und entschied sich negativ. Wie weit es mit dem Abfall von den reformatorischen Bekenntnissen gekommen war, das zeigte sich besonders daran, daß das Wöllner'sche Edikt 1788, das der Neologie einen Damm entgegensetzen wollte durch Erinnerung an die eidliche Verpflichtung und an die Macht der staatlichen Strafgewalt, den entgegengesetzten Erfolg hatte, und seine Aufhebung, einer der ersten Akte Friedrich Wilhelms III., war die Erklärung, daß der eingetretene Proceß ohne Einmischung fremder Gewalt seinen weitern Verlauf nehmen möge. Man kann wohl mit Recht sagen, daß der Kirche damit ihr Recht nicht gewahrt war, denn sie ist nicht eine bloße Gemeinschaft von Suchenden oder von Menschen, die die Glaubensartikel von Moses Mendelssohn theilen. Aber desto mehr leuchtet ein, daß die neue Wendung die bald siegreich vordringen sollte, aus der innersten freien Kraft des Geistes der Kirche geboren ward, und das war mehr werth, als was irgend eine äußere Gewalt oder das reine Recht hätte erhalten oder schaffen können.

Und Vorboten dieser neuen Wendung ziehen sich als Repräsentanten nicht einer eingebildeten, sondern wahren und tieferen Bildung auch durch die ganze Periode der Aufklärung hindurch. Dieß führt uns noch auf die andere Seite der vorkantischen Epoche.

[1] Treffliche, humoristische Charakterisirungen finden sich in dem Schlegel'schen Athenäum.

Zweites Kapitel.

Die Reaction des formlosen aber lebendigen Geistes gegen eine todte Orthodoxie und gegen entleerende Aufklärung: Klopstock, Hamann, Claudius, Lessing, Herder.

Die Zeit von 1750 an sind wir vielfach in der Theologie zu unterschätzen gewohnt, indem wir sie ärmer und negativer denken als sie war. Arm, ja fade ist sie zwar größtentheils im Gebiete der herrschenden Theologie, wie wir gesehen haben; Halbheit und falsche Compromisse schwächen den christlichen Gehalt ab, um auch den philosophischen Zeitvorstellungen zu genügen. Aber daneben gibt es auch mächtige Impulse, die zuvor nie so in Deutschland gewirkt hatten, durch welche eine neue deutsche Literatur und geistige Richtungen hervorgerufen wurden, welche zunächst friedlich, ja freundlich zusammengingen, dann aber sich trennten, um nach ernstestem Kampfe eine neue Einigung zu suchen und eine Verjüngung des geistigen Lebens im deutschen Volke zu wirken. Diese Impulse sind theils religiöser, theils weltlicher Art.[1] Sie wirken zwar zunächst nicht auf die theologische Fachwissenschaft, sondern als literarische Produkte befruchten sie den Boden des Volkslebens, aus welchem seiner Zeit auch eine höhere Theologie sollte geboren werden. Es ist deßhalb immerhin dabei etwas zu verweilen; denn hier ist die Atmosphäre, in der die Schöpfer der neuern, auch der theologischen Wissenschaft erzogen und gereift sind. Ja bei ihnen finden sich in Form von Ahnungen die Keime, welche sich späterhin ausbildeten. Es ist zunächst die Poesie, die ihrer klassischen Blüthezeit entgegengehend, hier in Betracht kommt. Die christliche Poesie nimmt einen neuen Aufschwung in Klopstock, Claudius, Lavater, Stolberg, während Goethe und Schiller nach Lessings bahnbrechender Thätigkeit das allgemein Menschliche vertreten, Herder aber und Jacobi in der Mitte zwischen beiden Hauptgruppen stehen.

Klopstock 1724—1803, steht dadurch ausgezeichnet da, daß er, der

[1] Vergl. neben Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts III, 2.; Gervinus; Gelzer, die neuere deutsche Nationalliteratur 3. Ausg. 1858. Hettner, Geschichte der neueren Literatur III. Jul. Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessings Tod 1681—1781. Gesch. der deutschen Liter. seit Lessings Tod. 1858. Vilmar, Geschichte der deutschen Nationalliteratur Bd. 2. Marb. 1851. K. Barthel, die deutsche Nationalliteratur der Neuzeit, A. 5. 1858.

deutsche Milton, das kirchliche Dogma, das er im Ganzen noch unverändert stehen läßt, in die Wärme des religiösen Gefühles und der Phantasie eintaucht, dadurch den traditionellen Verstandesglauben vertieft und in Tausenden von Seelen verjüngt. Er erreicht das, indem er von der christlichen Lehre zu ihrem Quellpunkt, dem Leben des Erlösers zurücklenkt und in begeisterter Dichtung uns dieses vorführt. Es war ein hoffnungsreiches Zeichen in der neuen Literatur, daß an der Schwelle, durch welche von der alten Zeit eine neue sich scheidet, die Messiade steht (ähnlich wie mit dem Heliand eine neue Zeit für die deutsche Nation anhebt) und es darf als ein ehrendes und charakteristisches Zeichen deutschen Volksgeistes bemerkt werden, daß die Aufnahme eine so begeisterte war, die der großen poetischen Schöpfung Klopstocks in einer Zeit wurde, wo in Frankreich und England eine Verachtung alles Idealen, ein Verzagen an dem höhern Lebensgehalte des Menschen in frostigem Deismus, Materialismus und systematisirtem Egoismus so verbreitet war. Es ist, als sollte der deutsche Geist für das nahende Jahrhundert historischer und kritischer Forschungen, deren Mittelpunkt das historische Bild des Erlösers immer mehr werden sollte, geweiht und gerüstet werden. Allerdings ist das große Dichterwerk seinem Gegenstande nicht gerecht geworden; das Gedicht, obwohl es Geschichte besingen will, hat mehr lyrischen als epischen Ton, und das Bild Christi leidet an einer gewissen spiritualistischen Unbestimmtheit und Gestaltlosigkeit. Das Ewige, Göttliche erscheint nicht genug dem Irdischen, Historischen einverleibt und faßt zu wenig festen Fuß auf der Erde. Christus erscheint mehr als Symbol der erbarmenden erlösenden göttlichen Liebe, denn als eine das frei erwählte Lebenswerk durch Anfechtung und Kampf mit geschichtlichen Mächten vollführende Persönlichkeit. Ein großer Theil des Gedichtes beschäftigt sich mit übergeschichtlicher Geschichte, die mehr oder minder lose mit dem Gegenstand des Epos zusammenhängt. Aber wie der Weltkampf, um den es sich allerdings dabei handelt, seinen Schwerpunkt auf Erden hat, und wie das gottmenschliche Herz des Erlösers durch geschichtliche Conflikte bewegt ihn siegreich an einem Punkte der Welt durchführt, der dadurch zum Heiligthume der Menschheit wird, von wo unerschöpflich Heil und Segen ausfließt, das kommt bei Klopstock nicht zur Anschauung. Selbst die Menschen der Messiade haben, wie man mit Recht bemerkt, zu wenig individuell pulsirendes Leben; sie sind mehr hypostasirte Gattungsbegriffe oder Gefühle z. B. der Anbetung oder

der Demuth und Treue, als markig gezeichnete Charaktere. Dieses Christusbild entspricht wesentlich der Theologie, die über der göttlichen Seite die menschliche noch verkürzte und nicht erkannte, daß das Göttliche, soweit als es nicht menschlich geworden ist, unoffenbart und in unbestimmter Schwebe gehalten bleibt, die nicht Gegenstand lebensvoller plastischer Anschauung wird, sondern nur der Ahnung und dem begeisterten Gefühle zugänglich ist. Aber indem Klopstock an der Schwelle einer neuen Zeit und von deren subjectivem Charakter in seiner Lyrik schon berührt, den Menschensohn, so weit er sich dem Verständniß der deutschen Christenheit bis dahin erschlossen, in seinem Gedichte besingt, hat er wie auf seine Weise Milton vor den Fluthen einer zerstörenden Zeit das Heiligthum und höchste Gut der Menschheit geborgen und in begeistertem Worte dem Verständniß des ahnenden Herzens gerettet auch für die Zeit, da das Geheimniß dem kräftiger sich regenden Verstande zum Räthsel, ja zum Widerspruch werden sollte.

Wo Klopstock aus der Höhe und dem Enthusiasmus des Gefühles mehr zum Irdischen, Wirklichen hernieder steigt, da ist es das Vaterland, das er preist, das er mitten im tiefsten Verfall des deutschen Reiches und Kaiserthums rein und heilig gehalten wissen will in Sprache, Sitte, Selbstständigkeit. Sein Patriotismus, der sich ihm zu religiösem Gefühle verklärt und einer Reihe anderer Dichter die Leier gestimmt hat, trug nicht wenig zum Eindruck der Gesundheit und Kernhaftigkeit seiner Frömmigkeit und zur Volksthümlichkeit seiner Dichtungen bei. Aber auch hier fehlt ihm das Mittelglied zwischen der Welt des Göttlichen und des deutschen Geistes, das männlich-sittliche Wesen. Er ist und bleibt der deutsche Jüngling, idealen Schwunges, geflügelter Phantasie, erregtester Gefühle. Das Leben des klar gestaltenden Gedankens und Willens tritt zurück. Aber wenn die idealen Gefühle nicht triebkräftige Fruchtknoten ansetzen, in denen sie als die Macht stille schaffender Begeisterung fortwirken, so verfliegen sie ins Unbestimmte oder verlieren sie in steter Wiederholung an innerer Wahrheit und machen mehr den Eindruck des Pathetischen als der Begeisterung. Klopstock steht für uns da als der ehrwürdige, dem Höchsten zugewandte Herold einer neuen Zeit. Aber wie feierliche Glocken geben seine Werke der Menschheit, dem deutschen Volke mehr die Verheißung eines lebendigen, geisterfüllten Gottesdienstes als dessen Wirklichkeit.

Verwandt ist ihm Hamann[1] durch die Innigkeit und Tiefe des

[1] Hamanns Werke ed. Roth. 1821 ff. 8 B. Ueber ihn: Gildemeister 1857. Herbst u. A.

christlichen Gefühlslebens, durch die Begeisterung für das Christenthum, das er, wenn auch nicht in gebundener Rede, wie ein weissagender Zungenredner der Urkirche in freilich ungegliederter, aber oft erhabener, noch öfter bei der Fülle des Inhalts und der Beziehungen räthselhafter Sprache verkündet. Hamann ist weit mehr als Klopstock ein philosophischer Geist, weit fruchtbarer an neuen Anschauungen, begabt mit seltenem Tiefsinn, der ihn überall die Dinge in ihren ewigen und göttlichen Beziehungen auffassen läßt, der aber bei dem Mangel an dialektischer Gabe und unter dem Druck eines enormen, wenig geordneten Wissens sich nicht im Zusammenhang, sondern gar oft nur in orakelhaften Sätzen zum Ausdruck zu bringen weiß. Goethe, der damit umging, seine Werke zu sammeln, nennt ihn unsern geistigen Aeltervater und hat einen tiefen Eindruck von diesem reichen Geiste, der aus seinem minenreichen Schacht eine Fülle originaler Gedanken, wie sie die Zeit bedurfte, hervorgebracht. Von den größten Männern seiner Zeit, Lessing, Herder, Goethe, Jacobi hochgeachtet hat er den Namen des Magus aus Norden davongetragen. Ein großartiger, freier Blick erhebt ihn über die Aengstlichkeit der Frommen seiner Zeit, weil er, tief gewurzelt im evangelischen Christenthum, von dessen geistiger Ueberlegenheit über die ganze Sippe der Neologen durchdrungen ist und mit der siegesgewissen Sicherheit des Humors auf ihre Versuche das Christenthum zu stürzen blicken kann. Er erkennt, selbst ein Kenner der Antike, die Befreundung des Christenthums mit dem Ewigen in der klassischen Welt. Was der Masse seiner Zeitgenossen in unversöhnliche Gegensätze auseinanderfiel, Christenthum und Humanität, geschichtliche und ewige Wahrheit, Menschliches und Göttliches, das sieht er in Einheit. Sein Lieblingsgedanke ist: omnia divina et humana omnia. Die ganze Welt ist ihm voll Zeichens, voll Sinnes, voll Gottheit. Der Mensch, ein Baum, dessen Stamm sich durch zwei Wurzeln nährt, die eine dem unsichtbaren Grunde aller Dinge, die andere dem Irdischen und Sichtbaren zugewandt. In der Geschichte — und nicht bloß in der Offenbarungsgeschichte Alten und Neuen Testamentes — sieht er Geschichtlichwerden, Verleiblichung des Ewigen, und der Glaube ist ihm das Vermögen, die Thaten Gottes in der Geschichte und seine Werke in der Natur zu erkennen, die Kraft, das Metaphysische, Ewige und das Geschichtliche in ihrer Einheit zu schauen und in dem Zeitlichen durch Intuition das Göttliche zu unterscheiden. Seine Mystik ist nicht bloß die subjective des Gefühls, sondern ist für objectiven

concreten Inhalt offen aus der Natur und besonders Geschichte; sie ist Theosophie. Indem ihm so der Glaube der Brennpunkt ist, welcher, was für den Unglauben idealistischer oder materialistischer Art auseinanderfällt, in seiner Einheit, eben damit aber in seinem Schwerpunkt erfaßt, so ist ihm in solchem Glauben die Wahrheit der Dinge (ὑπόστασις) und ebendamit der Quellpunkt der wahren Wissenschaft gegeben. Hiedurch ist er gründlich geschieden von jenen Vernunftlehren seiner Zeit, die nur ewige Wahrheiten anerkennen und nur die mathematische Beweismethode zulassen wollen. Er sieht hierin nur Aberglauben, Blendwerk und philosophische Gaukelei. Nicht minder aber ist er auch dem rein sinnlichen Empirismus feind; denn er sieht, daß dieser zu Materialismus und Atheismus hinstrebt. Fleisch und Blut kennen keinen andern Gott als das Universum, keinen andern Geist als den Buchstaben. Aber auch die innere Verwandtschaft zwischen einem Intellektualismus der Orthodoxie und zwischen den Vernunftlehren durchschaut er; beide lösen das höhere Leben des Geistes in ein Verstandeswerk auf. Darauf kommt es an, daß die religiöse Empfänglichkeit, die den Grund unseres Daseins bildet, durch Realitäten, die sich selbst bezeugen und eine innere Evidenz mit sich führen, zur Gewißheit komme und mit Gott geeinigt werde. So werden wir aus dem bloßen Denken oder dem sinnlichen Treiben und Wahrnehmen in das Element des wahren Lebens versetzt. Und hier sind es besonders die Urkunden der Offenbarungsgeschichte, durch welche wir nach Hamann der Gegenwart Gottes in der Geschichte inne werden. Der Gott, der Sturm, Erdbeben, Feuer zu seinen Boten hat, wählt eine stille, leise Stimme zum Zeichen seiner Gegenwart, die wir mit Zittern in seinem Wort und unserem Herzen hören. Gnade und Wahrheit lassen sich nicht ergrübeln oder erwerben; sie müssen geschichtlich offenbart werden. Die Offenbarung geschieht in Christo und seinem Worte in Knechtsgestalt; die ewige Geschichte trägt das Ebenbild des Menschen, einen Leib, der Erde und Asche und nichtig ist, den sinnlichen Buchstaben, aber auch eine Seele, die Gottes Hauch ist, und durch solche Erniedrigung des Geistes Gottes zu dem Menschengriffel, durch solche Selbstentäußerung des Sohnes Gottes wohnt der Sohn und der Geist Gottes unter uns.

Schon die Schöpfung ist ihm ein Werk der göttlichen Rede. „Rede, daß ich dich sehe;“ dieser Wunsch ist durch die Schöpfung erfüllt. Alle Werke Gottes sind Zeichen seiner Eigenschaften, die ganze körperliche Natur ein

Gleichniß der Geisterwelt. Im Anfang waren dem Menschen alle Gotteswerke ein Wort Gottes, Sinnbilder und Unterpfänder einer neuen unaussprechlichen Vereinigung. Aber die Sünde ist zwischen eingetreten. Von Gott getrennt ist uns die Welt zum Räthsel geworden. Die Erkenntniß Gottes, ohne die Gottes Liebe nicht möglich ist, da zur Liebe Bekanntschaft und Sympathie gehört, ist durch Betrachtung seiner Werke nicht mehr möglich, die ihn weniger kennen als wir selbst und weniger ihn offenbaren. Aber die Bücher des Bundes enthalten neben dem Buch der Natur geheime Artikel, die Gott durch Menschen den Menschen hat offenbaren wollen. So sind Offenbarung und Erfahrung innigst zusammenstimmend die unentbehrlichste Krücke, wenn unsere Vernunft nicht lahm bleiben soll. Gottessprache ist in der Natur und Geschichte; aber in Christo ist die Tageshöhe der Geschichte des Gottestages gegeben, und wenn das Judenthum das Wort und Zeichen hatte, der Heide die Vernunft und ihre Weisheit, so ist das Christenthum das, was weder Menschen des Buchstabens noch die Spekulativen fassen: Verklärung der Menschheit in der Gottheit und der Gottheit in der Menschheit durch die Vaterschaft Gottes. Den religiösen Spiritualismus, welcher damals in deistischer Form auftrat, und den religiösen Materialismus und buchstäbischen Traditionalismus sieht er als innerlich verwandt. Im Deismus und Katholicismus, sagt er, ist Eine Wurzel: der eine spreche das Geheimniß und die Tendenz des andern aus; Aberglauben und Unglauben, die mit einander stehen und fallen. Er dagegen hat Poesie, Religion, Philosophie, Geschichte, Schrift und Geist in innigster Einheit. Aber nur in unmittelbarem geistigem Schauen ohne die Kraft zusammenhängender gegliederter Darstellung dessen, was ihn bewegt.

Auch Lavater ist wie Klopstock mehr eine lyrische Natur von innigem Gefühl, aber von weniger reicher Phantasie und mehr Weichheit als Kraft. Seiner weiten und reichen Empfänglichkeit steht eine kräftige Concentration auf den Mittelpunkt seines geistigen Lebens zur Seite. Es ist die Treue dankbarster Gesinnung, die ihn [1] an die Person Christi gefesselt hält. Um strictes Dogma ist ihm nicht zu thun, sondern um das höhere Leben, das von Christo ausgeht. Er ist auch der Auffassung des Christenthums als der Religion der Humanität befreundet, aber er sucht den wahren

[1] Aehnlich Pfenninger, sein Zürcher Freund: Jüd. Briefe a. d. Zeit Jesu v. Naz. 1783 ff.

Menschen, und von dem wahren Menschheitsbilde sieht er nur elende Trümmer, wo es nicht durch den Erlöser aufgerichtet ist. Seine Lyrik wie seine sonstige literarische Thätigkeit will nicht bloß beschaulicher oder entzückt genießender Art sein; es genügt ihm nicht, das Schöne und Große in der Geschichte zu sammeln oder die Wirklichkeit durch die Phantasie zu idealisiren: ihm liegt an einer realen Idealisirung, an der sittlichen Verklärung des entstellten, getrübten Menschheitsbildes. Er will durch sein Reden und Dichten wirken, und es ist in ihm ein ethisches nicht bloß lyrisches Pathos, das sich allerdings nur zu oft in rhetorischem Schwunge gefällt. Aber obwohl auch er die geistige Atmosphäre und Stimmung hat schaffen helfen, in welcher die Zeit für eine neue freiere und tiefere Auffassung des Lebens und der Religion empfänglich wurde, so hat doch auch ihm zu nachhaltiger Wirkung der objective Gehalt fester auch von der denkenden Vernunft angeeigneter Wahrheiten, und der philosophische Geist, wie der historisch-kritische Sinn gefehlt. Des ruhigen aber sichern Ganges wissenschaftlichen Denkens sich entschlagend, dagegen nach immer neuen Gefühlserregungen jagend und seine idealen Empfindungen immer höher spannend ist Lavater auf Sonderlichkeiten in seiner Lehre vom Gebet und in seiner Physiognomik verfallen, die seinem Wirken Schranken setzten. Aehnliches ist von Jung-Stilling zu sagen, der gleichfalls durch seinen Grauen Mann u. A. auf gar viele religiös belebend gewirkt, und dem herrschenden todten Deismus den lebendigsten Vorsehungsglauben entgegengesetzt hat, aber auch von subjectivistischer Beimischung nicht frei geblieben ist, vielmehr unbewußt auch jenen Glauben an die speciellste absichtsvolle Führung seines Lebens einer gewissen Eigenliebe und Selbstgefälligkeit dienstbar gemacht hat, welche sich für ein auserkorenes Werkzeug Gottes zu besondern Zwecken anzusehen geneigt war. Einen großen Theil der Schuld dieser krankhaften Seiten auch bei den bevorzugten christlichen Männern, die wir genannt, trägt aber die Zeit mit ihrem auflösenden und sie vereinsamenden Charakter. Es ist darin der Reflex des Mangels eines corrigirenden reichern Gemeinschaftslebens zu sehen, das diese warmen, der Liebe bedürftigen Männer auf den geistigen Verkehr mit Zerstreuten, Auserwählten, sympathetisch Fühlenden beschränkte und die christliche Liebe vornämlich in Form einer nicht immer „heroischen" oder auf Werke gerichteten, sondern einer „romantischen" sich gegenseitig genießenden Liebe und Freundschaft erscheinen ließ. Die zahlreichen Briefwechsel

aus dieser Zeit geben davon Kunde; es ist darin Vieles von ihrem Besten niedergelegt, und wenn eine spätere Zeit die angedeuteten Mängel überwunden hat, so wäre ihr nur auch dieselbe Wärme und Frische des ursprünglichen Gefühles zu wünschen.

Einzig steht unter den genannten Freunden Claudius (1743—1815) da durch seinen gediegenen kerngesunden Glauben, welcher von dem Marke der sich ewig verjüngenden christlichen Thatsache zehrt, der Verknöcherung des Dogma wie der Neologie abhold ist, und in populärster aber herzerquickender Sprache das gute Gewissen des lebendigen christlichen Glaubens den anstürmenden Gegnern gegenüber, seien sie als Goliathe oder als Pygmäen anzusehen, auch mit Laune und drastischem Witze begegnet. Gottesgefühl und Naturgefühl einigen sich ihm in freudigster zartester Weise. Sein großes blaues Auge weilt mit Dank und Freude auf allem Schönen, auf allen bevorzugten sittlichen Erscheinungen der alten Welt, auch der heidnischen; Philosophie flößt ihm Respekt ein, wenn sie Trieb zur Wahrheit und zum Guten ist; „denn wenn Du das am Menschen nicht ehren willst, was hat er dann noch der Ehre Werthes?" Aber besonders hat er den offenen Sinn für die einfache und stille Größe der heil. Schrift und läßt sich weder durch neumodische ausleerende Schriftdeutung, noch durch ein dumpfes am Buchstaben knechtisch hangendes Wesen ihren Gehalt verkümmern. Johannes ist ihm unter den heiligen Schriftstellern der liebste; die heilige sittliche Erscheinung des Heilands wirft ihn auf die Kniee nieder. So etwas sittlich Gutes und Großes, als die Bibel von ihm sagt, ist nie in eines Menschen Herz gekommen. Er geht den armen irdischen Pilgern wie ein Stern in der Nacht auf und erfüllt ihr geheimstes Ahnen und Wünschen. Bei solcher Erfahrung der eingebornen Kraft des Christenthums hat Claudius eine wahre Erkenntniß der Unabhängigkeit derselben von den Krisen der Wissenschaft. Er weiß, daß der heilige Gegenstand des Glaubens von den sich häufenden Angriffen nicht getroffen wird. Um Gott und Christus ist ihm nicht bange, aber um seine Kinder, die er den Gefahren des Zeitgeistes zu entrücken sucht, indem er im Gegensatze zu der herrschenden Erziehungsmethode statt raisonnirenden und reflectirenden Verstandeswesens, das überall Nichts will gelten lassen, was nicht durch Gründe bewiesen wird, sie unter dem Eindruck des Lebens und des Ursprünglichen zu erhalten sucht.

In Lessings Geist (1729—1781), scharf und klar wie ein vielkantiger

Diamant, sammelten sich wie in wenigen bevorzugten Geistern die Interessen, welche die geistige Welt seiner Zeit bewegten.[1] Das Chaos einer zerfallenden Welt mit den oberflächlichen Versuchen neuer Gestaltungen wird von seinem ausgebreiteten Wissen aufgenommen, um nach dem Maßstab einer unerbittlichen Logik und Wahrheitsliebe gewogen und gesichtet zu werden. Das war ein Geist, von Natur geeignet den Auflösungsproceß für das in sich Hinfällige zu einem Abschlusse und der geistigen Atmosphäre wie ein scharfer aber gesunder Wind eine Reinigung zu bringen. Dabei ist er weit entfernt mit wohlfeilen Vermittelungen des Alten und Neuen oder mit noch wohlfeilerer Verachtung des Alten sich zu begnügen. Es wohnte ihm so viel geschichtliche Pietät und geschichtlicher Sinn bei, daß er erst dasjenige Neue als probehaltig ansah, das mit dem Alten im innigen Zusammenhang stehend seinen Kern bewahrte und in freierer Form zur Entfaltung brächte.

Es ist bis auf diesen Tag die Auffassung Lessings noch vielfach eine unsichere oder entgegengesetzte, indem die Einen geneigt sind ihm mehr positiv christlichen, wenn auch nicht orthodoxen Charakter zuzuschreiben, wofür sie sich z. B. auf seine Construktion der Dreieinigkeitslehre aus dem Selbstbewußtsein oder auf seine Betonung des apostolischen Symbolums als der Glaubensregel berufen, während die Andern zu Lob oder Tadel ihn als Haupt der „Aufklärer" bezeichnen, und noch Andere nicht bloß einen Wechsel der Ansichten, einen Uebergang von der orthodoxen zu heterodoxer Bildung annehmen, sondern daran verzagen, daß bei ihm irgend welche feste positive Ansichten sich finden, indem er *γυμναστικῶς* und indifferentistisch jetzt für diese, jetzt für jene Seite Partei zu nehmen im Stande gewesen sei. Ja in einem berühmten Wort habe er grundsätzlich auf Erkenntniß der Wahrheit verzichtet und ohne die Hoffnung des Findens sich als einen ewig Suchenden bezeichnet. Wir können keiner dieser Ansichten zufallen, hoffen aber die richtige Entscheidung wird sich mit Sicherheit aus

[1] Vergl. Lessings Werke von Lachmann 13 BB. 1838 ff. Ueber ihn: Heinr. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie II, 480 ff. und über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze in den Göttinger Studien 1847. Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessings Erziehung des Menschengeschlechts und Lessings Leben. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts. Gelzer, a. a. O. Gervinus, Literaturgeschichte IV. Bohtz, Lessings Protestantismus und Nathan der Weise. C. Schwarz, G. E. Lessing als Theologe. H. Lang, Religiöse Charaktere I, 215—257. G. R. Röpe, Lessing und Götze.

der Betrachtung seines philosophischen Standpunktes ergeben; womit wir daher beginnen.

Lessing erschien Vielen als Deist und Vertreter der natürlichen Religion, da er die Wolfenbüttler Fragmente herausgab; aber drei Gattungen der Aufklärerei trat er entgegen;[1] der der dürren Sittenlehre und des langweiligen Moralisirens ohne Phantasie und Empfindung; einem Campe, Saltzmann, Nicolai, den Reformatoren der Erziehung, und dem profanen Bahrdt ist er fremd. Aber ebenso auch einem Eberhard, der das Christenthum als Deismus und Verstandesreligion auffassen wollte. Nicht minder ist er endlich auch einem Semler und dessen Schule entgegengesetzt, welche durch kritische Operationen antidogmatischer Art bei einem Urchristenthum anzulangen suchten, das nur ein Inbegriff abstracter und dürrer philosophischer Sätze wäre. — Jacobi hatte ihn für einen Spinozisten erklärt. Aber auch dazu fehlt viel; denn er kennt einen Gott der Vorsehung, der bewußt freier Geist ist und in seiner Erziehung des Menschengeschlechts als Finalursache Ziele hat. Die unthätige unlebendige Ewigkeit der Substanz Spinoza's ist für Lessing unendliche Langeweile. Gott ist ihm eine Einheit, welche die Vielheit nicht ausschließt; denn als alleiniger Grund und Schöpfer aller Dinge müsse Gott eine Vielheit der Gründe in sich tragen. Die Monadologie von Leibnitz ist für Lessing nicht umsonst gedacht, wenn er auch nicht darauf Anspruch macht, aus der Einheit, die Gott ist, das Viele ableiten zu können. Gleich fest steht ihm die Wahrheit Gottes und die der Welt, welche Ausgangspunkt für die Gotteserkenntniß ist. Wenn er aber gleich das Viele nicht aus dem Einen ableiten zu können bekennt, so ruht ihm doch die Wahrheit des Vielen darin, daß in ihm Gottes Gedanken sind, welchen Wahrheit und Sein beiwohne. Getheilt müssen die Gedanken Gottes sein, sonst wären sie nicht viele; aber kraft der Einheit Gottes sind die vielen Gedanken Gottes doch harmonisch und bilden die eine zusammenhängende Welt, in der Alles, von einem Gedanken Gottes bewegt, Seele oder Leben in höherem oder niederm Grade ist. Die Materie einerseits bezeichnet die Schranke der endlichen Wesen; auf der andern Seite nimmt die höchste Stufe die Gott ebenbildliche Seele ein. Aber diese ist zunächst der Verworrenheit der Vorstellungen und der Macht sinnlicher Triebe unterworfen,

[1] G. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts II, 2. 171 ff.

daher sittlich unfrei, und das ist ihm der Sinn der Lehre von der Erbsünde. Da aber die ganze Menschheit wie noch jetzt jeder Einzelne in Verworrenheit der sinnlichen Triebe beginnt, so haben Menschen allein den Menschen nicht erziehen können; daher ist Gott der Erzieher der Menschheit.

Diese Idee einer göttlichen Erziehung der Menschheit schließt eine Anschauung in sich, welche, so christlich sie ist, doch lange Zeit von der Theologie verkannt war. Denn die Zurückstellung der menschlichen Seite in der Religionsgeschichte, der absolut supernaturale Charakter, der der alttestamentlichen Religion beigelegt wurde, ließ für eine wirkliche Geschichte stufenweise fortschreitender Offenbarung eine nur prekäre Stelle übrig. Dagegen die Idee der göttlichen Erziehung mußte einer historischen Betrachtung günstiger sein, wie geeignet, die manchfaltige Weisheit der sich offenbarenden Liebe in hellerem Lichte zu zeigen.[1] Sie enthielt zugleich die Aufforderung eine Erziehung Gottes für das ganze Geschlecht und nicht bloß für das jüdische Volk aufzusuchen und das apostolische Wort, daß Gott die Heiden habe ihre eignen Wege gehen lassen, mit dem andern zu versöhnen, daß Gott sich auch ihnen nicht unbezeugt gelassen.

Lessing nimmt die göttliche Erziehung in diesem ausgedehnten Sinne. Seine Meinung ist genauer diese, daß es ein Irrthum der natürlichen Theologie sei, angeborene, fertige Erkenntniß Gottes und seines Willens anzunehmen. Der Mensch so niedrig, wie wir sahen, beginnend muß Anfangs durch Zeichensprache, durch positive Offenbarung erzogen werden, zu welcher er sich glaubend, gehorchend zu verhalten hat. Der Kern dieser Offenbarung sind Vernunftwahrheiten, eingehüllt in die Form, durch welche sie dem jedesmaligen Standpunkte zugänglich werden, und diese Hülle enthält so viel, als die Menschheit jedesmal zu fassen vermag. Die Hülle, die Form ist freilich nicht das Wesen, nicht zum Heil unter allen Umständen nothwendig; unentbehrlich ist nur die innere Offenbarung, ein fortgehendes Wunder in Beweisungen des Geistes und der Kraft, ein Wunder, das Gottes Geist hervorbringt, da sein Gedanke und seine schöpferische Macht stets gegenwärtig in uns lebt. Dieser Geist regt die Religion in uns an, die nicht Sache des

[1] Auch Heß (1741—1828) hat in seinem Kern der Lehre vom Reich Gottes 1819 und in früheren Schriften diese Idee verfolgt (s. o. S. 709).

Verstandes ist, sondern des Gefühls, des Herzens. Diese Gefühle sind Eingebungen Gottes und das Mittel, wodurch Gott uns zur Erkenntniß aller Vernunftwahrheiten führt. Gleichwohl sind für gewisse Stufen auch äußere Offenbarungen nothwendig; obwohl dieß Aeußere, wie Wunder und Prophezeiungen nur ein Gerüste ist, das zum Innern, zum religiösen Gehalt der gottbegeisterten Männer führen soll. Keineswegs sind ihm die positiven Offenbarungen bloß willkürliche Zuthat, absichtlich erwählte Hülle für Ideen oder Vernunftwahrheiten, welche die gottbegeisterten Männer abgeschält von aller symbolischen Hülle besessen hätten. Er sieht vielmehr in den positiven Offenbarungen die nothwendige erste Daseinsform der Vernunftwahrheit ohne sich darauf weiter einzulassen, ob dabei auch eine göttliche setzende Thätigkeit stattfinde, oder ob Alles, was er zum Gerüste rechnet, auf Rechnung der Menschen und ihrer freilich Gott geordneten Beschränkung zu setzen sei, die nicht anders vermochten als den ursprünglichen göttlichen Impuls in jene Formen einzuhüllen.

Lessing hat verschiedene Stufen der Menschheit in dieser Erziehung geschichtsphilosophisch nachzuweisen versucht. Das alte Testament war Elementarbuch für ein kindisches Volk, daher die sinnlichen Strafen und Belohnungen neben dem Verschweigen der Unsterblichkeitslehre. Mit andern Kindern in der Fremde in Berührung kommend wurde diesem Volke seine Offenbarung durch die Vernunft der Völker erhellt, die ohne Offenbarung sich entwickelt hatten. Aber da eine zu lange Beibehaltung des Elementarbuches den Geist kleinlich machte, mußte dasselbe ihm aus der Hand gerissen werden durch einen bessern Pädagogen, Christus, welcher der erste praktische, zuverläßige Lehrer der Unsterblichkeit ist. Hier werden die Motive des sittlichen Handelns bereits reiner; denn Lohn und Strafe werden in eine unsichtbare jenseitige Welt verwiesen. Versetzt ist die zweite Periode, das Christenthum, außerdem mit den Lehren von der Dreieinigkeit, Erbsünde, Genugthuung. Die Dreieinigkeit muß nach Lessing auch die Vernunft als nothwendigen Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins denken, aber sie bleibt ihm ohne wesentlichen Zusammenhang mit der Christologie. Die Genugthuung bedeutet, daß Gott den Menschen die Sünden verzeiht mit Rücksicht auf den, gegen welchen und in welchem alle Unvollkommenheit verschwindet. Von der Erbsünde war schon die Rede. Auf die zweite Periode, die des Knabenalters, muß aber noch folgen die Reife des Mannesalters, das Ziel der Erziehung, d. i. die Zeit des neuen, ewigen

Evangeliums, wo der Mensch das Gute thun wird nicht aus Furcht und Hoffnung für das Diesseits oder Jenseits, sondern weil es das Gute ist. Da wird alle Offenbarung in Vernunftwahrheit verwandelt werden; denn die Offenbarungswahrheiten sind nicht absolutes Geheimniß, sondern sie sind das Facit, das der Rechenmeister dem Schüler zum Voraus angibt, um sich darnach zu richten.

Er nimmt also an, daß für die ersten Stufen sich die Wahrheit in die Form der Positivität und äußern Auctorität zur Gemeinschaftbildung einhüllen müsse.

Mit der „Erziehung des Menschengeschlechts" scheint nun sein Nathan insofern nicht übereinzustimmen, als die erste Schrift einen Werthunterschied unter den verschiedenen Religionen, namentlich einen höhern Werth der christlichen als der alttestamentlichen annimmt, während das berühmte Gleichniß von den drei Ringen auszusagen scheint, daß alle positiven Religionen gleich wahr und gleich falsch seien, und daß daher nur religiöse Toleranz als die Blüthe der Humanität übrig bleibe, die zwar nicht aus Indifferentismus gegen Wahrheit und Religion überhaupt hervorgehen muß, aber die doch als das Substantielle in allen Religionen Ein und dasselbe, die Liebe, anzusehen hat. Ja, sieht man auf die Gruppirung der Charaktere, so kann der Schein entstehen, als wäre in der christlichen Religion es schwerer, humane Sittlichkeit zu finden als im Judenthum und Muhamedanismus. Allein Nathan ist ein Tendenzgedicht. Es kommt Lessing darauf an, vornehmlich auf die Christen zu wirken, und da legt er es darauf an, sie zu beschämen durch Charaktere aus fremden, selbst niedrigeren Religionen. Zu dem Zweck der Beschämung, auf die es abgesehen, würde die Annahme nicht passen, daß seine christlichen Charaktere, je mehr sie fanatisch, engherzig und lieblos sind, desto mehr dem Christenthum entsprechen, wofür auch keinerlei Andeutung sich findet; die Beschämung wird im Gegentheil bei der Voraussetzung noch größer, daß Juden und Muhamedaner bei unvollkommnerer Religion weniger der Liebe, dieser Substanz aller Frömmigkeit, widersprechen als die Christen, deren Religion sich doch am wenigsten mit Fanatismus verträgt. Man kann auch allerdings mit Recht fragen, ob die Toleranz Nathans aus jüdischem oder nicht vielleicht aus christlichem Boden stamme, wie ja auch der Klosterbruder schließlich sagt: Nathan, Ihr seid ein Christ, bei Gott, ein bessrer Christ „als Jude."[1] Es kann Lessings Meinung ja nicht gewesen sein,

[1] Dieses Wort verwehrt auch, den Juden Nathan als Vertreter des ewigen Evangeliums zu denken. Die reine Sittlichkeit ist ihm innerhalb des Christenthums möglich.

daß wir am besten thun, ins Judenthum zurückzugehen. Aber allerdings liegt dem Gedicht die Ansicht zu Grunde, daß die reinste Sittlichkeit auch in andern Religionen als der christlichen möglich sei. Er bestreitet damit die ausschließliche Kraft Einer Religion zur Heiligung und Beseligung. Nicht aus der Kraft der positiven Wahrheit in einer Religion soll die Humanität und Toleranz, die ihm das Höchste ist, entstehen, sondern aus dem durch den Geist Gottes belebten Vernunftinhalt, der keiner der Religionen ganz fehlt. Nicht das ist Zweck des Gedichtes, über den vergleichungsweisen Werth der verschiedenen Religionslehren die Entscheidung zu geben; vielmehr die Fabel von den Ringen soll gerade diese Frage zurückstellen, und gesetzt, es ließe sich die Aechtheit des Ringes nicht mehr ausmachen, soll doch die Humanität und Toleranz von keiner der Religionen verläugnet werden. Die Pietät gegen die eigne Religion ist ihm vereinbar mit der Verwerfung des lieblosen Fanatismus, die Intoleranz liegt ihm nicht in dem Glauben an die Offenbarung der einen Religion, sondern in dem Glauben, daß die andern Religionen von Offenbarung schlechthin ausgeschlossen oder falsche Religionen sind. Damit ist die von der Erziehung des Menschengeschlechts vertretene Ansicht wohl vereinbar, daß anders angesehen die eine Religion auch wieder besser ist als die andere, nicht nur je nach der Individualität einzelner Völker, sondern auch absolut, indem die eine den Fortschritt zur reinen Vernunftwahrheit mehr als die andere begünstigt. Nur erscheint ihm allerdings möglich, daß ohne Uebergang von der einen in die andere die höchste Stufe der Vernunft und Sittlichkeit erreicht werden könne. Ferner steht ihm dabei als Lehrsatz fest, daß keine Religion sich für absolut vollkommen ansehen dürfe; die Offenbarung sei nicht fertig, sondern schreite mit der Vernunftentwicklung weiter, und deßhalb dürfe sich keine der positiven Religionen den Charakter der Allgemeinheit und des ausschließlichen Rechtes beilegen. Alle Religionen sind nur Individualisirungen der Vernunft nach Ort und Zeit, und ein Produkt einerseits des gesammten Bildungszustandes eines Volkes, andrerseits der göttlichen Erziehungen und Mittheilungen. Er nimmt also eine objective Perfectibilität auch des Christenthums an.

Weil ihm der Kern der Religion in ewigen Wahrheiten bestand, die von Geschichte unabhängig seien, so konnte er dem Werke seines Wolfenbüttler Fragmentisten ruhiger zusehen als Andere. Gewiß hätte er die

Fragmente nicht herausgegeben, wenn er nicht davon eine Frucht, wenigstens mittelbar eine Heilung vorhandener Krankheiten erwartet hätte. Aber sehr weit war doch er selber von dem religiösen Standpunkte des Fragmentisten entfernt. Dieser sah in den positiven Offenbarungen nur menschlichen Betrug, während Lessing das Historische irgend wie in die göttliche Erziehung der Menschen einschließen und ihm, wenigstens dem Glauben daran, eine Bedeutung für die religiöse Erziehung beilegen wollte. Der Fragmentist huldigt dem reinen Naturalismus und zeigt kaum ein spezifisch religiöses Bedürfniß. In Lessing ist ein tieferes mystisches Element bei aller Kraft des Verstandes nicht zu verkennen. Wenn er auch selbst eine Widerlegung zu geben sich nicht anheischig machte, so wollte er doch durch die Herausgabe der Fragmente auch widerlegende Schriften veranlassen, kurz die wissenschaftliche Debatte in unbedingter Freiheit der Forschung einleiten, an der ihm im Interesse der Religion selbst gelegen war. Einen Nicolai, mit seiner „berlinischen Freiheit zu denken und zu schreiben“ hatte er verspottet: diese Freiheit reducire sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion so viel Sottisen zu Markte zu bringen, als man wolle, und dieser Freiheit müsse sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen. Jene Debatte aber schien ihm bei dem allgemeinen Stande der Theologie unerläßlich. Diese hatte ja ziemlich allgemein die innere Selbstbezeugung der christlichen Wahrheit zurückgestellt, und es war Mode geworden, auf das Historische und die Beweise für dasselbe die ewige und göttliche Seite im Christenthum zu stützen, durch die fides humana die fides divina zu begründen, durch menschliche Zeugnisse den Glauben an göttliche Offenbarung in der heil. Schrift, wobei außerdem der Inhalt der Offenbarung gar sehr verdünnt und schließlich durch Interpretation oder Annahme von Accommodationen nur auf gewisse allgemeine Vernunftwahrheiten zurückgeführt worden war. Lessing hielt dafür, daß die Annahme einer übernatürlichen Einwirkung des heil. Geistes, die jene neumodischen Vertreter des historischen Beweises verwarfen, vielmehr das Fundament des Christenthums von seinen Anfängen an gewesen sei, auch schwerlich durch ein bloßes philosophisches Raisonnement zu widerlegen stehe. Er will auch wissentlich Nichts thun, was hindern könnte, daß die von ihm nicht geläugnete Möglichkeit unmittelbarer Einwirkung des göttlichen Geistes zur Wirklichkeit gelange.

Man wird nicht läugnen können: es ist ein religiös-sittlicher Zug echt protestantischer Art in seinem Thun; er will mit den Außenwerken der

Religion sich nicht begnügen; er will überall vordringen bis zur obersten Auctorität, bis zur ursprünglichen lebendigen Quelle alles Ueberlieferten, um des ewigen Gehaltes darin als eines Gegenwärtigen froh zu werden. Es ist in ihm ein brennender Wahrheitstrieb, aber nicht nur theoretischer Art; es liegt ihm an der allerpersönlichsten Aneignung der Wahrheit im Gefühl, Erkennen, Wollen. Diese Interessen sind es, die seine Operationen in dem Fragmentenstreite geleitet haben, was ein Nicolai freilich nicht verstand, der kein Gefühl „von dem garstigen breiten Graben" hatte zwischen den „zufälligen Geschichtswahrheiten" und den „ewigen Geisteswahrheiten," der zur Pein für Lessing keinen Uebergang von dem einen zum andern gestatten will. Nicolai's Geistesart genügte eine „natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth," eine Deutung derselben, die möglichst die Welt entgötterte und das Göttliche deistisch der Welt entfrembet hielt. Daher er auch von Lessings Verstand einfache Zustimmung zu den Fragmenten erwarten zu müssen meinte, die doch Lessing beharrlich versagte, in welchem nie das Bedürfniß erlosch, zwischen dem Ewigen und Historischen, dem Ideellen und dem Irdischen im Christenthum eine Brücke zu schlagen, der aber weder in den ewigen, geschichtslosen Wahrheiten, auf deren Boden ihn seine leibnitz-wolf'sche Bildung festhielt, den Keimpunkt einer Bewegung zur Geschichte zu entdecken vermochte, die Geschichte vielmehr ausschließlich auf die menschliche Seite verlegen zu müssen glaubte, noch auch ebendaher in der Geschichte eine Verwirklichung von Göttlichem zu sehen wußte. Daher hat Lessings Standpunkt in dem Fragmentenstreit etwas Schwankendes, Schillerndes behalten. Er sucht sich möglichst gut mit Demjenigen einzurichten, was ihm feststeht; eine Ausbildung der Lehre, die das Zeugniß des heil. Geistes dem Historischen im Christenthume zu Gute kommen lasse, sich vorbehaltend, bestreitet er die Begründung der christlichen Wahrheit auf lediglich historischem Wege durch die heil. Schrift.

Lessing nimmt daher eine von dem Fragmentisten wesentlich verschiedene Stellung ein. Dieser theilt mit seinen supernaturalistischen Gegnern die Voraussetzung, daß das Christenthum nur auf der heil. Schrift ruhe, und indem er die innern Widersprüche und Unmöglichkeiten des von der heil. Schrift Berichteten darzuthun, ja diese Berichte großentheils nur aus Betrug abzuleiten sucht, so meint er damit das Christenthum selbst gestürzt zu haben. Lessing hat von der heiligen Geschichte eine höhere Auffassung;

von der Anklage des Urchristenthums auf Betrug ist er weit entfernt. Auch auf die zehn angeblichen Widersprüche der Evangelisten in der Auferstehungsgeschichte erwidert er treffend mit der Praxis aller Historie, um einzelner Widersprüche willen nicht den gemeinsamen Kern zu verwerfen. Aber die Hauptsache ist: Lessing gibt dem Fragmentisten nicht zu, daß mit den herkömmlichen Beweisen das Christenthum selber falle; es folge nur, daß die angeblichen Stützen nicht die wahren seien, nicht, daß das Christenthum keine andere Beweise zulasse. Dasselbe habe eine innere Wahrheit, die für sich selbst zeugend alles andere Zeugniß entbehrlich macht. Dem Fragmentisten gibt er zu, daß der vorliegende Bestand heiliger Schriften nicht bloß die Wahrheit des Christenthums zu beweisen ungeeignet sei, vielmehr dasselbe mit Schwierigkeiten belaste. Aber er meint, diese Schwierigkeiten durch die Unterscheidung zwischen einem mündlichen einfacheren Urevangelium, und zwischen unsern Evangelien auflösen zu können, welche theils der Niederschlag der mündlichen Tradition seien, theils erweiterte Recensionen desselben. Der Rückgang auf das einfache Princip des Christenthums an Stelle der reichen neutestamentlichen Literatur scheint ihm die Schwierigkeiten der letztern zu beseitigen, ohne daß man auf absichtliche Entstellung des Geschichtlichen mit dem Fragmentisten zurückzugehen genöthigt wäre. Schon Lardner † 1768 hatte die Hypothese von einem mündlichen Urevangelium aufgestellt; Lessing bildet dieses weiter so aus, daß aus den mündlichen Erzählungen der Apostel über Christi Leben und Lehre frühe eine kleine Sammlung von Nachrichten unter dem Namen des Ebräerevangeliums vor unsern vier Evangelien sich gebildet habe, die in die drei ersten Evangelien theilweis übergegangen seien, während Johannes die ursprüngliche Urkunde, die nazarenischen Charakter trug, kennend, aber von einer idealeren Auffassung Christi ausgehend, dasjenige Evangelium schrieb, durch welches erst das Christenthum als eine besondere Religion in der Heidenwelt zu bestehen vermochte. Jenes einfache Princip des Christenthums ist ihm in der Regula fidei enthalten, die er für älter als die heilige Schrift ansieht, welche nicht Quelle der Regula fidei sei, sondern nur der erste Beleg; sei doch auch Kirche gewesen, ehe neutestamentliche Schrift vorlag. Die Regula fidei und nicht die Schrift sei der Fels, auf den die Kirche Christi erbauet worden; durch die Berufung auf sie meint er die Unabhängigkeit des Christenthums von der heil. Schrift bewiesen zu haben. Damit stellt er sich mit einem Fuß, scheint es, auf den

Boden dogmatischer Tradition, aber ohne fest auf denselben zu treten und damit wirklich Ernst zu machen, auch ohne über das historische Bild Christi oder darüber, in was die Umbildung der Tradition etwa während der ersten dreißig Jahre bestanden habe, sich bestimmter auszusprechen. Es kommt ihm mehr nur darauf an zu zeigen, die mündliche Tradition mit der Regula fidei hätte noch mehr Anspruch als Fundament der Kirche, wie sie ist, zu gelten, als die heilige Schrift, weniger darauf, sich wirklich auf den Boden der von ihm als urchristlich angenommenen Tradition zu stellen. Denn was er als innere Wahrheit des Christenthumes ansieht, die nie vergangen, sondern ewig gegenwärtig ist, besteht ihm in ewigen Vernunftwahrheiten, die durch zufällige Geschichtswahrheiten weder erweisbar seien, noch mit diesen fallen. Er will zwar die innere Wahrheit des Christenthums der Kritik entziehen, während er die äußere historische preis gibt; und das ist die Schanze, die er dem „fühlenden" Christen sichern will, wenn derselbe nicht mehr mit seinen muthigern Theologen das Feld (des Historischen) zu halten wage. Gegen die Religion will er nie und nimmer schreiben, aber gegen die Theologie; nicht gegen das Christenthum, sondern nur gegen die schlechten Beweise für dasselbe. Das Christenthum, erinnert er, ist die Grundlage, die Bibel nur Urkunde und zwar secundäre Erscheinungsform der Grundlage, das Christenthum ist ein reiches universales Princip, schöpferischer Grund vieler Erscheinungen und nicht an eine Schrift gebunden, die nur gelegentlich in den einzelnen Stücken entstanden, nicht in abschließender normativer Form die Glaubensregel enthält. Vielmehr „zwischen Brutto, ja Emballage und Netto" ist ein Unterschied zu machen.

Aber dieses Christenthum besteht ihm, wie gesagt, nur aus den ewigen geschichtlosen Wahrheiten, und die Geschichte ist ihm nicht nur nicht Begründung derselben, sondern ein Widerspruch gegen sie. Eine ganz andere Gattung von Wahrheiten sind die historischen, als das Gebiet der ewigen Vernunftwahrheiten. Jene sind wesentlich zufällig, und gesetzt, die Möglichkeit derselben z. B. auch der Wunder stünde fest, so wäre die Beweiskraft dieses Historischen für das Ewige zu läugnen und das Ansinnen unberechtigt, alle metaphysischen und moralischen Begriffe nach Geschichtlichem (oder was dafür sich ausgibt) umzubilden. Er sieht also keinen innern Zusammenhang zwischen dem Ewigen und Zeitlichen: jenes ist ihm unbeweglich in seiner Festigkeit, geschichtslos; das Historische, weil wesentlich zufällig, ist ihm nicht ideenvolle

Geschichte. Steht es freilich so, dann erhebt sich die Frage: Wie kann das Geschichtliche auch nur erziehen, wie kann die Bibel auch nur ein Elementar- oder Erziehungsbuch sein? Besteht die Geschichte nicht vor den ewigen Wahrheiten oder ist sie ihnen gegenüber bedeutungslos, so wird freilich der „garstige breite Graben," der die historische Gewißheit von den ewigen Wahrheiten trennt, nie übersprungen werden können, und Niemand wird bei Lessing durch Anleitung zu dem Sprung den Gotteslohn verdienen. Aber nur deßhalb, weil er bei Lichte betrachtet nicht zwei feste Ufer anerkennt, die durch einen Graben getrennt seien, sondern den festen Boden sieht er immer wieder nur in den ewigen Wahrheiten; das Land historischer und doch ideenvoller Wahrheiten ist ihm nur ein in der Einbildung, für eine gewisse Bildungsstufe existirendes Land. Es käme für Lessing darauf an, daß in sein Gebiet der ewigen Wahrheiten Leben und Bewegung eindränge, eine innere Richtung auf Realität und Geschichte. Aber hier ist die Schranke seines philosophischen Standpunktes einflußreich und droht ihn selbst um jene reiche und lebenswarme Idee von der göttlichen Erziehung der Menschheit zu betrügen, die zum leeren Worte werden müßte, wenn Idee und Geschichte nur Asymptoten wären. Der philosophische Mangel wirkte dahin, daß die Welt ihm nicht zu einem wirklichen selbstständigen Für-Sich-Sein in Selbstbestimmung gelangte. Die Welt entsteht ihm vielmehr nur dadurch, daß Gott, wie er als Einheit sich denkt und hat, so auch sich als getheilten hat. Da kann es zu keiner wirklichen Geschichte, zu keinem Fortschreiten in der Welt kommen, sondern sie muß wie Gott sich ewig wesentlich gleich bleiben. Und weil sie keine Selbstbestimmung und Freiheit hat, sondern nur Eigenthümlichkeit, so kann er den Unterschied der Welt von Gott, den er will, nicht durchführen; denn dazu würde gehören, daß der Unterschied nicht bloß ein von Gott gedachter (idealer), sondern ein auch von der Welt gesetzter, daß die lebendige Welt auch als sich selbst von Gott unterscheidend und so setzend, d. i. reproducirend, damit aber als reale Causalität gedacht wäre. Indem er aber die Freiheit Gott gegenüber unter den Einflüssen des Wolf'schen Determinismus aufhebt, so existirt auch für ihn weder Bedürfniß noch Möglichkeit einer wirklichen Wechselwirkung zwischen Gott und der Welt, durch welche es erst zu einer lebendigen ideenvollen Geschichte nicht bloß menschlichen, sondern auch göttlichen Thuns kommt. Wie kräftig auch sonst Lessing sich auf die Seite der concreten Wirklichkeit im Gegensatz z. B. auch gegen Spinoza stellt:

der bezeichnete Mangel läßt doch der Wirklichkeit, ja auch der so entschiedenen Freiheitsliebe Lessings eine nur prekäre, schwebende Existenz übrig.

Man könnte denken, daß er die von der Theologie seiner Zeit fast vergessene materiale Seite des Princips wieder in Erinnerung bringen wolle in richtiger Erkenntniß der Gefahr davon, wenn das Schriftprincip zum alleinigen Fundamente gemacht werden wolle. Allein die Regula fidei ist selbst nur wieder ein formales Princip im verjüngten Maßstabe; seine ewigen Wahrheiten aber haben zwar die Gewißheit für sich, die ein wesentliches Moment im materialen Princip bildet, aber in ihrer unbeweglichen geschichtlosen Abstractheit haben sie mit dem rechtfertigenden Glauben an Christus Nichts zu thun, und zeigen kaum die leisesten Anknüpfungspunkte an ihn. Denn die Person Christi ist ihm so gut wie seine Thaten, z. B. Wunder, nur dem historischen Gebiet zugehörig und kann daher nur zufällig der Glaubenserweckung dienen, nie aber eigentliche Grundlage des Glaubens an die Versöhnung und der Beseligung des Menschen sein. Sonst wäre ihm die innere Religion stets der Beunruhigung durch Kritik ausgesetzt. Er will die über alle Kritik und Anzweifelung erhabene „Religion Christi," ausgesprochen im Testament des Johannes von der Liebe, während die „christliche Religion" mit den ewigen Wahrheiten in unauflösliche Collision komme und nur das Gerüste bilde, das falle, wenn der Bau vollendet sei. Es ist möglich, daß er, obwohl er so viel von Vernunftwahrheiten redet, das praktische Christenthum, die Liebe, Humanität, Toleranz doch dem nur Theoretischen in seiner Gesinnung überordnet, daß er das „Christenthum des Herzens, in dem der Christ sich so selig fühlt," am höchsten stellt. Aber dieses Gefühlschristenthum ist ihm doch ohne wesentliche Beziehung zu Christus und zur Erlösung durch ihn geblieben. Es ist moralisches Christenthum, wenn auch nicht in der Weise eines trocknen Rationalismus, sondern etwa an Jacobi erinnernd.

Unverkennbar bleibt in Lessings Standpunkt Manches unklar, zweideutig, ja widerspruchsvoll, was sich auch durch die Erinnerung daran nicht beseitigen läßt, daß er sich nicht immer gleich geblieben sei, vielmehr seit dem Streite mit dem Pastor Götze wegen Herausgabe eines Theils der Hinterlassenschaft des „Wolfenbüttler Fragmentisten eine negativere Haltung gegen das historische Christenthum eingenommen habe. [1] Einerseits vertritt er so

[1] Die Erziehung des Menschengeschlechts, reich an positiven Gedanken, ist erst mit dem vierten Wolfenbüttler Fragment herausgegeben.

bestimmt wie möglich die Ueberzeugung, daß das Wesen der Religion, ja der Religionen nicht in dogmatischen mit Geschichte verflochtenen Lehren bestehe, sondern in der Kraft der Beseligung, der Erwärmung und der Stärkung der Liebe; das ist ihm die Kraft des ächten Ringes, auf die es ankomme. Eine Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen nimmt er nicht bloß für die Religionsstifter, sondern auch für die Gläubigen an, und dieses für sich würde bei weiterer Entwicklung die Religion als ein Lebensverhältniß thatsächlicher Art erscheinen lassen, als ein Geschichtlich-Werden des ewigen Göttlichen und als eine Erhebung geschichtlichen Seins zu idealem Gehalte. Aber andererseits stellt er allem Geschichtlichen sich fremd gegenüber, weil ihm dieses Ewige nach Leibnitz-Wolf'scher Art immer wieder in die leblosen ewigen Wahrheiten zurückgeht, die er nun als in der Vernunft latitirende Wahrheiten aller geschichtlichen Offenbarung als die Hauptsache und den Kern entgegenstellt, ohne zu sehen, wie ganz intellektualistisch er damit wieder die Religion auffaßt. — Auf der einen Seite ferner sucht er die Nothwendigkeit historischer positiver Religion aus dem Bedürfniß der niedrigeren Stufen der doch fort und fort sich erneuernden Generationen, und dem der religiösen Gemeinschaft überhaupt zu erklären, wie denn die abstracten kalten Sätze des Deismus seiner wärmern Auffassung nicht genügen. Auf der andern Seite bringt ihm die Vernunftentwicklung die Auflösung des Positiven und der Bedeutung des Historischen, ebendamit also des religiösen Gemeinschaftsbandes. — Ein anderer Widerspruch liegt darin, daß er einerseits den Universalismus in der Religion am Höchsten stellt, alles Particulare als Verderbniß betrachtet und schließlich doch andererseits die Verwerfung des Particularismus und die Toleranz damit begründet, daß Jeder die Wahrheit nur in individueller Weise haben könne, womit auf die universale Geltung religiöser Wahrheiten verzichtet ist, und nur eine particulare, ja individuale Religion, ein Analogon der Semler'schen Privatreligion übrig bleibt. Zwar könnte man denken, allgemein gültig bleibe ihm doch das Gebot der Liebe; aber einmal ist dieses nicht nothwendig religiöser Art, sodann besteht auch diese seine Toleranz und Humanität selbst, sofern sie von Indifferentismus doch verschieden sein will, die Probe nicht am besten, denn sonst würde sie auch gegen Stumpfheit und Frivolität des Indifferentismus, für die Wahrheit als ein hohes Gut zu eifern gehabt haben. Lessing scheint die Nachsicht gegen die Gleich-

gültigen leichter geworden zu sein als der Eifer gegen Frivolität und religiöse Stumpfheit, leichter auch als die Duldsamkeit gegen eifrige Bekenner ihres positiven Glaubens, die ihm als Toleranz gegen Intoleranz erscheint. Kultur und Religion hat er allerdings zu einigen gesucht, aber ohne dieser im Unterschiede von humaner Moral eine wesentliche Stelle zu bewahren. Daß er mit den allgemeinen sittlich religiösen Wahrheiten und mit seiner gegen das Christenthum eingenommenen Stellung noch nicht befriedigt ist, das zeigt z. B. jenes Wort an Mendelssohn (1771): „Ich besorge, nicht erst seit gestern, daß, indem ich gewisse Vorurtheile weggeworfen, ich nicht zu viel weggeworfen, was ich wieder werde holen müssen. Daß ich es nicht zum Theil schon gethan, daran hat mich die Furcht verhindert, nach und nach wieder den ganzen Unrath ins Haus zu schleppen." Aber wie wenig fertig auch sein Standpunkt heißen darf, so kann man doch sagen, daß seine Schriften voll sind von anregenden Elementen, die wie ein Same in der Folgezeit aufgingen und zu selbstständiger Entwicklung gediehen. Das zeigt sich an der Wahlverwandtschaft, die er wie mit Semler und Mendelssohn, so mit Kant und Herder, ja auch mit Jacobi und Schleiermacher hat. Er ist zwar mit Leibnitz und Wolf sammt dessen Schülern Reimarus und Lorenz Schmidt keineswegs im Gottesbegriffe einig, so wenig als mit Spinoza; denn er hält fest an einem selbstbewußten persönlichen Gott der Fürsehung, und setzt ein lebendiges Verhältniß des Geistes Gottes zu der Welt, dem er für die innere Offenbarung eine Stelle läßt, auch wenn er die äußere in ihrer historischen Glaubwürdigkeit anficht, und dieselbe in das bloße Gebiet eines Autoritätsglaubens verweist. Aber doch hängt nicht bloß seine Neigung zum Determinismus und die immer wieder sich einstellende Idee von einem starren und unveränderlichen Verhältniß Gottes zur Welt, wodurch diese geschichtlos wurde, mit Wolf'schen Nachwirkungen, sondern auch seine Betonung des Rechtes des Individuellen mit der Monadenlehre von Leibnitz zusammen. Mit Herder verbindet ihn die Idee der Humanität, die ihm der Kern aller Religion ist; mit Kant der energische sittliche Zug und die Betonung der Unsterblichkeit, die er, allerdings in Form der Seelenwanderung, festhält, so zwar, daß durch diese der sein Ziel sicher erreichende Läuterungsproceß sich verwirkliche, wenn er auch nach seiner Abhandlung „von der Ewigkeit der Höllenstrafen" unauslöschliche Nachwirkungen böser Handlungen als Strafe annimmt. Aber von Kant unterscheidet ihn die Kraft der Phantasie

und des Gefühls, die ihn zu dem Gebiet der Kunst in lebendige Beziehung setzen, wie auch zu Jacobi und Schleiermacher. Denn sein „ewiges Evangelium“ verkündet eine ideale Zeit, in der der Geist der Liebe beseelend durch alle Geister zieht. Eine besondere Verwandtschaft darf zwischen Lessing und Schleiermacher behauptet werden, indem ihnen beiden die seltenste Schärfe des kritischen Verstandes mit innigem Leben des Gefühls verbunden ist. Eine Einigung dieser beiden Kräfte in harmonischer Durchdringung zeigt sich freilich bei Lessing nicht; er steht noch überwiegend unter dem Gestirn der verständigen Kritik; aber auch bei ihm geht der Impuls und der Muth zu seiner Kritik von einem positiven Interesse, ja Besitze aus, und es ist neben dem Fehler, der seine höheren Bedürfnisse sich durch Polemik verbirgt, statt auf ihre Befriedigung zu denken, der Ungunst seiner Zeit zuzuschreiben, daß er dieses Positive nicht zu bestimmterer, reicherer Gestaltung gefördert hat. Und hieran (das anzuerkennen wird die Gerechtigkeit gegen Lessing fordern) trägt der allgemeine Stand der Theologie seiner Zeit wesentlich mit Schuld. Er hat das ächt protestantische Bedürfniß, das Positive zu lebendiger innerer Aneignung zu bringen, auf dem Geiste keinen todten Ballast dulden zu wollen, der nur durch den Druck äußerer Autorität mit dem Geist in Beziehung gesetzt sei. An dem Werke aber, die historische Religion zum eigensten, bewußten Besitz und zur Kraft des ganzen Gemüthes zu machen, hatte die Theologie sec. 17 so wenig gearbeitet, daß sie vielmehr mit dem allgemein Menschlichen gebrochen, das sittliche Gebiet vernachlässigt und die lebensvolle Heilsthatsache des Christenthums in ein allein seligmachendes Begriffssystem umgesetzt hatte. Bei solcher Lage der Dinge war ein Bruch unvermeidlich. Das verkannte oder mißhandelte allgemein Menschliche und Sittliche setzte sich gegen das ihm feindlich gewordene Uebernatürliche und historisch Religiöse zur Wehre, ja vergalt ihm die erfahrene Mißachtung nur zu reichlich. Aber der höheren Leitung der Geschichte mußte auch dieses nicht nur zur Herstellung des Gleichgewichtes zwischen dem Menschlichen und Christlichen, sondern auch zur Hervorhebung der Anknüpfungspunkte im Erstern für das Letztere dienen und zur Offenbarung der innern Beziehung, die das lebendig und wahr gedachte Christenthum mit seiner Fülle zu den Lücken und zu der Leere hat, die das allgemein Menschliche zumal in seiner empirischen Gestalt an sich trägt, ohne sie ausfüllen zu können. Es sollte die Gebundenheit, in welcher das allgemein-Menschliche

durch die herrschende Auffassung des Christenthums noch gehalten war, aufgehoben werden; ja es sollte zu dem Versuche kommen, jenes in selbstgenügsamer Selbstständigkeit aufzustellen. Aber der Kampf, den so die Vernunft mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft gegen das Christenthum eröffnete, zeigte selbst wieder, daß diese beiden Mächte nicht gleichgültig von einander lassen können, sondern zu gegenseitiger Durchdringung und Einigung bestimmt sind. Das sehnliche Verlangen hienach drückt die edle Gestalt Lessings in ihrer Ganzheit betrachtet aus, sowohl in ihrer Wahrheitsliebe als auch in ihren Zweifeln, in ihrem ernsten sittlichen Sinn wie in ihrem religiösen Bedürfnisse. Lessing ist allerdings überwiegend damit beschäftigt gewesen, dem allgemein Menschlichen und Sittlichen der herrschenden Auffassung des Christlichen gegenüber seine Stelle zu erobern. Da er aber weit davon entfernt ist, die Vernunft der Menschheit als von Anfang an fertig oder nur in normaler Entwicklung zu denken, vielmehr sie bildsam und erziehungsbedürftig weiß und zwar durch Gott, den er nicht als thatlosen Zuschauer des Weltverlaufes ansehen will, so haben wir hieran eine Reihe von Prämissen, welche von Späteren, vor Allen Schleiermacher kräftig zusammengefaßt der historischen Religion eine würdigere Auffassung gesichert haben, indem erkannt wurde, wie das Historische zum Wachsthum an ewigem Gehalte gelangt und daß die Welt der ewigen Wahrheiten eine lebensvolle Welt göttlicher geschichtlich-werdender Offenbarungskräfte ist.

Ein Vorspiel befreundeteren Verhältnisses zu der Offenbarungsreligion und ihren Urkunden stellt sich in Herders Geiste dar, der dem männlichen Lessing'schen wie in weiblicher Art zur Seite steht. Seine Gabe ist, aus der Literatur der Völker das allgemein Menschliche mit zartestem Verständniß herauszufinden; ebenso auch aus den Urkunden der heil. Schrift, und sie dadurch der Liebe und Achtung seiner Zeitgenossen wieder näher zu bringen.

Auch in Herder gährt eine neue Zeit. Das Eigenthümliche seines Wesens liegt in dem unauflöslichen Bunde, in welchem ihm Poesie und Religion stehen. Sein nicht geringes Wissen ist nicht ebenso exact; für Philosophie im strengern Sinn fehlt ihm die Begabung. Hamanns Tiefsinn, weil mit einer poetischen Weltanschauung gepaart, fesselte ihn; aber er verhielt sich zu ihm mehr nur empfangend. Durch Poesie möchte er der dürr

gewordenen Theologie dienen, und über den Betrieb derselben als gelehrten Handwerks hinausführen. Sowohl die kahlverständige als die steif orthodoxe Weise, sowohl den Pedantismus als auch die Gespreiztheit, Aufklärerei und Mattgläubigkeit möchte er aus ihrem Streit zurückführen zum Gefühl des Ursprünglichen und Lebendigen in der Religion: aber nicht durch bestimmte zusammenhängende Lehre und Begriffe, nicht durch klare von der Schule abhängige Erkenntniß, sondern durch einen poetischen Duft und Hauch, den er über alle Stoffe auszugießen weiß, die er in sich aufnimmt, um sie mit dem Stempel der Idealität in edler melodischer Sprache wieder aus sich zu entlassen. Er besitzt die seltene Gabe, das Schöne, Wahre und Große überall in der Weltliteratur und in der Geschichte als einer Welt von Symbolen aufzufinden, besonders aber in den heiligen Urkunden das so lange Verkannte ächt Menschliche, Edle und Schöne herauszuschauen und dadurch dieselben von einer neuen bis dahin fast ungeahnten Seite der Liebe und Verehrung seiner Zeitgenossen wieder zu empfehlen. Er hat in dieser Hinsicht besonders um das Alte Testament große Verdienste, oder vielmehr, er hat seine prophetischen und poetischen Theile wieder für die deutsche Nationalliteratur erobert.[1] Von der so lange verkannten Einheit des Göttlichen und des Menschlichen hat er ein poetisch religiöses Gefühl; und das wirkt bei ihm, besonders in seiner früheren Zeit, Hochschätzung der christlichen Grundthatsache. Doch ist es mehr die unmittelbare, so zu sagen natürliche Einigung beider, für die er Sinn hat. Die Welt des Willens und der Geschichte, die Sünde und die Erlösung sind ihm weit weniger zugänglich: daher ihm Christi Person und Werk doch nicht zu tieferem Verständnisse kam. Poetische Inspirationen und Stimmungen bezeugen ihm überall das Dasein und Wirken einer höhern Macht, aber wenn es ihm auch gelingt in zündender

[1] Vergl. seinen kritischen Wälder, über Klotzens homerische Briefe: „Ich gebe gerne zu, zur Abbildung der Schönheit, Milde und einer gewissen menschlichen Würde der Gottheit kann man von Griechen und Römern lernen, besonders die schöne Kürze, das Unübertriebene, Prächtige und Angemessene in den Beschreibungen. Aber Weisheit, Macht, Majestät, alles Hohe und gleichsam Unbegreifliche in der Gottheit — darin sind die Dichter des Morgenlandes und die ersten derselben, die Dichter des alten Bundes, eine weit reichere, unerschöpfliche Quelle." Zur schönen Literatur und Kunst Thl. 5. 1769. S. 67. „In solchen Bildern sind die Römer gegen Hiob, Mose, Jesaja und auch David wie ein Tropfen zum Ocean, und Schande ists, an einem Tropfen zu lecken, wenn ein Abgrund von Größe, Hoheit, Majestät vor uns ist."

Weise diesem seinem Ergriffensein einen Ausdruck zu geben, für ihn selbst kommt es nicht zur Stätigkeit und gleichmäßigen Sicherheit des Besitzes. Im Gegentheil rächte sich der Mangel an denkender Fixirung seiner religiösen Gefühle und der Mangel an Ausfüllung der Welt des Willens bei ihm dadurch, daß er in seiner spätern Weimarer Periode an religiösem Gehalte verlor, durch Goethes Einfluß einer mehr pantheistischen Denkweise sich zuwendete, dadurch aber seiner eigenthümlichen Aufgabe und dem Quell seiner Stärke und Selbstständigkeit auch einem Goethe gegenüber sich entfremdete. Da er wenig objective Lehre hat, die Religion vielmehr nur als gehobene Lebensstimmung kennt, so ist begreiflich, daß ihm als Mittelpunkt des Christenthums nur die Humanität erscheint. Diese bleibt ihm zwar mit der Religion innig geeint, und von der Menschheit hat er eine idealere Auffassung, [1] das Menschliche im Menschen ist ihm göttlich, aber mit Lessing meint er später die „christliche Religion" von der „Religion Christi" unterscheiden zu müssen. Die Religion Christi lehre den Vater als Kind verehren und lieben, die christliche Religion sei mit Dogmen beschwert worden. Aber die Humanität sei jetzt unabhängig von dem Stifter und es liege Nichts daran, ob der Name Christi litaneimäßig genannt werde. Das sei auch Christo gleichgültig, dem es nur um die reine Menschenliebe zu thun gewesen sei. Da hört ihm also Christus auf, und die lebendige Grundlage des ächt Sittlichen zu sein. Ueber dem berechtigten Streben, das Christenthum mit der allgemeinen Bildung zu versöhnen, und aus confessioneller wie nationaler Enge den Geist hinauszuführen, über seiner unendlichen Expansion verliert er das Gegengewicht

[1] Vergl. Zur Philosophie und Geschichte Thl. 3 (Propyläen zur Geschichte der Menschheit) S. 217: Ich wünschte, daß ich in das Wort Humanität Alles fassen könnte, was ich — über des Menschen edle Bildung zur Vernunft, Freiheit u. s. w. gesagt. Denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unserer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebet. S. 227: Dieser Humanität nachzuforschen ist die ächte menschliche Philosophie, die jener Weise vom Himmel rief. — Aber die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen. S. 228: Religion, schon als Verstandesübung betrachtet, ist die höchste Humanität, die erhabenste Blüthe der menschlichen Seele. Aber sie ist mehr als dieses, Uebung des menschlichen Herzens und die reinste Richtung seiner Fähigkeiten und Kräfte. Der Mensch verwildert, wenn er nur sich selbst als seinem Gesetze folgt, wenn er nicht Gottes Gesetz in der Natur findet und befolgt, das menschlich irdische Leben zum Nachbilde der Gottheit macht. Wahre Religion ist daher Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde.

der nothwendigen Concentration, verfällt aber ebendamit einem vagen und unkräftigen Universalismus und verliert sich in geschichtswidrigen Allgemeinheiten. Zum Leben hatte er aus der bloßen Begriffswelt zurücklenken wollen; das Göttliche überall als Lebendiges zu erfassen gesucht, daher in menschlicher Selbstdarstellung; so in Christus dem Menschensohn, so in der heiligen Schrift, die durch Menschen für Menschen geschrieben sei. Aber seit er in der Geschichte Christi nicht mehr den organisirenden Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte sehen kann, so verliert er den festen Boden des Lebens gegen unbestimmte Abstractionen.

Er hat sich Spinoza's angenommen,[1] bei welchem Alles auf Freude des Gemüths und Freiheit, Erkenntniß und Seligkeit gerichtet sei. Er will allerdings dem Spinoza im Ausdrucke zurechthelfen, Gott als die höchste Kraft denken, die sich selbst kenne, genieße, habe; überhaupt in dieser Zuneigung zu Spinoza wirkt das gerechte Mißbehagen an dem herrschenden Gottesbegriffe mit. Aber nicht nur hat er Spinoza nicht richtig aufzufassen vermocht, sondern auch über dem Bestreben, überall Gott zu sehen, ist er nicht zur Erkenntniß der Unterschiedlichkeit des Seins und Wirkens Gottes, einer Teleologie und Geschichte seiner Selbstoffenbarung gekommen, und selbst die absolute Persönlichkeit Gottes scheint ihm gleichgültiger zu werden, wenn ihm das Höchste, die Erkenntniß der Liebe des Alls zum All wird. Der innerste Grund hievon ist der Mangel an Ethik, das Ignoriren der Sünde und des ethischen Zieles der Menschheit. Diesen Mangel zeigen auch seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit," die Herrliches in hinreißender Sprache geben, so lange er nur den Gang Gottes von der Natur zum Menschen verfolgt. Aber das Buch der Menschengeschichte ist ihm verschlossen; denn die Humanität, zu deren Verkündiger er Christus macht, bleibt ihm zu unbestimmten, negativen Gehaltes. Christi Werk ist ihm nicht mehr Lebensmittheilung, sondern nur das Abstreifen von Zuthaten, die sich als Fesseln und Entstellungen an das Menschheitswesen gelegt haben. In der ganzen Zeit nach Christus aber sieht er fast nur einen Abfall von der reinen Religion der Humanität. Durch Philosophie, meint er, sei das Christenthum aus einem Princip thätiger Liebe wieder in ein System von Geheimnissen verwandelt worden. Kein Wunder, daß er im spätern Alter sich verarmend und unselig fühlte.

[1] Gespräch über Spinoza's System. 1787.

Gleichwohl ist ihm ein großes theologisches Verdienst nicht abzusprechen, zumal in Beziehung auf das Alte Testament, dessen allgemein menschliche Seiten und Schönheiten er mit seltenem Adel der Sprache und mit Wahrheit der Empfindung zur Anerkennung brachte. Er trat den ausleerenden profanen Deutungen eines Joh. Dav. Michaelis siegreich entgegen durch seine poetische Erfassung desselben, die über die prosaischen Deutungen hinaushob, aber freilich nicht sowohl das Erkennen als die Stimmung. Er hat ferner durch seine Briefe über das Studium der Theologie (in vier Theilen) weithin anregend gewirkt und das Bewußtsein der idealen Seite des geistlichen Berufes belebt, indem er denselben in dem Lichte poetischer Schönheit und Hoheit vor Augen stellt. Er ist dadurch ein heilsames Gegengewicht gegen die Männer der Nützlichkeit geworden, welche diesen Stand nur zu dem Stande gemeinnütziger Volkslehrer, für die Oeconomie des täglichen Lebens gemacht wissen wollten. Allerdings hat er auch zur Geringschätzung angestrengten Denkens und solider Gelehrsamkeit nicht wenig beigetragen und die jugendliche Subjectivität in eine Hypertrophie der Einbildungskraft hineingezogen, die später in der Romantik zum Theil in geistige Genußsucht und Schwelgerei, oder in Erhebung über den objectiven Inhalt ausschlug und so dem Ernst des Lebens in der Geschichte entfremdete. Aber Alles zusammengefaßt darf man doch sagen: Er hat in der Mitte der deutschen Nation, die vor Kant einer platten Verständigkeit, ja dem Geiste gemeiner Nützlichkeit anheimzufallen drohte, die Saiten anzuschlagen gewußt, die eine ideale Stimmung verbreiteten, eben damit aber den Boden für eine neue Zeit bereiten helfen. Unmittelbar führt Herder nicht der Theologie oder der Kirche den Geist des Volkes zu; aber er vertritt die Poesie und den freiern höhern Schwung des Gemüthes und dadurch ruft er die Möglichkeit reicher neuer Anschauungen hervor, wie sie durch den großen weiteren Gang der Philosophie geweckt und fester Besitz werden sollten.

Drittes Kapitel.

Die Philosophie der Subjectivität. Kant, Fichte, Jacobi und ihr Verhältniß zur Theologie.

Die Grundfragen, welche die Zeit bewegten, wurden erst durch Immanuel Kant auf einen entsprechenderen Ausdruck oder doch auf die Bahn einer

gründlich fortschreitenden Untersuchung gebracht. Durch den Ernst seines sittlichen Geistes, der auch in der Strenge und Gewissenhaftigkeit seiner Methode sich offenbart, wurde nicht bloß dem oberflächlichen Eudämonismus und dem willkürlichen Raisonnement der Popularphilosophie ein Ziel gesetzt, sondern auch den desultorischen, um nicht zu sagen dilettantischen Angriffen, die mit ästhetischem Beigeschmack von dem Princip der Humanität aus gegen das historische Christenthum von Herder und Lessing erhoben waren, eine bestimmtere Richtung gegeben, freilich nur um den Preis, daß die Opposition gegen das Christenthum jetzt eine weit durchgreifendere, gegen Religion überhaupt gerichtete und von einer zusammenhängenden entgegengesetzten Weltansicht getragene wurde. Dieser Gegensatz ergab sich von der formalen wie von der inhaltlichen Seite des Kant'schen Systems aus. Und doch war in demselben ein Kern, der ihm eine innere Wahlverwandtschaft mit dem reformatorischen Principe zuweist. Das ist einerseits das heiße und männliche Verlangen nach Gewißheit für die höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens und andererseits die ethische Richtung seines Systems, die einer noch zu wenig durchgearbeiteten Seite des protestantischen Princips Raum schaffen und dadurch eine Regeneration der Theologie kräftig anbahnen sollte. Er kehrte die Seite hervor, die von der alten Theologie zu ihrem Schaden versäumt war, das Gewissen und das persönliche Bewußtsein von der innern Güte des Guten. War das nicht der Richtung der Reformation auf das Heil und die persönliche Aneignung des Heiles befreundet? Es wäre wohl auch allgemein anerkannt, wenn nur Kant nicht eine Entbehrlichkeit der Gnade Gottes hätte aufstellen und das bisher vernachlässigte Element nicht zum Universum hätte machen wollen.

Seine Kritik der reinen Vernunft vernichtete den Vernunftdünkel der Popularphilosophie. Das Feste, das vor jener Stand hielt, war nicht Gott, sondern das Sittliche, die gesetzgebende praktische Vernunft, der Glaube an das unbedingte Recht des Gesetzes und an die sittliche Freiheit. Er hat das Verdienst, durch seinen kategorischen Imperativ die specifische Eigenthümlichkeit des Sittlichen im Gegensatz zum Eudämonismus mit einer zuvor nicht dagewesenen Klarheit fixirt, die übernatürliche Majestät und Heiligkeit des Sittengesetzes mit Begeisterung gleichsam als ein philosophischer Moses wieder verkündet zu haben. In diese allerdings nicht laxe Moral löst sich nun Alles auf. Die Religion ist dazu nur ein Mittel, dessen es nicht bedürfen

müßte; denn der Vernunft an sich kommt Autonomie wie Autarkie zu. Gott ist für Kant, der alle Beweise für dessen Dasein verwirft, nur das Regulativ der Vernunft. Damit hat er aber möglicherweise nur Dasein in dieser. Von seinem objectiven Sein können wir nicht wissen. Es kann auch keine eigentliche Offenbarung geben, denn wenn Gott auf unsern Geist einwirkte, so wäre es nach Kant um unsere Freiheit und den Werth der Tugend geschehen. Hatte die Reformationszeit Anfangs im religiösen Interesse die göttliche Seite und die Gnade so betont, daß sie die menschliche Freiheit für unvereinbar mit Gottes Wirken hielt und die Freiheit läugnete, so vergilt das jetzt die Kantische Philosophie mit Läugnung der göttlichen Einwirkung im vermeintlichen Interesse der menschlichen Freiheit. Eine göttliche Gesetzgebung würde, meint er, unsere Vernunft unter eine äußere Auctorität stellen und für das Wollen des Guten um sein selbst willen entweder überflüssig sein (falls auch die Vernunft dessen innere Güte zu erkennen vermöchte), oder aber solches Wollen unmöglich machen. Denn wir dürfen nach Kant nicht um Gottes willen das Gute wollen; das wäre Hofdienst, Lohnsucht, Heteronomie. Zum getrosten Handeln gehört allerdings der Glaube an die Zusammenstimmung der Welt mit dem sittlichen Willen, an diese präſtabilirte Harmonie, die wir nicht machen können. Darum ist zu handeln, als ob Gott wäre als die Macht der Harmonisirung der natürlichen Welt mit dem Sittlichen.

Auf der andern Seite verkennt Kant nicht den Abstand der empirischen Vernunft von ihrem Begriff. Die praktische Vernunft ist durch das radicale Böse gebunden, durch welches das Gute gelähmt, die oberste Maxime im Menschen verdorben ist. Von hier aus erhält ihm Christenthum und Kirche wieder einen Werth. Zwar ist Christus nach ihm nicht als historische Person in Betracht zu ziehen; wohl aber vertritt sein Begriff, der in der Kirche lebt, und dem Gesetz eine zugleich lebensvolle Form sichert, das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit. Er ist die zugleich göttliche Idee von uns, die unsere sündige Wirklichkeit versühnt, wenn der neue Mensch sich ihr in seinem Streben zuwendet. Auch kann das Sittliche nur in einem sittlichen Gemeinwesen gedeihen, das eines historischen Apparates bedarf.

Die Theologie ersah bald die ihr freundlich zugewandten Seiten des Kantischen Systems, und es bildete sich nun auf dem Boden der einseitigen Subjectivität der zweite Einigungsversuch der Theologie und

Philosophie. (Vgl. 690 ff.) Der Kantische Gegensatz gegen den Eudämonismus und der sittliche Ernst seines Systems weckte eine männliche Begeisterung und erfrischte das dürre Land. Schwerlich hat eines der andern philosophischen Systeme der Neuzeit so dauernde Spuren in der Theologie zurückgelassen. Am unmittelbarsten erwies sich sein System fruchtbar für die Moral. Eine Reihe von Moralisten suchten die vollkommene Harmonie zwischen der praktischen Philosophie Kants und dem Christenthum nachzuweisen. So J. Bartels, Tieftrunk, C. F. Ammon, S. G. Lange und P. S. Vogel.[1] Doch bestritten diese Uebereinstimmung, und zwar zu Ungunsten der christlichen Moral andere Kantianer, nicht bloß Cannabich, sondern auch Stäudlin in seiner früheren Zeit.[2] Jene sagten: alle christlichen Sittengebote lassen sich zugleich als Vernunftgebote nachweisen und wenn sie auch behufs der ersten Einführung in Gestalt der Positivität auftreten, so fordere das Christenthum doch nicht Gehorsam um dieser ihrer äußeren, sondern um der ihnen beiwohnenden innern Autorität, d. h. um ihrer Wahrheit willen. Die letzteren erinnerten nicht bloß daran, daß der christlichen Sittenlehre die systematische und vernunftmäßige Form fehle, sondern auch daß sie noch sinnliche Motive, wie Lohn und Strafe benütze. Cannabich bestritt auch die Vollkommenheit des Beispiels Jesu. Von nicht Kantischer Seite wurde die Differenz zwischen Kantischer und christlicher Sittenlehre noch weiter ausgedehnt. Der Kant'schen wurde die Trennung der Moral von der Religion und ihr zufälliges Verhältniß zur Offenbarung nachgewiesen und zum Vor-

[1] Tieftrunk, Einzig möglicher Zweck Jesu 1793. C. F. Ammon, die christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftlichen Grundrisse, Gött. und Erl. 1793. 1798. (Später, 1800 und 1806 hat er noch zwei Lehrbücher der religiösen und der christlichen Moral geschrieben. Seine letzte Bearbeitung der Moral in 3 Bdn. 1838 wendet sich mehr zu Jacobi's Standpunkt.) G. S. Lange, System der theologischen Moral, Leipz. und Rostock 1803. P. S. Vogel, Lehrbuch der christlichen Moral, Altd. 1803, und Compendium der theologischen Moral 1805.

[2] G. L. Cannabich, Kritik der praktischen christlichen Religionslehre I. Leipz. 1810. C. F. Stäudlin, Grundriß der Tugendlehre 1798 und Grundsätze der Moral 1800 mit Benutzung von Kants metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre und Fichte's System der Sittenlehre nach dem Princip der Wissenschaftslehre. Später hat er Manches retractirt in seiner philosophischen und biblischen Moral, Gött. 1805. Auch hat St. eine Geschichte der Sittenlehre Jesu in 2 Bdn. 1799. 1802 und die Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaft, Gött. 1808 edirt, überhaupt sich um die Geschichte der Moral, auch durch Monographien über Gebet, Eid, Freundschaft verdient gemacht.

wurf gemacht, nicht minder die Ausschließung der Gnadenwirkungen; sie wurde kalt, stolz, gefühllos genannt und der Vorzug der lebensvollen christlichen Liebe, vor der leblosen Achtung vor dem Vernunftgesetz hervorgehoben, auch der Kant'sche Purismus und sein feindseliger Gegensatz gegen Neigung und Sinnlichkeit als spiritualistischer Widerspruch mit der Constitution des Menschen nachgewiesen.[1] Mit dem letzten Vorwurf stimmte auch Schleiermacher in seinen Grundlinien einer Kritik der Sittensysteme und Fichte überein. Jener hob noch den wesentlich formalistischen und negativen Charakter der Kant'schen Sittenlehren hervor und beschuldigte ihn, trotz seines Widerspruchs gegen bloße Legalität auf dem Standpunkt der bloßen Gesetzlichkeit zu bleiben und die Ethik in Rechtslehre zu verwandeln. Doch verblieb der Theologie als Gewinn seit Kant die Erhebung über die Moral des Eudämonismus, über die Welt der bloß endlichen Nützlichkeiten in ein ideelles Gebiet und Fr. Schiller kann in dieser Hinsicht als der von Kant'schen Ideen begeisterte Dichter des deutschen Volks bezeichnet werden.

Doch auch auf Dogmatik und Apologetik wirkte das Kant'sche System tiefer ein. In dieser Hinsicht wurde aber wieder auch von den ihm Befreundeten in sehr verschiedener Weise an dasselbe angeknüpft. Die Einen freuten sich seiner Skepsis gegen die Kraft der theoretischen Vernunft, seiner Berufung auf den Glauben an die praktische Vernunft. Andern schien die kräftige Vertretung der sittlichen Idee eine Begründung für die Offenbarung im Allgemeinen, besonders aber für eine Versöhnung bringende Offenbarung zu verheißen, und so über den Mittelpunkt des Evangeliums ein günstiges Licht zu verbreiten. So die Kant'schen Supernaturalisten.

Das Gesetz ist Pädagog auf Christus und erwies sich auch jetzt zum Theil so. Freilich die Theologie faßt das Gesetz, das zum Evangelium führt, als göttliches Gebot, Kant als Vernunftgesetz. Gleichwohl wurde ein Bündniß der Theologie mit seiner Philosophie nach zwei Seiten versucht; einmal zur Begründung einer der Form nach göttlichen Offenbarung überhaupt, sodann aber auch zur Begründung des christlichen Offenbarungsgehaltes, besonders der Sündenvergebung.

Was das Erste betrifft, so wurden die Wolff'schen Untersuchungen über

[1] Döderlein, Entwurf einer christlichen Sittenlehre 1789, 1794. Reinhard a. a. O.

Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung jetzt durch eingehende Erörterungen ethischer Art weiter geführt. Man fragte, ob durch die ethische Idee Offenbarung postulirt oder ausgeschlossen sey? Hiemit beschäftigte sich zuerst Fichte's Kritik aller Offenbarungen von 1791, der ähnliche Werke von Tiefstrunk, von Kant selbst (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1794. WW. X) und von Stäudlin folgten. Fichte's Schrift, die solches Aufsehen machte, daß sie Anfangs als Kants Werk galt, will die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit einer Offenbarung, d. h. einer Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers durch ein übernatürliches Factum in der Sinnenwelt für den Fall einer so tiefen Gesunkenheit der Menschheit als wohlbegründet ansehen, daß ihr nur durch neue Bekanntmachung des vergessenen Sittengesetzes geholfen werden könne. Stäudlin suchte dieses weiter auch schon für den Fall auszudehnen, daß die Offenbarung auch nur der Sittlichkeit nütze. Kant dagegen blickt darauf, daß in dem Einzelnen durch das radicale Böse, welches nicht ein bloß vereinzeltes ist, sondern als räthselhafter Egoismus unheilvoll die Autonomie und Freiheit des Menschen lähmt, das wahre Sittengesetz sich immer wieder im Kampf mit der Sinnlichkeit verdunkelt. Erst wenn ein sittlicher Gesammtwille, ein sittliches Gemeinwesen (Kirche) da wäre, so hätte das Gesetz eine stärkere Vertretung und die Erhebung der Einzelnen über den sittlichen Naturzustand wäre möglich. Eigentlich nun freilich ist der moralische Gesetzgeber nur die ideale Kirche (Gesammtvernunft); sie gibt sich selbst das Gesetz und gehorcht sich selbst. Aber damit das ethische Gemeinwesen zu einer realen, den Einzelnen fördernden Macht werde, muß sie statutarische Formen und sinnliche Gestalt anziehen. Eine sichtbare Kirche setzt aber einen Stifter voraus und so kommt Kant zu dem Postulat eines Kirchenstifters für den sittlichen Bürgerstaat. Der Stifter wird das Sittengesetz in Gottes Namen in Form eines statutarischen Gesetzes verkünden und es in sinnliche Hülle kleiden. So ist es auch im Christenthum geschehen. Diese Ableitung einer Offenbarung aus der Nothwendigkeit der Kirche wurde dann von Karl Ludwig Nitzsch 1808[1] fortgeführt. Sein Gedanke ist: Offenbarung war nothwendig, um durch die Form der Autorität den sittlichen Gehalt in den Geist einzuführen, bis derselbe gereift die innere Wahrheit und Autorität dieses Gehaltes erkenne.

[1] De revelatione religionis externa eaque publica 1808. Aehnlich auch Böhm.

Das erinnert an Gedanken, die schon Lessing ausgesprochen, wenn er für das Kindheitsalter die Nothwendigkeit äußerer Autorität lehrte, um den sittlichen Vernunftinhalt zu empfehlen oder in das Bewußtsein einzuführen. Andere wollten, die Offenbarung diene, dem sittlichen Vernunftinhalt Festigkeit und Klarheit durch Objectivirung in einer lebendigen Persönlichkeit zu geben. So betrachtet Stapfer, dem Lactanz ähnlich, Christus als incarnirtes Sittengesetz.[1] Andere weisen der Offenbarung die Erweiterung der Vernunfterkenntniß zu (Köster), oder die Beschleunigung der Vernunftentwicklung; so Klein in seinem „Religiosismus." Bei allen Männern dieser Art, zu denen noch Tzschirner, Schott, sowie (in ihrer frühern Zeit) Ammon und Bretschneider gehören, ist noch ein supernaturaler Rest übrig, nämlich wenigstens in Betreff der Form der Offenbarung. Aber der Inhalt wird von ihnen gewöhnlich als ein solcher betrachtet, der schon der Vernunft für sich eigne, und fast nur die ältere Tübinger Schule (Flatt d. Ä., Süßkind) suchen, wie wir gleich sehen werden, auch für andere Wahrheiten als das Sittengesetz der Vernunft den praktischen Nutzen einer Offenbarung nachzuweisen.

Aber schon der Begründung einer der Form nach supernaturalen Offenbarung auf Kant'scher Grundlage trat ein Kant'scher Rationalismus entgegen. Er machte geltend: Von Erweiterung des Vernunftinhalts durch Offenbarung könne nicht die Rede sein. Denn alle Wahrheiten müssen eine sittliche Beziehung haben, daher müßte doch die Vernunft, wenn sie sie sollte annehmen dürfen, sie selbst einsehen, sonst wäre ihr Gehorsam blind und kein freier sittlicher Akt. Aeußere Auctorität der Offenbarung könne aber auch die Vernunftwahrheiten praktischer Art nicht empfehlen oder einführen wollen; denn das Gute müsse rein um seiner selbst willen gewollt werden. Gäbe es dagegen durch Offenbarung eine apodictische Gewißheit von religiösen Gegenständen, so könnte das der Moralität nur schaden und die freie Unterwerfung um der innern Güte des Guten willen nur zu falschen Motiven ablenken. Auch die Erkennbarkeit der Offenbarung, gesetzt sie beschränkte sich darauf, die Form der Promulgation des Sittengesetzes zu sein, wurde von Löfflers Magazin für Prediger bestritten. Und in der That würde das Gerüste einer wunderbaren Offenbarung, die

[1] Vergl. Schneckenburgers Abhandlung über Stapfer.

der Vernunft nur den eigenen Inhalt brächte, ein unverhältnißmäßiger Aufwand sein. Wird, wie von dem formalen Supernaturalismus im Allgemeinen geschieht, der Inhalt des Christenthums nur rationalistisch bestimmt, so sind die strengern Kant'schen Rationalisten wie Löffler, Henke, Schmid, Krug, Paulus, Röhr, Wegscheider, folgerichtiger, daher auch Männer wie Bretschneider und Ammon sich später mehr zu ihnen schlagen. Die genannten strengeren Kantianer weichen zwar von Kant in Beziehung auf den Gottesbegriff ab, der diesem unsicher ist, aber namentlich Paulus, Krug, Röhr, Wegscheider, greifen in dieser Hinsicht nur zurück zu Wolff'schem Deismus. Von Gott zwar ist ihnen die Welt ursprünglich gesetzt, aber nachdem sie ist, sagt Röhr, [1] überläßt er sie sich selbst, und läßt sie ablaufen wie eine gute Maschine. Es wäre eine Gottes unwürdige Vorstellung, wenn er erst nachträglich nöthig hätte, wieder in das Uhrwerk der Welt einzugreifen, um sie auszubessern, wobei Röhr in wunderlicher Weise die menschliche Freiheit, die neben Gott und der Unsterblichkeit doch die höchste Trias des Kant'schen Rationalismus bildet, ignorirt oder dem allgemeinen Weltmechanismus unterstellt. Am nacktesten führt Wegscheider den deistischen Standpunkt in seiner Dogmatik durch, die acht Auflagen erlebte und sich durch ihr Latein auszeichnete. Die Religion wird Wolffisch bestimmt; das Wunder stamme her aus Aberglauben oder orientalischer Redeweise. Christus verdanke die hohe Stellung im christlichen Glauben dem Umstand, daß die Orientalen auch das Natürliche auf Gott zurückbeziehen. „Non sine numine habe er gewirkt" — das ist das Höchste, was er von ihm zu sagen weiß. Und Röhr scheut sich nicht zu sagen, die Christologie sei kein integrirender Bestandtheil des dogmatischen Systems. Etwas anders steht Paulus da. Er hält an der formalen Auctorität, d. h. der historischen Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift streng fest, und erklärt sie, in nachwirkender Pietät von seiner Tübinger Schule her für glaubwürdig, aber weiß allen übernatürlichen Gehalt aus Geschichte und Lehre des Christenthums durch Deutung wegzuräumen und die heilige Schrift zur durchgängigen Zeugin für seinen ausgeprägtesten Rationalismus zu machen. Dazu hatte die von Kant ausgegangene Theorie Bahn gemacht, wornach die Träger statutarischer Religion sich auch Accommodationen

[1] Briefe über den Rationalismus 1813.

erlauben dürfen. So habe z. B. der Apostel Paulus durch seine Lehre von Christi Opfertod sich an jüdische Vorstellungen accommodirt, um den Anstoß an der Schmach des Kreuzes wegzuräumen. Dr. Paulus sucht die neutestamentliche Geschichte gänzlich in den Kreis des Natürlichen zu ziehen und zwar so, daß auch die heiligen Schriftsteller von Wunderbarem nur reden für den, der ihren Sinn nicht richtig verstehe. Um den reinen historischen Charakter des Neuen Testaments und Christenthums festzuhalten, ist nur nöthig, neben jener Accommodation bei den vermeintlichen Wundern das Nöthige hinzuzudenken, z. B. daß bei der Speisung der Fünftausend die nöthigen Brode zuvor in einer Höhle verborgen worden waren, und ähnlich zu Kana, wo Jesus einen überraschenden Hochzeitscherz gemacht haben soll. Die Wunderkraft ist hier in den Exegeten verlegt, der zwar nicht aus Nichts Etwas schafft, aber das Etwas in ein Nichts zu verwandeln versteht und dieses Nichts nun für Etwas ausgeben will, während solche Vertheidigung der Geschichte den Kern weggeworfen und die Schale behalten hat.

Aber der ganze Bund zwischen Kant'scher Philosophie und Theologie mußte sich auflösen, wenn er nur auf formaler Grundlage oder der Voraussetzung geschlossen war, daß den Inhalt des Christenthums nur gewisse ewige Vernunftwahrheiten bilden, deren Einführung oder Befestigung in der Welt die Offenbarung allein zu dienen habe. Denn da folgt auch: nachdem die Vernunft dieser Wahrheiten mächtig und sicher ist, so ist die Offenbarung bedeutungslos und entbehrlich geworden, und kann zur Seite gestellt werden wie die Leiter, nachdem sie zum Ersteigen einer Höhe behülflich gewesen ist. Ja da die Jüngerin Vernunft auch zur Meisterin wird, Fortschreiten Pflicht, jeder neue Gewinn aber eine Vervollkommnung des Wissens ist, so ergibt sich für unsere Zeit, die ihre Vernunftreife durch die Erkenntniß der Ideen Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit beweist, Recht und Pflicht, das Christenthum zu *vervollkommnen*. So schritt man zur Lehre „von der Perfectibilität des Christenthums" fort. Gewiß, ist das Christenthum nur eine Lehre von ewigen Wahrheiten, so muß es perfectibel sein; Bildung, Entwicklung, Verknüpfung von Begriffen ist ein stets verbesserliches Werk des menschlichen Geistes. Nur dann kann das Christenthum über das Veralten erhaben gedacht werden, wenn in seinem constitutiven Wesen der *Gegenstand* der Lehre selbst das Primäre bildet, dem sich dann die Lehre

als Abbild dieses Objects in immer vollkommenerem, adäquaterem Ausdrucke annähert. Schon Abr. Teller hatte vom Wolffischen Standpunkte aus, um solcher intellektualistischer Fassung des Christenthums willen eine Vervollkommnung desselben herbeizuführen gemeint (s. o.). Vom Kant'schen Standpunkt sprechen dasselbe Krugs Briefe über die Perfectibilität des Christenthums aus. Eben dahin gehört: Ammons Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion von seinem Jacobi'schen Standpunkte her. Endlich von Hegel'scher Seite vertrat Ed. Zeller die objective Perfectibilität des Christenthums, die immer von selbst gegeben sein wird, so lange das Christenthum nur als Lehre von ewigen geschichtslosen Vernunftwahrheiten betrachtet ist; da unterliegt es dem Schicksal, durch sein Wirken über sich selbst hinauszuführen, mag nun das Höhere das ewige Evangelium oder die Stufe reinerer Vernunft genannt werden.

Dem betrachteten Widerspruch zwischen natürlicher Offenbarung und bloßem Vernunftgehalt derselben entzog sich nun die andere Reihe Kant'scher Theologen, indem sie durch Offenbarung etwas nicht durch Vernunft Erreichbares gegeben setzten. Weniger wichtig ist hier, daß Süßkind [1] die Offenbarung als nothwendig bezeichnete, um Gott als Ideal aller Vollkommenheit, als Vollstrecker des Moralgesetzes, als Bürgen für die Harmonie der Tugend und Glückseligkeit zu offenbaren, wozu er fügte: auch andere Lehren als das Sittengesetz können praktisch förderlich sein, so die Lehre von der Erbsünde und den Gnadenwirkungen. Wichtiger ist, daß die Behauptung, die mit dem Mittelpunkt evangelischen Bewußtseins und dem materiellen Princip zusammenhängt: es sei Offenbarung nöthig, der Sündenvergebung wegen, jetzt in ernste Verhandlung kam, wie sie denn sich an Grundsätze Kant'scher Philosophie halten konnte.

Wenn Sündenvergebung als nothwendig angesehen wurde, so konnte die Offenbarung gefordert werden entweder für den Zweck der Promulgation oder sogar der Erwerbung der Sündenvergebung. Letzteres, weil vom Standpunkt der Gerechtigkeit Strafe, vom Standpunkt des sittlichen Weltzieles Besserung und Heilung nothwendig sei. Aber dieses wagten auch die Kant'schen Supernaturalisten kaum zu vertreten. Sie blieben meist bei der nothwendigen

[1] Flatt'sches Magazin St. I. III. IX.

Promulgation stehen. Da nun Tieftrunk annahm, die Sündenvergebung als Herstellung der innern Harmonie des Menschen in versöhntem Bewußtsein sei Bedingung alles freudigen Fortschreitens im Guten, so schloß hieran Süßkind die Folgerung: die Sündenvergebung müsse allerdings dem Menschen gewiß werden seiner Heiligung wegen, aber daraus folge nur die Möglichkeit der Sündenvergebung, ihre Wirklichkeit können wir nur aus dem Factum einer göttlichen Promulgation wissen. Tieftrunk entgegnete: An eine solche Promulgation in der Sinnenwelt können wir doch nur glauben, wenn die praktische Vernunft selbst zustimme, d. h. aus praktischen Principien die Nothwendigkeit, nicht bloß die Möglichkeit solcher Sündenvergebung erkenne. Es bedürfe also statt jener Promulgation nur der Erkenntniß von der Sündenvergebung als einer ewigen Vernunftwahrheit. Süßkind erwiederte: Es wäre sehr wohl auch der Vollzug der Strafe mit dem Begriff einer sittlichen Welt vereinbar. Wenn also Sündenvergebung sich nicht von selbst verstehe, so können wir, was Gott wirklich wolle, nur wissen aus seiner positiven Offenbarung. Diesem zwitterhaften Standpunkt, der Entgegengesetztes auf ethischem Gebiete als gleich möglich für Gott ansah, in letzter Beziehung also das Ethische einer grundlosen Willkür unterstellte, konnte Tieftrunk erwiedern: Es sei vielmehr eine bestimmte Antwort aus ethischen Grundsätzen zu schöpfen und diese laute auf Nothwendigkeit der Sündenvergebung, weil dem Sittengesetz vor Allem an seiner Verwirklichung durch Heiligung liegen müsse. Er übersah freilich seinerseits, daß, wenn das Böse von selbst vergeben ist, und zwar schon vor der Besserung (denn Sündenvergebung soll ja deren Möglichkeit begründen), an die Stelle von Gottes Gerechtigkeit eine Gleichgültigkeit gegen den Unterschied von Gut und Bös treten muß.

Der Idee der Gerechtigkeit nahmen sich daher andere Kantianer an, und ließen durch eine andere Seite des Systemes sich zur unbedingten Nothwendigkeit der Strafe und zur Unmöglichkeit der Sündenvergebung führen. Schon Kant hatte in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" gesagt: „Die Verschuldung ist nie auszulöschen möglich. Zieht sich der Mensch nach der Herzensänderung nicht neue Schuld zu, so kann das nicht als Bezahlung der alten gelten. Denn er kann sich nie einen Ueberfluß erwerben, da er zu allem Guten, was er kann, auch verpflichtet ist." Er hatte aber den Consequenzen hievon sich wieder zu entziehen

gesucht. Dagegen strenge Kantianer, wie Schmid [1] blieben consequenter dabei: Alle und jede Lossprechung von Strafe unter der Bedingung der Besserung ist Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit. [2] Andere führten das so aus: das praktische Vernunftgesetz ist nicht bloß ein gebietendes, sondern auch Gesetz der Würdigkeit und der vollsten Gerechtigkeit. Immoralität ist der Strafe würdig, es muß ihr eine Summe von Uebeln zukommen. Sollte nach praktischer Vernunft nicht bestraft werden, was nach praktischer Vernunft strafbar ist, so wäre das eine Antinomie des Gesetzes in sich selber, wodurch seine Gültigkeit angetastet würde: Es muß also gestraft werden. Das hat besonders Flatt d. J. [3] eine Zeit lang vertreten. Er sucht zu zeigen: Es gibt keine Versöhnung; auch das Neue Testament lehrt keine. Wir sollen aber im Glauben an unsere endliche Vollendung getrost an unserer Besserung fortarbeiten. In der Umkehr seiner Maximen kann Jeder auch während des Strafzustandes des göttlichen Wohlgefallens gewiß sein, auch göttlichen Beistand hoffen. Aber, er erwägt nicht, daß das Gesetz und das Bewußtsein des nothwendig strafenden Gottes Furcht anrichtet, mit der die Liebe nicht besteht. Wenn er vor dem Gestraftsein den Menschen des göttlichen Wohlgefallens gewiß werden läßt, um des Strebens nach Besserung willen, so denkt er die Strafe nicht in ihrem Mittelpunkt, als göttliche Ungnade und von der Macht der Sünde minder streng, als von der Schuld, die unbedingt der Strafe verfällt. Diese selbst freilich, wenn sie mit göttlichem Wohlgefallen vereinbar ist, nähert sich schon wieder der bloßen Züchtigung. Süßkind entgegnete, bei seinen Sätzen beharrend: Gott könne vergeben, nämlich dem würdigen gebesserten Sünder; es könne aber auch die Strafe als solche den gebesserten Sünder treffen und göttliche Offenbarung darüber, welches von beiden er wolle, bleibe also nothwendig. Aber diese angebliche doppelte Möglichkeit in Gott ist so unevangelisch, wie widerspruchsvoll. Das Letztere, weil die Sündenvergebung motivirt werden soll dadurch, daß sie die Heiligung mehr fördere als die Strafe, während andererseits Würdigkeit, also Besserung der Sündenvergebung schon vorausgehen soll. So war aus praktischer Vernunft die Offenbarung als bloßes Promulgationsmittel der Sündenvergebung so wenig als des Sittengesetzes

[1] Moralphilosophie 1793. S. 307.

[2] Vergl. Flatts Magazin IX.

[3] Philos. exeg. Unters. über die Lehre von der Versöhnung. 2 Th. 1797. 98. §. 43 ff.

festzustellen. Im Gegentheil führte gerade diese ernste moralische Philosophie in eine Antinomie, die auf Kant'schem Boden nicht zu lösen war. Einerseits nämlich fordert die praktische Vernunft als Gesetz der Gerechtigkeit oder der Proportion zwischen Glückseligkeit und Gutem unerbittlich Strafe für das Böse, und Straferlaß scheint unmöglich; andererseits das Sittengesetz als Gesetz der Heiligkeit, das realisirt sein will, fordert als unerläßlich die Sündenvergebung, wenn man nicht den Begriff der Strafe wieder abschwächt. Kein Wunder, daß der Kant'sche Supernaturalismus bei dieser Antinomie der praktischen Vernunft immer mehr als unhaltbar erschien. Die christliche Versöhnungslehre, die auch beides bejaht, die Nothwendigkeit der Strafe und der Sündenvergebung, aber beides nicht als Antinomie bestehen läßt, sondern dadurch einigt, daß sie der Offenbarung in Christus die real mittlerische Erwerbung der Versöhnung zuschreibt und so eine Sündenvergebung auf Grund einer Sühne für die Gerechtigkeit verkündigt, getraute sich Niemand mehr zu vertreten. Hatte doch schon ein Storr sich zu der Acceptilationstheorie von Hugo Grotius gewendet. Dem näherte sich fast noch am meisten Kant selbst in der zuletzt genannten Schrift. Unter Christus möge man sich das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit denken, wie immer auch Jesus sich dazu möge verhalten haben. Dieses Ideal komme dem Menschen, der redlich sich besserer Gesinnung zuwende, stellvertretend vor Gott zu gut, indem Gott den guten Willen des empirischen Menschen für die That annehme, wenn nur derselbe im Grunde ein neuer Mensch geworden sei. Auch könne man, da die Strafleiden nach erfolgter Besserung noch fortdauern, sagen: daß der neue Mensch stellvertretend für den alten leide.[1] Es ist gewiß sehr bedeutsam, daß Kant so die Idee der Stellvertretung geltend macht, um die Anticipation des Friedens zu legitimiren. Aber da er von zuvorkommender Gnade oder Verzeihung nichts weiß, so muß er doch immer die Güte des menschlichen Willens schon voraussetzen, um die Stellvertretung anwendbar zu finden, während doch die Umkehr des Willens selbst von der nicht bloß gehofften, sondern schon gesicherten Vergebung abhängig ist.

Ebenso mußte aber auch bald deutlich werden, daß das Kant'sche Nichtwissen von Gott nur eine Scheinstütze für den evangelischen Glauben war,

[1] Rel. i. d. Gr. d. bl. Vern. WW. S. 69 ff. 86 ff.

der Bejahung der Gewißheit sein will. Ohnehin traf Kants Kritik aller objectiven Erkenntniß auch die Erkennbarkeit einer allgemeinen Offenbarung. So mußten denn, da das Kant'sche Fundament für die Einigung von Philosophie und Theologie sich als trügerisch erwies, auch die supernaturalistischen Theologen, die sich darauf verlassen, immer weiter zurückweichen. Die Kraft des Widerstandes der kirchlichen Theologie nahm ab; eine Capitulation folgte der andern. So gewannen jene Mißgestalten die Oberhand, der „supernaturale Rationalismus" und der „rationale Supernaturalismus," wie Tzschirner, Schott, Mertens, Klein und andere der Obengenannten von 1810—1820 ihn darstellen. Selbst Tübingen, das noch lange als Burg der Rechtgläubigkeit gegolten, neigte sich immer mehr dem Arminianismus zu; Bengel d. J. aber schon zum Rationalismus und zu einer socinianischen Christologie.

Aber über Kants System selbst bereitete sich von Innen heraus eine Krisis vor. Die Unterscheidung des Dings an sich von den apriorischen reinen Anschauungen von Raum und Zeit, ohne welche keine Vorstellung von einem gegebenen Object möglich sei und von den Denkformen oder Kategorien, den reinen Verstandesbegriffen, ohne die kein Urtheil und keine Erfahrung stattfinde, endlich von den Ideen oder den gedachten Vernunftzwecken, ohne die es kein sittliches Handeln gebe, eine Unterscheidung, die alles Wissen von objectiv Wirklichem in Frage stellte — war zwar geeignet, den popularphilosophischen Wissensdünkel zu demüthigen und eine höhere Idee vom Wissen zu wecken; aber kehrte sich auch als zweischneidige Waffe gegen den Kantianismus selbst und gab ihm eine durchaus skeptische Haltung, wenn man nicht irgendwie mit diesem dunklen Reste des Dings an sich sich auseinandersetzte. Das konnte aber in doppelter Weise geschehen. Kants Kritik wollte die Bedingungen der Erkenntniß erklären und feststellen. Da diese Bedingungen oder Factoren der Erkenntniß das Prius derselben oder ihr a priori bilden, so ist die Einsicht in diese Bedingungen die Einsicht in das Vermögen des Apriorischen, in die reine Vernunft, und es ist damit eine Metaphysik behauptet, ja der Ansatz dazu gegeben, welche sich in dreifacher Weise gliedert; nämlich in theoretische und in praktische, die erstere aber wieder in ein apriorisches Wissen von der Sinnlichkeit und von dem Verstande verzweigt. Die in der Kritik sich selbst betrachtende Vernunft erkennt so in dieser eine Reihe ursprünglicher Vermögen.

Sie hat an ihr selbst Sinnlichkeit, Verstand und das Vermögen praktische Zwecke und ideale zu concipiren. Aber damit war das Problem gegeben, diese Vielheit in einer Einheit zu begreifen und womöglich zu erkennen, wie die eine und selbige Vernunft in diesen verschiedenen Daseinsformen oder Functionen existirt oder sich selbst dazu bestimmt und erschließt. Nachdem Reinhold den Versuch gemacht, die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand im Vorstellungsvermögen zu finden, weil Anschauungen und Begriffe beide Vorstellungen seien, so ist Fichte dazu fortgegangen, auch die Einheit der theoretischen (nach ihren beiden Seiten) und der praktischen Vernunft in der Grundthätigkeit der Vernunft als solcher, in dem Selbstbewußtsein oder Ich zu suchen. Fichte's Wissenschaftslehre macht den Versuch, aus dem Ich alles Wissen abzuleiten; jenen dunkeln Rest des Dinges an sich aber dadurch aufzuheben, daß auch das Nicht-Ich als Setzung des Ich begriffen werde;[1] ein Schritt, der dann in später zu erwähnender Weise zu Schelling und Hegel überführte, in welchen die Identität von Subject und Object zu reinerem Ausdruck und Gleichgewicht beider Seiten kommt als bei Fichte, von welchem das Object in das Subject aufgezehrt erscheint, weil er in seiner ersten Periode subjectivistisch das Object nur als That des Subjects setzte, ohne zu untersuchen, ob nicht das Subject in seinem Grunde selbst universaler Art, sein Setzen aber nur die Vermittelung sei, durch welche sich dieser universale Grund bethätigt.

Aber wie in Schottland auf die Hume'sche Philosophie die psychologische der schottischen[2] Schule folgte, so konnte auch, und das war die andere Möglichkeit, von jenem Dualismus, der bei Kant übrig blieb, dadurch zur Ueberwindung der darin enthaltenen Skepsis fortgegangen werden, daß man von dem Ansatz zu einer apriorischen Wissenschaft oder Metaphysik, der in Kants Untersuchungen der apriorischen Bedingungen der Möglichkeit alles Erkennens gemacht war, Abstand nahm, also die Vernunftkritik zu einer bloßen empirischen Erkenntniß der menschlichen Vernunft und ihrer Vermögen herabsetzte, die sich durch Selbstbeobachtung oder innere Erfahrung vollziehe, d. h. anthropologisch, also auf dem Wege der Erfahrungsseelenlehre. So Fries, mit dem sich dann Jacobi's Standpunkt verschwistert.

[1] Vgl. Kuno Fischer, akademische Reden 1862. Die beiden Kantischen Schulen in Jena S. 86—90.

[2] Th. Read, D. Stewart s. o. S. 517 f.

Dieser Empirismus von Fries, dem die psychische Anthropologie und nicht die Metaphysik die philosophia prima ist, will dann aber auf diese innere Erfahrung metaphysische Erkenntniß gründen und ein System der Philosophie aufbauen. Kritik der Vernunft will auch er; aber „eine neue Kritik der Vernunft,“ welche den Vernunftinhalt nicht producirt, sondern als unmittelbar in dem Innern gegeben behandelt. Da wir diesen Inhalt nicht machen, sondern bloß einsehen, so muß nach Fries die Vernunft ein Vermögen besitzen, einmal innere Erlebnisse zu haben, und dieß nennt er das Wahrheitsgefühl; sodann aber auch, da dieses Gefühl zunächst noch dunkel ist, bedarf es einer kritischen Bearbeitung desselben, und so ist als zweites Vermögen die Kraft der Reflexion zu setzen, die das Gegebene beobachten, das Dunkle verdeutlichen kann. Dieses Reflexionsvermögen ist ihm der Verstand, der aber nicht produciren, sondern nur des im Gefühl Erfahrenen sich bewußt werden kann. Das Wahrheits- und Einheitsgefühl bei Fries entspricht dem Vernehmen des Unendlichen bei Jacobi, der Erhebung zur Idee des Vollendeten und Idealen, das höher ist als Ich und besser als Ich, dem religiösen Gefühl, das erst der wahren Welt inne wird, während die Sinnenwelt mit Raum und Zeit das Unvollkommene ist, über welches das ideale Gefühl sich erhebt. Der Glaube hat zwar nach Jacobi auch eine Bedeutung für die Sinnenwelt; es gibt auch ein unmittelbares Innewerden der Wirklichkeit der Welt außer uns, wie der religiöse Glaube ein Innewerden Gottes ist; aber während das verständige Denken mit seinen Begriffen, Kategorien und Denknothwendigkeiten die Sinnenwelt ihren begrenzten Erscheinungen nach zu erfassen vermag: so ist der Verstand, wenn er auch auf das Unendliche und Göttliche Anwendung verlangt, nicht bloß unzureichend, sondern vernichtet den Gegenstand, weil er Alles verendlicht, was er denkt. Der Verstand ist nach seinem Wesen ein geborner Gottesläugner, da aber so unserem Vermögen bestimmten Erkennens das Göttliche ganz unzugänglich sein soll, so ist dieses nur für unser Ahnen da, in Momenten idealer Erhebung. Dagegen das alltägliche Leben ist das Leben in dem Verstande, also zugleich außer Gott. Erst Schleiermacher, Jacobi verwandt in der Läugnung einer objectiven Gotteserkenntniß, hat dessen psychologischen Dualismus zwischen Verstand und Vernunft durch die Erkenntniß überschritten, daß das religiöse Gefühl, in welchem allein wir Gottes inne werden, durch alle Lebensmomente auch die „verständigen“

hindurchtöne, ja die beiden von Kant ausgehenden Linien, die von Fichte durch Schelling zu Hegel führende und die Friesisch-Jacobi'sche laufen in ihm gewissermaßen zusammen, indem er in seiner Dialektik einerseits empirischen Ausgangspunkt nicht vom Denken nur, sondern vom Wissen werden wollenden Denken nimmt, aber andererseits von hier aus die apriorischen oder metaphysischen Bedingungen oder Voraussetzungen des Wissens so construirt, daß sich ihm doch eine nicht auf bloße Erfahrung erbaute, sondern aus der nothwendigen Idee des Wissens geschöpfte Wissenschaftslehre oder Metaphysik ergibt.[1] Doch verweilen wir bei Fichte und Jacobi noch etwas genauer.

Kants Standpunkt war ein halber; bei seinem Dualismus kein Verbleiben. Entweder mußte jener Ansatz zu einem apriorischen Wissen, welches durch das im Hintergrunde stehen bleibende dunkle Ding an sich in jedem Augenblick wieder bedroht wurde und in bloß subjective wenn auch nothwendige Anschauungen und Begriffe sich auflösen mußte, sich energisch und einheitlich durchzuführen suchen, d. h. das drohende Gespenst des Dings an sich durch das Denken selbst beschwören und bewältigen, indem es in seinem selbstständigen Für-sich-Sein aufgehoben und als bloße Setzung des Ich begriffen wurde. Indem Fichte in seiner ersten Periode dieses thut, setzt er die Skepsis und den Kriticismus Kants in das absolute Wissen des Idealismus um. Das Ich verabsolutirt sich selbst; es producirt alles Nicht-Ich, zunächst als Schranke, aber auch als Stoff, an dessen Ueberwindung im Progressus in infinitum das Ich sich übt und wodurch es sich zu seiner Freiheit herstellt. Nicht-That, Trägheit ist das Böse, That aber das Gute und ihr Produkt die sittliche Weltordnung, welche die Stelle Gottes einnimmt. Dabei blieb freilich ein schwacher Punkt darin übrig, daß das Ich nach Kant das unbekannte Ding an sich auch in sich selber trägt, indem wir auch nicht wissen, ob das in der unmittelbaren Apperception des Selbstbewußtseins gedachte Ich auch dem realen entspricht, die Bewältigung des Dings an sich auch an diesem Punkte, d. h. des Ichs an sich aber zu weit zu führen scheint, nämlich das reale Substrat des Denkens selbst aufzuheben und nur That, Denkbewegung, die zugleich Setzung ist, übrig zu lassen droht, womit wir Funktionen ohne ein fungirendes, Prädikate ohne ein sie

[1] Diesen Gedanken hat dann mit besonderer Energie in selbstständiger Ausführung auch Chalybäus in seiner Wissenschaftslehre verfolgt.

tragendes Subject hätten. Oder aber ist das Ding an sich als ein objectives, nicht durch das Denken gesetztes, als ein Gegebenes anzuerkennen und zwar wie das Ding an sich der Dinge außer uns, so auch das des Selbstbewußtseins, und zwischen beiden mögen Verbindungslinien gezogen werden. Aber dann werden Kant's Sätze von der Autarkie und Autonomie der Vernunft und seine Ansätze zu einer Metaphysik, die rein durch das Denken ein inhaltliches Wissenssystem schöpferisch hervorbringt, nicht bestehen; vielmehr ist dann anzuerkennen, daß dem Denken und Setzen der Vernunft die Vernunft selbst als nicht durch das Denken erst gesetzte vorangeht, sondern als Ding an sich sich gegeben ist, also von dem Anspruch an volle Absolutheit ablassen muß, weil sie vielmehr auf ein absolut Setzendes durch sich zurückweist, auf ein objectives wahrhaft absolutes Sein, aus dem unser Denken und Sein stammt. Dem Letztern wendet sich nicht nur Jacobi zu, sondern in anderer Form auch Fichte selbst in seiner zweiten Periode, nämlich so, daß er nun bestimmter nicht bloß es aufgibt, jene That- und Denkbewegung uns als Setzung des subjectiven Ich ansehen zu lassen, sondern dazu fortgeht, als das reale Substrat für jene Denkbewegung statt des subjectiven Ichs, das ja vielmehr selbst eine Setzung der Denkbewegung ist, das absolute objective Sein zu setzen oder Gott, in welchem der Einzelne nur ein Moment, eine Welle in dem allgemeinen Leben sei, und welcher, sei es auch nur momentan, sich in den einzelnen Geistern subjectivire, also sie als Durchgangspunkte seiner Setzungen behandle. Gott liebt, wird nun gesagt, im Menschen sich selbst, und seine Wahrheit erreicht der Mensch, indem er sich Gott opfert. So würde aus dem Satz: „Das Ich ist Alles, ist Gott" vielmehr der andere: Das Ich hat kein substantielles Sein, nur Gott ist und Gott ist auch das Wesen des Ich, womit zu einem substantiellen Pantheismus, ja zu einem die Subjectivität verschlingenden Objectivismus übergegangen ist.

Hiemit ist aber doch Fichte der christlichen Grundthatsache schon näher getreten. Während er in der Kritik aller Offenbarung als ächter Kantianer für Christus nur die Bedeutung gefunden hatte, der rohesten Sinnlichkeit gegenüber die Reinheit der Gottesidee zu wahren; in der Lehre vom Gottmenschen nur eine Darstellung gesehen hatte, die ein ganz sinnlich bedingtes Wesen zum Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes, zu einer verkörperten praktischen Vernunft, gleichsam zu einem Gott der Menschen mache,

die objective Bedeutung Christi aber dahin gestellt sein ließ und forderte, daß Jedem freigestellt bleibe, sich ihrer zu bedienen oder nicht, so hat er später und besonders in seinen Vorlesungen über die Staatslehre 1813 [1] sich für die Erkenntniß des Christenthums und die historische Person Christi mehr erschlossen. Zwar Wunder auf dem Gebiet der äußern Natur scheinen ihm nach wie vor verwerflich; [2] aber auf dem Gebiete des Geistes erkennt er Wunder an als Produkte oder gar Selbstdarstellungen des von ihm lebendig als weise und liebende Vorsehung gedachten Gottes. Je mehr seine sittliche Erkenntniß dazu fortschritt, die gesetzliche Stufe als eine untergeordnete, zwiespaltvolle, unfreie, den Kant'schen kategorischen Imperativ als unfruchtbar und als todtes Gesetz zu erkennen, desto bestimmter wandte er sich der Liebe als dem höchsten, in dem Johanneischen Evangelium besonders verkündigten Princip zu. Diese Liebe ist ihm zunächst nicht Produkt menschlichen Strebens und Wollens, sondern eine göttliche Gabe und Setzung, die er mit der Genialität vergleicht. Er sieht, daß der kategorische Imperativ und die Selbstachtung nur todte und kalte Früchte tragen ohne Segen für Thäter und Empfänger, mit stetem geheimem Haß gegen das Gesetz ohne Freude, Begeisterung, Freiheit. Durch die göttliche Gabe aber kommt zum Sein, was bei Kant bloß Verlangen und Streben war, ein fester Wille, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit geeinigt sind. Den Begriff der Genialität verwendet er auch umfassender für die Fortschritte der Weltgeschichte. Diese vollziehen sich durch berufene Persönlichkeiten, Organe der Gottheit, welche nicht erst auf dem Wege der Entwicklung oder Reflexion geworden sind, was sie sind, sondern auf unvermittelte Weise durch Gott, der nicht nur eine Weltordnung oder ein Gesetz vorschreibt, sondern auch als schöpferische Weltordnung wirkt. [3] In ihnen ist geistige Natur und

[1] Werke IV, 370 ff., besonders 535 ff.

[2] Werke IV, 546 ff.: sie wären Hexenmittel, die einen willkürlichen Gott voraussetzten, ihre Annahme wäre eine Verleumdung des Gesetzes Gottes III, 100; es wäre auch unsittlich, durch Wunder sittlich wirken zu wollen; in Gottes Reich soll innerhalb der Sinnenwelt nichts geändert werden, außer durch Freiheit unter dem göttlichen Gebot.

[3] Von Forbergs Gott als der Weltordnung, die Produkt des Menschen ist (ordo ordinatus) schritt Fichte schon in seiner Bestimmung des Menschen zu Gott als ordo ordinans, von dieser formalen Bestimmung aber auch noch zur realen fort: Gott ist ihm zuletzt auch schöpferisches Princip lebensvoller sittlicher Weltordnung, der Freiheit und Liebe.

die Vernunft waltet in ihnen als Instinkt mit unwiderstehlicher Macht. Ist nun überhaupt die Darstellung der absoluten Wahrheit in einer begeisterten Persönlichkeit, logisch unerklärlich und auf die göttliche Freiheit zurückweisend, ein Wunder, so ist Jesu Dasein das größte Wunder im ganzen Bereiche der Schöpfung. Jesus war schon ohne Akte des Willens und der Reflexion durch sein Dasein Bürger des Himmelreichs. Sein Wille ging auf und war gefangen in einem höhern Willen; er wurde dessen Werkzeug, und als solches wurde er seiner sich bewußt. [2] Er war, was wir ein bestimmtes künstlerisches oder praktisches Genie nennen, mit einem angebornen Triebe zur Stiftung des Himmelreiches. Indem er sich dann selbst anschaute und begriff, wußte er sich überhaupt nicht bloß getrieben, sondern er hatte auch den Begriff und Charakter dieses Factum. Er wußte und wollte es als seine Bestimmung, Stifter des Himmelreichs zu werden. Er war durch sein Sein über Alle machtvoll. Wir können auch erkennen, daß diese Person schlechthin nothwendig war. Die Menschheit soll mit eigener Freiheit, einen entgegengesetzten Zustand vernichtend, sich zu einem Reiche Gottes erbauen, zu einer Welt, in der Gott allein Princip sei aller Thätigkeit und Nichts außer ihm, in dem alle menschliche Freiheit aufgegangen ist und an ihn hingegeben. Dieß muß zwar einzeln geschehen durch jedes Individuum und seine sich bestimmende Kraft der Freiheit. Aber dazu bedarf es eines Bildes dieser Bestimmung des sich Ertödtens und Hingebens. Woher soll die Menschheit dieses haben? S i e k ö n n t e e s n u r d u r c h e i n e v o r h e r g e g a n g e n e F r e i h e i t h a b e n u n d d o c h, w i e s i e i s t, k a n n i h r d i e F r e i h e i t w e r d e n n u r d u r c h d i e s e s B i l d. S o e n t s t e h t e i n Z i r k e l: d i e F r e i h e i t s e t z t v o r a u s d a s B i l d, d a s B i l d s e t z t v o r a u s d i e F r e i h e i t. D i e s e r Z i r k e l l ö s t s i c h n u r s o, d a ß d a s B i l d e i n m a l S a c h e, R e a l i t ä t s e i, s c h l e c h t h i n u r s p r ü n g l i c h, v o m G r u n d a n f a n g e n d, i n e i n e r P e r s o n s i c h v e r w i r k l i c h e n d. D i e ß n u n g e s c h a h i n J e s u s; e r i s t d u r c h s e i n e U r s p r ü n g l i c h k e i t e i n z i g. A l l e, d i e i n d a s H i m m e l r e i c h k o m m e n, g e l a n g e n d a z u n u r d u r c h i h n, durch das Bild, das er aufgestellt in sich für das ganze Geschlecht; denn A l l e s o l l e n w i e d e r g e b o r e n w e r d e n d u r c h i h n, w ä h r e n d e r d e r E r s t e u n d d e r g e b o r e n e S o h n i s t.

[1] IV, 537.

So will Fichte aus einem Gesetz a priori die Nothwendigkeit der Person Christi ableiten. Aber, fährt er fort, was Jesus so ursprünglich hatte, das können nun Alle, da sie die Anschauung seines Bildes haben, nämlich ohne besondere Genialität durch ihre Freiheit werden was er war. Er nennt ihn die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft oder Religion, die vollkommene sinnvolle Darstellung des ewigen Wortes; aber zu einem unerreichbaren Ideal habe ihn nur erst die Dürftigkeit der Folgezeit gemacht; er wollte ganz und ungetheilt in seinem Charakter wiederholt werden wie er war. [1] Sein in uns eingetretenes Gemüth und Geblüt macht uns rein. Haben nun auch wir durch Freiheit und Verstand es erreicht, daß Gott in uns lebt, so ist seine Person gleichgültig und das Historische an Christus verliert seine Bedeutung; nachdem man die Höhe erstiegen hat, bedarf man der Leiter nicht mehr. [2] Den Glauben an die Dreieinigkeit (selbst im ökonomischen Sinn, den er allein festhält) und an die Person Jesu zur Bedingung der Seligkeit zu machen, sei gegen das Christenthum. Zwar ohne Sohn und Geist komme keiner zu Gott, das bleibe ewig wahr; aber Sohn und Geist können auch selig machen ohne Wissen und Dank des Beseligten. Die Dreieinigkeit nicht zu erfassen sei nur eine Unklarheit, die als solche gehoben werden soll. Alle Mannigfaltigkeit, und wäre sie auch nur Zweiheit, ist nur im Bilde, in der Erscheinung; jenseits dieser ist nur absolute Einfachheit. So ist nur zu lehren: Gott hat sich geoffenbart als Vater, Sohn und Geist, nicht in Worten, sondern in der That. Der Vater ist das der Erscheinung und der Spaltung der Individualität absolut Vorausgegebene; der Sohn ist die absolute Steigerung der Erscheinung zur Anschauung des Reiches Gottes. Das ewige große Wunder ist, daß Gott (als Geist) Allen, die zu ihm sich nahen, ein neues Herz schafft. Denn zu lehren sei ein lebendiger wirkender Gott in der Geisterwelt. [3]

Von dem sich verabsolutirenden Willens-Ich Kants steigt Jacobi noch tiefer in das menschliche Wesen, in die Welt des Gemüthes, des unmittelbaren Vernehmens Gottes, von dem sittlichen Gebiete in das religiöse, aber gleichfalls noch auf nur subjectiver Basis stehend. Diese subjective Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Gefühls stellt sich feindlich gegen alle

[1] V, 489.
[2] IV, 552.
[3] IV, 555.

Vermittlung der Religion. Die objective Geschichte hat ihm nur die Bedeutung eines Symbols dieses Innerlichen, nicht aber die der Quelle oder Norm der religiösen Gesundheit. Ebenso wie schon angedeutet, steht ihm die Welt des verständigen Denkens im Gegensatz zur Welt der Religion, die sich dem Begriffe schlechthin entzieht. Der Verstand könne nicht anders, als was er denke, verendlichen, Spinoza habe Recht omnis determinatio est negatio. Gott ist ihm höher, besser als Ich; um seiner Unendlichkeit willen aber bestimmungs- und prädikatlos; jede positive Aussage über Gott sei anthropomorphistisch oder anthropopathisch, und daher Christum als Gott und als Menschen zu bezeichnen, ist ihm Idololatrie.

So bedeutend Jacobi als Anwalt des Gefühls, als begeisterter Prophet der Religion und ihres ursprünglichen Rechtes gewirkt hat, so ist doch sein Standpunkt in Selbstwidersprüchen befangen, in einem Dualismus ewiger und anerschaffener Art zwischen Denken und Glauben, Verstand und Gefühl; nicht minder in einem Dualismus zwischen der innern Welt des höhern ätherischen Gefühls und der äußern. Inwendig ist die „edle Natur," die sich als rein und göttlich denkt, die schöne Seele, die ihre Gefühle aushaucht; draußen ist die harte, dem Ideal fremde, steinerne Welt, in der das Gesetz der Schwere, des Mechanismus und des kalten Verstandes waltet. Da er in der Bestimmtheit nur Negation sieht und das Göttliche als von der Erscheinungswelt geschieden sich vorstellt, höchstens jenes an diese heranspielen läßt, so kann er keine äußere Offenbarung anerkennen; er will mit derjenigen ausreichen, die im Menschen sich kund gibt.

Wenn wir jedoch nur wissen, daß Gott ist; was er aber sei, schlechthin nicht soll gewußt werden können, so können wir auch nicht wissen, ob nicht der Pantheismus, gegen den Jacobi eine so ausgesprochene Abneigung hat, doch berechtigt ist, ob nicht Gott, jenes Wesen, das besser als Ich, doch nur das ideale Ich ist, das in der sog. religiösen Ahnung nur sein selbst oder dessen inne wird, daß es in seinem Wesen unendlich und göttlich ist. Ebenso bleibt ihm aber auch das Sittliche, das er als das dem empfundenen Göttlichen Entsprechende bezeichnet, unbestimmt, ja subjectiv. Das Ich als die edle, sich als göttlich dünkende Natur hat im einzelnen Fall zu bestimmen, was gut ist, und ist über das Gesetz erhaben. Nicht weil Etwas objectiv in sich gut ist, will es jenes Ich, sondern weil dieses Ich es will, ist es gut. Den unbestimmten Rahmen des Sittlichen sucht

dann besonders Fries und Heinr. Schmid, wie oben gezeigt, durch Erfahrungsseelenlehre auszufüllen, kommt aber im günstigsten Fall nur auf das der menschlichen Natur Angemessene, nicht aber auf ein an sich, also allgemein Gutes, wodurch doch erst das menschliche Bewußtsein zur Vernunft werden kann.

Die Verbindung der Theologie mit Jacobi's Standpunkt war leichter und einladender als die mit der Kant'schen oder gar der ältern Fichte'schen Lehre. Sie rief eine neue und dritte Form des Gegensatzes von Supernaturalismus und Rationalismus hervor, statt der intellektuellen und moralischen die ästhetische Form beider. Auf Seiten des Supernaturalismus ästhetischer Art stehen Eschenmayer (früher Schellingianer) Vater, Steudel, Emmerich, Heydenreich u. A. Sie bleiben alle gleich Jacobi in einem Gegensatz gegen alles wissenschaftliche Ergreifen und Erkennen göttlicher Dinge stehen, unter Berufung auf das incommensurable Verhältniß zwischen dem endlichen Verstande und dem unendlichen Gott. Steudel [1] bestreitet dabei unsere Befugniß, das heilige Gefühl wie die heilige Ahnung ausschließlich als Erkenntnißquelle gelten zu lassen. „Wir müssen unsere religiöse Erkenntniß aus allem Beglaubigten nehmen, namentlich auch der heil. Schrift," wie er denn überhaupt die historische Seite der Offenbarung geehrt wissen will, und der letzte Vertreter des sog. biblischen Supernaturalismus von Namen ist. Zu den symbolischen Büchern übrigens nimmt er, namentlich in der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit wie von der Versöhnung eine freiere Stellung ein und betont die Willensfreiheit. Aber die strengeren Anhänger der Jacobi'schen Schule wie Köppen, Heinrich Schmid sagen mit der negativen Mystik: das Ewige kann nicht eingehen in die Zeit, sonst verendlicht es sich; selbst unsere Sprache ist nur Symbol, nicht Ausdruck des Gedankens, und gesetzt es gäbe eine objective Offenbarung: der Mensch kann die Wahrheit nicht zuerst in ihr finden, sondern in ihr nur wiederfinden, was er schon in sich trägt. Alle äußere, durch Wunder u. s. w. beglaubigte Offenbarung kann nicht die überzeugende Kraft gewinnen, wie das ursprüngliche Vernehmen Gottes in uns selbst, es kann als Aeußeres mit dem geistigen Organismus nicht gleichartig verwachsen noch ein Bestandtheil des freiern höhern Vernehmens werden. Rede man

[1] Von der Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche höhere Offenbarung Gottes. 1814.

von einer Fleischwerdung des Unendlichen selber, so sei das ein Widerspruch in sich selbst, abergläubische Idololatrie. Jacobi kam nach dieser Seite hin stark in Collision mit jenen Freunden, an denen sein Herz hing, einem Matth. Claudius und Hamann, welche seinen versöhnungslosen Gegensatz von Verstand und Vernehmen Gottes nicht als einen unlösbaren Bann, den Geist nicht als gespalten in nothwendigem Mißklang ansehen noch dem geistigen Leben, sowohl dem frommen als dem verständigen seine Einheit rauben wollten. Der letzte objective Grund des Dualismus, in welchem Jacobi's edler Geist befangen blieb, ist die absolut gegensätzliche Fassung des Göttlichen und Menschlichen, die er mit Wolff, Kant und Fichte theilt, während sein frommes Gefühl wenigstens in Lichtblicken ihn momentan zu überwinden ringt, z. B. indem er trotz der Fichte'schen Rede, daß die Persönlichkeit Schranke und Verendlichung sei, an der Idee des persönlichen Gottes festhält, oder wenn er das Goethe'sche Wort sich aneignet:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Wie könnten wir der Sonne Licht erblicken?
> Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Jacobi ist der Philosoph, welcher „mit dem Verstand ein Heide, mit dem Herzen ein Christ zwischen zwei entgegengesetzten Strömen, von dem einen gehoben, in den andern unabläßig wieder versenkt wird," daher alternirend zwischen frommen und von Gott entleerten Momenten in demselben Conflikte steht, den wir (s. o. S. 57) in der vorreformatorischen Mystik, in dem Wechsel zwischen den Momenten göttlichen Jubels und denen trostloser Gottverlassenheit wahrgenommen haben.

Der Rationalismus auf Jacobi'scher Grundlage hat eine längere Dauer gehabt als der ästhetische Supernaturalismus, an dessen Stelle der Einfluß Schleiermachers getreten ist. In die Form des ästhetischen Rationalismus dagegen haben sich in mannigfaltiger Weise alle Diejenigen gekleidet, welche einerseits von der Trockenheit und Armuth des sog. vulgären Rationalismus Wolff'scher oder Kant'scher Art sich abgewendet haben (wie z. B. Hase in seinen schönen Streitschriften gegen Röhr sich wesentliche Verdienste gegenüber von diesem ältern Rationalismus erworben hat), und welche andererseits doch eine dogmatische Bedeutung der heil. Geschichte

und damit einen innigern Einklang mit der Kirchenlehre zu finden sich außer Stande sehen.

Hieher kann Ammon in seiner spätern Zeit, wie Hase, de Wette und Rückert gerechnet werden. Hase, von dessen Verdiensten um die historische Theologie später die Rede werden wird, der mit seinem Leben Jesu die lange Reihe dieser Literatur eröffnet hat und darin an Jesu vollkommener Sündlosigkeit festhält, ist, in seiner Jugend von Schelling, ja auch Schleiermacher berührt, nicht mehr in der todten Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt stehen geblieben; aber statt den Menschen unendlich in Form der Empfänglichkeit für Gottes That und Gemeinschaft zu setzen, bezeichnet er ihn in seiner Dogmatik in pelagianisirender Weise als göttlichen Wesens, als „werdenden Gott" durch die Freiheit, während Gott der „absolute Mensch" sei. Aber freilich zwischen beiden liegt ihm doch wieder ein progressus in infinitum. Die Versöhnung und Erlösung soll durch die Freiheit geschehen, d. h. dadurch, daß sich der Mensch durch seine Liebe das Unendliche zu eigen macht.[1] Früher[2] hatte er die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zu dem Zwecke göttlich-glaubwürdiger Verkündigung der Sündenvergebung festgehalten, indem er durch eigene Vollendung sie bestätigte und verkündigte, ein Band, das ihn mit dem Tübinger Supernaturalismus verband, aber bald gerissen ist.[3] De Wette in Exegese und Kritik productiv in zahlreichen Schriften, die einen edlen und wahrheitliebenden Sinn verrathen, hat im Dogma den Dualismus[4] Jacobi's nicht wissenschaftlich überwunden, aber persönlich sich immer bestimmter[5] mit dem historischen Christenthum befreundet.[6]

---

[1] Ev. Dogmatik §. 51.

[2] Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 1826. S. 367 ff.

[3] Aehnlich ist der Standpunkt des grundgelehrten, aber den Stoff zu wenig organisirenden Baumgarten-Crusius.

[4] Zuerst ausgesprochen in: Religion und Theologie 1815; später in seinem Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens 1846.

[5] Commentar zur Apokalypse 1848. Vorr. (Schluß seines exegetischen Handbuchs zum Neuen Testament.)

[6] Ein ansehnliches Contingent stellt noch in der Gegenwart dem ästhetischen Rationalismus die große Menge derer, die durch Rückfall von Schleiermacher und stehen bleibend auf dem Reflexionsstandpunkt des Räsonnements über das theologische Object den Gegensatz von Rationalismus und Supernaturalismus, Gefühl und Verstand, Idealem und Realem, der für Schleiermacher versöhnt war, neu haben aufleben

Rückblick.

Wir haben nun in unserem dritten Abschnitt den Entwicklungsgang der Subjectivität verfolgt, der wie ein unwiderstehlicher Siegeslauf war. Schlag auf Schlag folgte auf einander die Ablösung von der kirchlichen Autorität, die Selbstentbindung von der heil. Schrift und aller äußern Offenbarung, auch der christlichen, das Aufgeben auch der innern Offenbarung, für die Semler, Lessing, Jacobi noch eine Stelle gelassen, zu Gunsten der moralischen Selbstgewißheit des in sich abgeschlossenen Subjectes bei Kant; ja in Jacobi sahen wir den Anspruch des Subjects, Herr zu sein auch über das objective Sittengesetz, und in Forberg das Abwerfen auch der Religion.

Wie in einer schweren Krankheit der Organismus die innerste Lebenskraft aufbietet, um ihrer Herr zu werden: so schüttelt der Protestantismus in der subjectivistischen Zeit von 1750 bis 1800, wo die Philosophie mit ihren aufeinanderfolgenden Systemen den Reigen führt, Alles von sich, was er als Ursache der Unfreiheit, in die er gefallen war, was er als beengenden Druck eines Aeußern empfand, das dem Innern sich nicht assimiliren und doch die Macht über das Innere sein wollte. Dieses Lastende, den Athem Beengende war nicht das Göttliche an ihm selbst; aber die damit vermischte menschliche Zuthat und Form, die das Geschichtliche als ungeistig, ja das Göttliche als fremd erscheinen ließ, als depotenzirend für die Freiheit im Denken, Fühlen, Wollen. Denn auch der Supernaturalismus mit seiner deistischen Beimischung wußte ebensowenig Vernunft und Christenthum, als die Idee der wahren Menschheit und Gottheit als zusammenstimmend zu denken. Dieser menschlichen Zuthat war die menschliche Wissenschaft gewachsen, ja überlegen. Die alte Theologie ging zu Grabe, aber der

lassen. Hieher gehört die Mehrzahl der Mitarbeiter der protestantischen Kirchenzeitung und viele Artikel der Zeitschrift von Schenkel, während die Zeitstimmen von H. Lange noch weiter rückläufig und die religiösen Interessen in ihrem selbständigen Rechte verkennend, sie in praktische oder intellektualistische umsetzen. Ein theologischer und philosophischer Eclecticismus läßt diese Gruppe sehr manchfaltig erscheinen: das zusammenhaltende Schlagwort ist ihnen die „Cultur" oder „Bildung" geworden, die ihnen an die Stelle des ältern Losungswortes, der „Aufklärung," häufig aber in demselben negativen, entleerenden Sinn getreten ist, wozu nicht wenig der Umstand beigetragen, daß sich auch von andrer Seite wieder ein Rückfall zu ältern Formen des Supernaturalismus, besonders in verkirchlichter Form, eingestellt hat.

christliche Glaube blieb, ja belebte sich eben jetzt aufs neue, um seiner Zeit auch eine neue Theologie zu gebären, und dazu hat die Philosophie auch in ihrer überwiegend kritischen Periode mit ihren Beitrag geleistet. Sie ließ sich zwar in dem betrachteten Zeitabschnitt meist fremd oder gar feindlich gegen das Christenthum an. Gleichwohl steht ihre Arbeit in höherem Dienst und bildet einen regelmäßig fortschreitenden Proceß, der nicht bloß Verlust, sondern auch Gewinn war, weil er die innere Zusammengehörigkeit der Factoren des Menschlichen und Göttlichen, der Natur und der Gnade vorandeutete. Was zuerst in den drei Gestalten des zweiten Abschnittes noch in positiv christlicher Form aufgetreten war, in der protestantischen Mystik, in Calixt und in Spener mit der Brüdergemeinde, das trat jetzt in gleicher Reihenfolge in philosophischer Form und in bewußtem Fortschritt auf, indem den Vorläufern der neueren Zeit (von Klopstock, Hamann bis Herder), diesem lebensschwangeren modernen Correlat der alten Mystik, die Wissenschaft, jetzt in Form der Philosophie, sich gegenüber stellt, zuerst in intellektualistischer Form bei Leibnitz und Wolff, dann aber die Selbstgewißheit des Geistes in praktischer, ethischer Form gesucht wird von Kant und Fichte, dem philosophischen Correlat der Spener'schen Bewegung; endlich von Jacobi im religiösen Gefühl. Keine der subjectiven Gestalten des Bewußtseins konnte freilich für sich genügen: jede wurde von den Vertretern der andern, die ein Recht wider sie hatten, bekämpft; aber jede vertrat auch eine wahre Seite des Wesens oder der Idee des Menschen. Dieser ganze Proceß hat aber auch mit dem Protestantismus und seiner innersten Tendenz, insonderheit dem materialen Princip, innigen Zusammenhang. Denn wie das materiale Princip die innere Selbstgewißheit und Freiheit in Gott verheißt, ja als Aufgabe hinstellt, so ist der Grundzug in diesem Proceß der Subjectivität, daß Alles, was über den Menschen eine Autorität und Recht sein soll, seinem Wesen, Gemüth, Erkennen und Willen homogen und assimilirbar sein muß, um zum persönlichen Eigenthum und zu persönlicher Gewißheit zu werden. Auch die Wesensverwandtschaft zwischen Menschlichem und Göttlichem kommt bei diesen Versuchen der bei sich stehen bleiben wollenden Subjectivität doch, man möchte sagen, zu ihrer Ueberraschung und unwillkürlich zu Tage. Denn indem die absolut werthvollen Prädikate der Erkenntniß der Wahrheit, des Wollens des Guten, und des Gefühles des Unendlichen, Göttlichen als die menschliche Natur an sich nicht transcendirend,

sondern als zum wahren Wesen des Menschen gehörig erkannt werden, so sind damit im Gegensatze zu jener althergebrachten Trennung ebenso viele Verbindungslinien zwischen der Idee des Göttlichen und Menschlichen gezogen, so daß die Vorstellung von einer gegenseitigen Exclusivität und Fremdheit beider als nicht mehr haltbar erschien. Allerdings ließ der Drang nach subjectiver Selbstgewißheit die Philosophie in diesem Stadium eifersüchtig gegen die Objectivität sich abschließen; aber die rasche Aufeinanderfolge der Systeme in der Linie des Subjectivismus und ihr unermüdlicher Kampf gegen einander ließ doch weder voreilig zur Ruhe, noch zu wahrer Selbstgewißheit gelangen, trieb vielmehr, sei es auch in Form des Kampfes, sie an, ihre Einigung und Durchdringung zu suchen.

Fichte, diese merkwürdige Gestalt, zeigt nicht bloß, die Subjectivität bis zur äußersten denkbaren Spitze verfolgend, die Nothwendigkeit ihres Umschlagens in die Objectivität, sondern wie er den Subjectivismus folgerichtig durchbildet, so bringt er auch das Princip des Objectivismus zu principiellem philosophischem Ausdruck. Der Geist zweier Epochen stellt sich so in ihm in aller Schärfe wie zusammengefaßt dar; allerdings noch im Nacheinander, aber beide zugleich so einander angenähert, daß sie desto gebieterischer die Einigung fordern, indem nur so das ruhelose Umschlagen, das sich nun von beiden Seiten her vollzogen (sec. 18 von dem Objectivismus zum Subjectivismus, dann umgekehrt) zum Stillstand kommen und statt eines fruchtlos sich wiederholenden Kreislaufes, die gerade Linie des Fortschreitens in Kraft der grundsätzlich gewonnenen Einigung der entgegengesetzten Factoren beschritten werden kann.

Von dem philosophischen Problem, der Einigung von Subject und Object, von Denken und Sein ist das in der Reformation noch nicht gelöste theologische Problem der wissenschaftlichen Einigung des materialen und formalen, des subjectiven und objectiven Princips nur ein concreterer auf das Gebiet der christlichen Religion bezüglicher Ausdruck. Es ist bedeutungsvoll, daß um dieselbe Zeit, wo die Philosophie in der gezeichneten Bewegung war, ein angesehener Theolog, mitten aus dem Kreis der biblischen Supernaturalisten, wieder kräftig an das materiale Princip der Reformation erinnerte, das von der einseitigen Betonung zwar nicht mehr der Kirchenlehre, aber des formalen Princips fast begraben worden war.[1]

[1] Reinhards Reformationspredigt 1800.

Drittes Buch.

Das neunzehnte Jahrhundert

oder die

Regeneration der evangelischen Theologie.

Erste Abtheilung.

Die deutsche evangelische Kirche.

Eine der wichtigsten Wirkungen der tiefen Erschütterungen der evangelischen Kirche im achtzehnten Jahrhundert war die veränderte Stellung der christlichen, besonders evangelischen Confessionen zu einander. Ihre Polemik hatte noch im siebzehnten Jahrhundert nur zu oft den Charakter der Selbstüberhebung, Lieblosigkeit und Consequenzmacherei getragen, hatte den Reichthum der gemeinsamen Güter evangelischen Glaubens verkannt und eine Lust daran gehabt, ihren christlichen Gemeinbesitz zu verkleinern oder in seinen natürlichen Wirkungen zu hemmen. Mit der einseitigen Betonung des Individuellen und der krankhaften Zurückstellung des Gemeinevangelischen trat eine Schwächung des Sinnes für evangelische Katholicität ein, wovon nur die Kehrseite eine Tendenz zum Sectencharakter sein mußte, die sich am häufigsten bei lutherischen Theologen durch den Anspruch geltend machte, daß allein ihre Confession die wahre Kirche Christi auf Erden, daß sie im blühendsten Zustande sei, weil sie die reine Lehre besitze. Gegen diese Verkehrung, die den Blick von den evangelischen Grundlagen abwandte und in krankhafter Betonung die Differenzlehren an die Stelle der grundlegenden evangelischen Wahrheiten erhob, fehlte es zwar nie an Gegenwirkungen, aber sie blieben bis in unser Jahrhundert ohne Erfolg. [1] Dahin gehören im siebzehnten Jahrhundert nicht bloß die Bemühungen eines Dav. Pareus, Rud. Meldenius und die rastlose aber unklare Thätigkeit des Schotten Duräus, sondern auch öffentliche Akte, unter welchen das Leipziger Colloquium 1631

[1] Vergl. Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche seit der Reformation 1836 f.

zwischen Matth. Hoë von Hoënegg, Polyc. Leyser und Heinrich Höpfner und zwischen J. Crocius, J. Bergius und Theoph. Neuberger andererseits (in demselben Jahr mit der Synode von Charenton, welche den Lutheranern die Abendmahlsgemeinschaft ohne Uebertritt zusprach), sich hervorhob, obwohl es ostensibel nur eine private Verhandlung zwischen den brandenburgischen, hessischen und sächsischen Theologen sein sollte. Während Hoë noch zehn Jahre zuvor bewiesen hatte, daß die Reformirten in 99 Punkten mit den Arianern und Türken (dem „orientalischen Antichrist," der nicht besser sei, als der occidentalische in Rom) übereinstimmen, zeigte sich in Leipzig Einigkeit über die Artikel der Conf. Aug. mit Ausnahme der Lehre von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die Menschheit Christi und vom heil. Abendmahl. Denn auch in der Prädestinationsfrage wurde lutherischerseits zwar der vorhergesehene Glaube betont, aber dieser ganz und gar ausschließlich als Gottes Werk bezeichnet. Während das Thorner Colloquium 1645 (s. o.) eher der Schärfung des Gegensatzes diente, setzte der große Kurfürst gegen Sachsen die politische Gleichstellung der Reformirten deutschen Reiches im westphälischen Frieden 1648 durch und 1653 wurde das beide Theile umfassende Corpus Evangelicorum am Reichstag unter Sachsens Directorium förmlich organisirt, nachdem in loserer Weise es schon seit 1582 sich zu bilden angefangen hatte.[1] Noch günstiger als das Leipziger Gespräch verlief das Unionscolloquium zu Kassel 1661 zwischen den lutherischen Theologen Peter Musäus und Joh. Heinichen in Rinteln, Calixts Schülern, und zwischen den Reformirten Seb. Curtius und Joh. Hein aus Marburg. Man kam zur Darstellung einer weit reichenden Einigkeit auch in den Differenzlehren. Durch diese Colloquien ist constatirt, daß der Protest gegen die ausschließende und feindliche Stellung beider Confessionen selbst im siebzehnten Jahrhundert nicht bloß stetig sich fortsetzte, sondern auch innerhalb der lutherischen Kirche gleichsam das Bürgerrecht behielt. Aber nicht minder auch die entgegengesetzte Stellung, welche bis zur Zeit des Pietismus die herrschende blieb. Nicht einmal den Nominalelenchus (die namentliche Verdammung und Bekämpfung der Lehren der andern Confession) wollten die Lutheraner aufgeben; fürstliche Verbote mußten dem kirchlichen Frieden zu Hülfe kommen. Auch der Pietismus scheute sich

[1] v. Bülow, über Geschichte und Verfassung des Corp. Evang. 1795.

Anfangs vor einer Annäherung an die Reformirten. Eine Union würde jetzt aus zwei Parteien vier machen, meinte Spener. Allein da er zur Reinheit der Lehre auch noch Reinheit des Lebens forderte, so mußte nothwendig der Werth der Differenzlehren sinken, da sie an den sittlichen und religiösen Interessen gemessen unmöglich den gemeinsamen evangelischen Cardinallehren gleichgestellt werden konnten, und der Pietismus gab wenig Beiträge mehr zur confessionellen Polemik; die Lutheraner aber waren vollauf mit dem Pietismus beschäftigt. Doch fanden sie Zeit, auch noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Polemik gegen die Reformirten allerdings allmälig in gemäßigterer Form [1] fortzusetzen. Aber sie wurden immer mehr eine verschwindende Minorität, so sehr hatte sich um 1700 schon die Stimmung im evangelischen Volke geändert; Vielen galt ihr Tadel als Lob. Auch der deutsche Süden, Württemberg durch Chr. M. Pfaff und Klemm, Franken durch S. Urlsperger trat im achtzehnten Jahrhundert in eine der Union freundliche Richtung ein; Zinzendorf aber stellte in seinen drei Lehrtropen das gelungene Vorbild einer evangelischen Gemeinschaft auf, welche unter Bewahrung des eigenthümlichen Lehrtypus doch die verschiedenen evangelischen Confessionen zu Einer Kirchengemeinschaft auf Grund der fundamentalen Heilslehren zusammenhält. Im achtzehnten Jahrhundert werden aber gleichwohl in den Landeskirchen wenig Unionsversuche gemacht. [2] Es entfernte der kritische, ja destructive Geist der Zeit seit 1750 ein Hinderniß, aber auch fast die Antriebe und das Interesse für eine Union. Der confessionalistische Eifer, auf Nebenpunkte sich werfend, hatte, wie gezeigt, die Versäumniß der Pflege der Hauptlehren und der Geltendmachung ihres entscheidenden Werthes zur Wirkung, und das war die günstige Vorbedingung für die Angriffe, die nun wie ein Gericht über die Kirche kamen, und mit den Hauptlehren auch die Nebenlehren, diese alten Streitobjecte wegschwemmten. Aber der Aufklärung lag keine Union am Herzen, sondern die Auflösung der christlichen Kirche überhaupt, ihre Verflüchtigung in

[1] Eine Ausnahme machen Männer wie Fecht, der durch Pfaffs Unionseifer erregt, seinen Scharfsinn anspannte, bis er in allen 12 Artikeln des Symbolum Apostol. an den Reformirten Ketzereien aufgewiesen hatte.

[2] Das Collegium charitativum in Berlin 1703 (aus Bischof Jablonski und Strimesius, lutherischer Seits aus Propst Lütkens und Winkler, unter Bischof Ursinus Vorsitz gebildet) blieb wirkungslos, ja wurde anrüchig durch Winklers Schrift: Arcanum Regium, worin er im Interesse der Union territorialistisch und cäsareopapistisch auftrat.

cosmopolitische Humanitätsideale. Verneinungen sind nicht schöpferisch. Der Unglaube kann kein inneres Interesse an einem religiösen Einheitsbande haben.

Dagegen hat allerdings die große geistige Revolution des achtzehnten Jahrhunderts den Blick ernüchtern und die Enge durchbrechen helfen, in welche der Geist gebannt gewesen war. Hatte der Sturm alle christlichen Lehren ergriffen, um sie in einen allgemeinen Umsturz zu verwickeln, so rief das nothwendig zur Besinnung darüber zurück, in was die eigentlichen Lebensfactoren evangelischer Kirche bestehen, um deren Wiedergewinnung oder Befestigung zunächst mit aller Kraft zu kämpfen sei. Aus dieser neugewonnenen Erkenntniß und neuerwachten Liebe ergab sich zuerst eine innere Befreundung der Geistes- und Glaubensverwandten aus beiden Confessionen, die in immer weiteren Kreisen die confessionellen Schranken überwand. Die Gottesgerichte und Errettungen in der darauffolgenden Napoleonischen Zeit erweckten weithin wieder christliche, evangelische Gottesfurcht und Liebe zur Kirche und damit waren die Bedingungen für das Verlangen nach einer Union gegeben, dem Friedrich Wilhelm III. von Preußen durch seinen Aufruf vom 27. September 1817 schlichten, aber weithin freudig wiederhallenden Ausdruck gab. Die dritte Säcularfeier der Reformation sollte das Losungszeichen zur Zurücknahme des Unrechtes und der Schranke geben, die sich an die größte geistige That des deutschen Volkes geheftet hatten. Was der König zugleich gegen die eingerissene liturgische Anarchie that, sollte gleichfalls den Stempel des Geistes der Reformation tragen.

Schon vor Preußen wurde Nassau (August 1817) durch eine Generalsynode unirt; Anhalt-Bernburg 1820, Waldeck mit Pyrmont und Baden 1821, Hessen 1818—1823; Marburg wurde eine unirte Universität. Dessau unirte sich 1827. Was Preußen betrifft, so war 1817 in der ersten Begeisterung für die Union, der das evangelische Deutschland zujauchzte und in der erneuten Erkenntniß des eigentlichen Heilswerthes der fundamentalen Lehren von den Differenzpunkten abgesehen worden. Als sich aber nach Harms Vorhersagung, deren Erfüllung durch Gewaltsamkeiten und Mißgriffe der Behörden beschleunigt wurde, eine lutherische Bewegung gegen die Union erhob und um 1830 durch Scheibel, Steffens, Huschke sich eine lutherische Separation bildete, die übrigens in mäßigen Grenzen blieb und nach einigen Decennien an sich selbst die Wirkungen des Princips der entfesselten separatistischen Willkür darstellte, so wurde auch den Differenzlehren

die kirchliche Fortdauer innerhalb der Union vergönnt und nach mancherlei Schwankungen, deren Erzählung nicht hieher gehört, wurde die anfängliche absorptive Unionsidee dahin modificirt und ermäßigt, daß in der Einen evangelischen Landeskirche, die einen gemeinsamen reichen Schatz evangelischer Grundthatsachen und Grundwahrheiten zu besitzen sich bewußt ist und daher Ein in internis vom Staate unabhängiges Kirchenregiment und Eine und dieselbe Verfassung hat, die beiden Confessionen mit ihren Unterschieden als die verschiedenen evangelischen Lehrtropen anzusehen seien, welche, ohne daß das Aufgeben ihrer Eigenthümlichkeit gefordert würde, doch ihren Unionssinn auf Grund des gemeinsamen Glaubens wenigstens durch gegenseitige Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft ohne Uebertritt und durch den Geist der Milde und des Friedens einander gegenüber zu bethätigen haben. [1] Was hiemit entsprechend den reformatorischen Principien gesetzlich geordnet ist, das hat sich in andern Ländern ohne förmliche Festsetzung, in freier Weise zur Sitte gestaltet, so daß jetzt in Wahrheit von Einer deutschen evangelischen Kirche geredet werden kann, deren lebendige Glieder ein in vielfachen christlichen Werken wie in Leiden und Theilnehmen sich bethätigendes reges Gemeingefühl zeigen. Hieher gehört die „Evangelische Conferenz" in Eisenach

[1] Der vornehmste geistige Führer der Union war Schleiermacher durch Lebensgang wie eigene Neigung und Einsicht. Nach ihm ist ihr Hauptträger C. F. Nitzsch mit J. Müller geworden. Schleiermacher (s. u.) hatte schon 1804 in dem ersten seiner „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" für sie das Wort genommen, aber zu viel von einer Erklärung des Staats erwartet und abhängig gemacht, dahin gehend, daß der Staat den Abendmahlsgenuß oder die Anstellung bei der andern Confession nicht als Confessionswechsel ansehen werde. Später hat er ohne Aufgeben der Lehrunterschiede selbst an eine unfruchtbare Unbestimmtheit nur die kirchentrennende Bedeutung der Unterschiede aufgehoben wissen wollen durch die Erklärung einer Synode, zu der eine Zeit lang Aussicht war. Aber zur Synode kam es nicht. Von dem bei Schleiermacher so wichtigen Princip der Individualität aus ist weder ein Recht noch ein Bedürfniß vorhanden, irgend wo die Eigenthümlichkeiten, auch wo sie sich in massenhafter Gleichartigkeit darstellen, zu tilgen, sondern nur sie von dem Krankhaften zu befreien, wozu namentlich auch die separatistische Stellung gegen andre Individualitäten gehört. Die Einheit der Kirche besteht nicht nur, sondern belebt und bereichert sich für ihn, wenn sie in verschiednen Zweigen ihr Leben führt, nur daß diese sich anerkennen und daß mit dem Bewußtsein der Einheit auf dem Grunde derselben christlichen Gnade der Austausch der Gaben nicht leide. Damit hat Conf. Aug. VII, daß untergeordnete Unterschiede die Einheit der Kirche nicht aufheben, die Anwendung auch auf untergeordnetere dogmatische Differenzen gefunden, die von der Apologie und den schmalkaldischen Artikeln schon wirklich gemacht ist.

von Deputirten der deutschen Kirchenregimente, der Gustav-Adolf-Verein, der deutsche evangelische Kirchentag, der Centralausschuß für innere Mission in Deutschland, die Vereine für äußere Mission, die Bibelgesellschaften und einige andere, so daß im Blick auf die gemachten Fortschritte die deutsche evangelische Kirche des neunzehnten Jahrhunderts getrost der Zukunft entgegen gehen kann und auch die Entwickelung ihrer Wissenschaft jetzt eine breitere Basis der zusammenwirkenden Kräfte gefunden hat.

Wir wenden uns dieser und der Geschichte ihres Verlaufes seit den Anfängen unseres Jahrhunderts zu, wo die einseitige Subjectivität ihre Spitze erreicht hatte. Wir werden finden, daß die Union einen wichtigen Factor auch in den Bewegungen der Theologie der letzten Jahrzehnte bildet.

Erster Abschnitt.

Schelling, Hegel, Schleiermacher.

Durch Schelling zuerst und Hegel, sodann durch Schleiermacher ist eine neue Zeit in der deutschen Wissenschaft überhaupt angebahnt, durch Schleiermacher für eine Erneurung der Theologie der Grund gelegt, indem die doppelte Einseitigkeit früherer Zeit, nämlich des Objectivismus von 1600 und der exclusiven Subjectivität von 1750 an principiell überwunden, zur herrschenden Ueberzeugung dagegen die innere Zusammengehörigkeit des Objectiven und Subjectiven geworden ist.

Die Entwicklung der Subjectivität zu ihrer absoluten Spitze in Fichte zeigte das unerwartete Resultat, daß nicht das Ich, wie hoch es sich auch steigerte, sich als das Ursprüngliche und Feste denken könne, daß vielmehr das eigentliche Sein nur in dem objectiven Absoluten ruhe. Aber da ihm jetzt die Ichheit in Gott verschlungen war, so hätte Fichte's zweiter Standpunkt nur dazu führen können, in Spinoza's pantheistischer Weise die Herrschaft der einseitigen Objectivität zu erneuern, nicht aber die seit 1600 mit wechselndem Glück vergeblich um Alleinherrschaft ringenden Factoren zu vereinigen.

Allein noch bevor Fichte zu dieser seiner pantheistischen Mystik überging, war Schelling aufgetreten, der statt des Rückfalls zu einem schon

von der Reformation an sich überschrittenen Standpunkt sich rüstig an die Arbeit der innern Versöhnung beider machte. Ihm folgte in diesem Streben Hegel, der schon in seiner Phänomenologie 1807 als die Grundaufgabe bezeichnete: die Substanz des Spinoza und die Subjectivität Fichte's ineinanderzubilden [1], und ähnlich hatte Schleiermacher, nachdem er in seinen Reden über die Religion 1799 die Anschauung oder das Gefühl des Absoluten („des Universums") und die absolute Abhängigkeit von ihm ausgesprochen, schon das Jahr darauf in seinen Monologen auch die göttliche Freiheit des wahren mit Gott geeinigten Ich verkündet. Indem diese Männer das gleiche Recht der Objectivität und der Subjectivität für die wahre Wissenschaft anerkennen, nicht minder die Nothwendigkeit, beide unauflöslich und innerlich zusammenzuschließen, so müssen sie alle ein letztes Princip suchen, in welchem Beides geeint und geborgen sei. Dieses letzte Princip ist ihnen „das Absolute," welches weder bloß Substanz, spinozistisches starres objectives Sein, noch andrerseits nur Ursubject oder starr in sich abgeschlossene Urmonas, wie der Deismus will, sein könne, wenn es ein Wissen geben soll. Die Voraussetzung der Möglichkeit alles Erkennens ist ihnen vielmehr die ursprüngliche Zusammengehörigkeit und Einheit des Subjectes und Objectes. Das Absolute ist namentlich nach Schelling als die ursprüngliche Einheit zu setzen, in der sich Beides, das substantielle Sein und die Subjectivität zur absoluten Identität durchdringen. Wie die Substanz an ihr selbst auch subjectiv ist, so ist das Subject auch an sich und für sich Substanz oder Object, das Absolute ist Subject-Object. Als solches ist es weder nur dieses noch jenes; aber es ist an sich auch beides und kann so Princip des Subjectiven und Objectiven auch in der Welt sein, die Einheit von beiden, von Denken und Sein, gewährleisten und normiren. Indem nun Substanz und Subject in Gott sich durchdringt, so belebt sich der Gottesbegriff, und dieser lebendige Gott, das Gegentheil des unbeweglichen deistischen und spinozistischen Gottes ist nun das Urbild des Wissens, [2] weil Denken und Sein in ihm zum absoluten Wissen geeint sind. Aber auch Urbild des Ethischen; oberster Einheitspunkt aller Gegensätze des Seins, auch von Natur und Geist. Ist er Urbild des Wissens, ja Urprincip desselben,

[1] Phänomenologie S. XX. XXI.
[2] Vgl. Schleiermachers Dialektik S. 87.

so kann nicht mehr ein von ihm abstrahirendes, gegen ihn sich abschließendes Denken zum Wissen führen, und die Eifersucht des Subjectes und seiner Freiheit gegen Gott erweist sich vielmehr als ebenso thörichte wie widernatürliche Selbstberaubung. Andrerseits kann nur das Wissen seinen Namen verdienen, das wie nicht bloß subjectives Denken und Setzen, so auch nicht ein bloß passives Verhalten zu dem Gegenstande ist, sei es in materialistischer oder rein empirischer oder autoritätsmäßiger Form. Das vielmehr wird jetzt die fruchtbare Idee des Wissens, ihr lebendiges Princip, daß der alte doppelgestaltige exclusive Dualismus von Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem, Freiheit und Nothwendigkeit, Subject und Object, woran die abgeleiteten Gegensätze von Geist und Natur, Einzelpersönlichkeit und Gattung participiren, als unwahr überschritten, dagegen als der unerläßliche wie hoffnungsreiche Weg zur Wahrheit des Ineinanderschauen dieser Gegensätze erkannt wird. Das wird nun als Forderung aufgestellt, daß die Bewegung des subjectiven Denkens zugleich die Bewegung der Sache sei, die im Denken gegenwärtig, die wissengründende Macht über den Geist sei, wobei dieser sich nicht bloß passiv, sondern lebendig empfänglich und reproductiv verhält. Dem Geiste wird die Wahrheit und die Gewißheit von ihr vermittelt, indem sie ihn gegenwärtig erfüllt und zum Organe gewinnt, dem sie sich selber bezeugt und evident macht. Vor Allem ist damit gesagt, daß es nur Gott ist, durch den wir Gott zu erkennen vermögen. Es leuchtet ein, wie verwandt diese Grundgedanken der neuern Philosophie dem schöpferischen Princip der Reformation sind, und wie sie auf reformatorischem Boden ihre eigentliche Heimath haben. Aber dazu kommt, daß zu den objectiven Begriffen von Gott, der Dreieinigkeit u. s. w., welche die Reformation bei ihrem anthropologischen Ausgangspunkt unbewegt gelassen, und welche die Folgezeit verkümmert oder geläugnet hatte, nun die Umwendung geschieht, und so das Werk der Reformation sich fortzusetzen beginnt. Man fühlt es der Wissenschaft seit Schelling an, daß sie wie von einem neuen Hauche beseelt, und daß sie erst jetzt ihren rechten Mittelpunkt wieder zu finden angefangen hat. Schelling selbst hat das Bewußtsein, daß eine große Wende der Zeit gekommen sei, ausgesprochen in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre." [1]

[1] Schellings Werke Abth. 1, Bd. VII. 1806.

Aber auch auf dem gemeinsamen Boden der neuen Zeit war noch Raum genug für sehr verschiedne Auffassungen, und noch viele Arbeit nöthig, um die verschiedenen Stufen zu durchlaufen, von welchen die ersten noch ferne davon sind, das Christenthum in seinem Mittelpunkte zu erfassen, vielmehr nur gewisse Vorbedingungen seiner Erkenntniß darreichen, namentlich in Beziehung auf das Wesen Gottes und des Menschen im Allgemeinen.

Die erste Stufe der neuern Zeit erfaßt das Absolute in physischer, die zweite in logischer, die dritte in ethischer Bestimmtheit. Das Erste geschieht durch Schelling als Gründer der Naturphilosophie; das Zweite durch Hegel, das Dritte besonders durch Schleiermacher. Analog der alten Philosophie bewegt sich der Gang von Physik zur Dialektik, von dieser zur Ethik fort.

Schelling faßt in seiner ersten Periode das Absolute als das All-Leben, als das gestaltenreiche und schöne Universum auf. Der Inhalt des Wissens beschränkt sich ihm vornehmlich auf Physisches realer und idealer Art. Jedoch subjectivirt sich dieses All-Leben der Natur im Menschen, seinem Bewußtsein, um sich selbst zu erkennen. Das Organ der höhern Erkenntniß bildet ihm die geniale „intellektuale" Anschauung. Die Religion ist ihm da nur die lebendige und bewußte Einheit des Subjects mit dem harmonischen Universum, also von dem Aesthetischen, dem Leben in Schönheit und Kunst noch nicht bestimmt unterschieden. Das Universum selbst ist die Einheit des Vielen und des Einen, absoluter Organismus.[1] Gott verhält sich hier als die Weltseele, die ewig ihre Actualität in der Welt hat. Das Absolute ist die Einheit von Weltseele und organisirter Welt. Gott wird ewig durch den Proceß der Natur hindurch Mensch. Der deistische Standpunkt, sein Naturalismus oder Rationalismus, sieht freilich hierin nur Pantheismus; aber es war damit mehr Innigkeit eines wenn auch elementaren, religiösen Lebens vereinbar, als mit dem Gott und Welt trennenden Deismus. Der Spiritualismus und naturflüchtige Idealismus sieht hierin nur Irrthum, ja Materialismus. Allein die Verachtung der Natur, die nicht bloß bei Kant und Fichte herrschte, sondern in andrer Weise auch im Mittelalter und bis zum siebenzehnten Jahrhundert, ist, wie besonders klar schon Oetinger sah, der christlichen Wissenschaft nichts weniger als günstig. Das zeigt nicht bloß die

[1] Schelling, Bruno, ein Gespräch. 1802. WW. Abth. 1. IV. 213 ff.

christliche Schöpfungslehre und Eschatologie, sondern auch die Christologie, die Abendmahlslehre und im weitesten Umfange das Bedürfniß christlicher Ethik, die ohne Natur zu einer Güterlehre nicht gelangt. Die Natur oder die Leiblichkeit ist die wesentliche Bedingung realer Geschichte. Sie ist nach Schelling auch an ihr selbst eine Welt real gewordener Gedanken, also nicht geistlos. Sie ist Wirklichkeit und lebendige Darstellung in sich werthvoller Ideen. So hatte ja auch schon Oetinger den Satz ausgesprochen: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes," indem der Geist erst durch eine adäquate Leiblichkeit dazu gelangt, nicht bloß ewige Beweglichkeit zu sein, sondern auch eine stetige Zuständlichkeit, eine Naturirung zu gewinnen. Dabei hat Schelling nie dem Materialismus Vorschub geleistet, vielmehr ähnlich wie Franz v. Baader an den Realismus von J. Boehm, und Oetinger angeknüpft, welche die Wurzeln der Natur in Gott selber zu finden und sie eben damit absolut zu begründen suchen. Aber er hat in seiner naturphilosophischen Periode die Natur zum Letzten wie zum Ersten gemacht, und ist zu einer wirklichen Geistesphilosophie, zu einer wahren Ethik und Religionsphilosophie nicht gekommen, mag er auch wie er später versichert, von Anfang an sein Absehen auch hierauf noch gerichtet haben. Auch der Inhalt des Geistes bleibt ihm zu sehr nur Wissen von der Natur. In dem All-Leben unterscheidet sich ihm das Eins noch nicht wesentlich von dem Organismus, und so wußte er den Pantheismus physischer Art noch nicht zu überschreiten. Daher stand ihm Jacobi mit seinem Postulat eines persönlichen Gottes religiös berechtigt gegenüber, so sehr Schelling in Bezug auf Erkenntniß der wissenschaftlichen Aufgabe und auf Methode Jacobi überlegen war. [1]

Ueber die Naturphilosophie, für welche der der Natur immanente absolute Wille, aber nur als Plastisches, zum Bewußtsein tendirendes Princip das Treibende ist, strebt Hegel und seine große Schule hinaus. In dem Bewußtsein, daß, wenn gleichsam kraft einer philosophischen Erwählungslehre als Bedingung wahrer Erkenntniß die aristokratische Gabe der „intellektualen Anschauung", die Genialität gefordert würde, die Strenge und Gemeingültigkeit der Methode und des philosophischen Beweises einer vielleicht

[1] Vergl. Jakobi, von den göttlichen Dingen, und ihrer Offenbarung. 1811. — Schelling, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jakobi. 1812. WW. Abth. 1; Bd. VIII.

desultorischen oder nur künstlerisch verfahrenden Phantasie zum Opfer zu fallen drohe, fordert Hegel, besonders den zweiten Theil der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft zu spekulativer Gestaltung fortführend, daß vor Allem die Stufe des spekulativen Bewußtseins durch eine allgemeine Phänomenologie des Geistes hindurch errungen, daran aber die Logik oder die Selbsterkenntniß des Denkens geschlossen werde, d. h. die Einsicht, wie dasselbe in seiner nothwendigen Denkbewegung, die nicht nur formal logischer, sondern auch ontologischer Bedeutung sei, sich zu der Vielheit der Stufen und des Inhaltes des Wissens entfalte, gleichwohl aber diese Vielheit auch wieder in die Einheit des Geistes zurücknehme. Er erkennt es als inadäquat, nur Physisches als Inhalt des Geistes zu setzen, und macht die Form des Geistes als denkenden, die vernünftige, dialektische Denkbewegung, welche die Logik darstellt, zum wahren und substantiellen Inhalt des Geistes. Aber er gewinnt mit seiner ontologischen Logik doch nur ein schattenhaftes Wissen, ein Wissen des Wissens überhaupt oder der Idee des Wissens, die als solche nun erst noch zu verwirklichen bliebe durch die Fülle gehaltvoller und dauernder Realität. Statt anzuerkennen, daß er mit seiner Logik nur erst ein Wissen von möglichem Wissen, aber noch nicht ein Wissen der Wirklichkeit gibt, macht sein System die Logik so sehr zum Ganzen der Wahrheit, daß sich ihm die Natur wie die geistigen Gebiete der Ethik und der Religion wieder in Logik, in den Aether des Begriffs auflösen.

Wir erinnerten an die Trilogie, die in der alten Philosophie von Physik zur Dialektik (oder Logik) und von da zur Ethik und zu Ansätzen der Religionsphilosophie überführte, jetzt aber in der Entwicklung der neueren Wissenschaft in regelrechtem Fortgang sich wiederholte. Schleiermacher stellt als Ethiker und Religionsphilosoph nicht bloß das dritte Glied zur Physik und Logik dar, sondern während Schelling und Hegel sich überwiegend auf dem Gebiet ihrer speciellen Begabung (der Naturphilosophie und der Logik) halten, hat Schleiermacher auch der Dialektik und Physik ihre nothwendige Stellung in seinem System zuerkannt. Schelling hat in seiner zweiten Periode, von „der Freiheitslehre“ an, in seiner „Philosophie der Mythologie“ und der „Philosophie der Offenbarung“ zwar immer bestimmter die Richtung auf den Geist, den Willen und den persönlichen Gott genommen, aber die Logik nicht mehr zusammenhängend bearbeitet, wenn man nicht seine „negative Philosophie“ oder Potenzenlehre, die Welt der ewigen

Möglichkeiten, hieher ziehen will, und für die Ethik wenig gethan. Er will eine Geschichte der Menschheit, eine vorsehungsvolle; aber die Geschichte der Welt bleibt ihm zugleich die Geschichte Gottes. In dem ewigen Gott sind drei Potenzen[1] in ursprünglicher unauflöslicher Einheit. In dem gotteben- bildlichen Urmenschen waren sie löslich verbunden. Die Weltentstehung denkt Schelling in folgender Weise geschehen, die das Räthsel erklären soll, wie aus dem Vollkommnen das Unvollkommne werden könne. Indem Gott eine Welt wollte, mußte zuerst der Stoff einer möglichen Welt gesetzt werden. Dieses geschah dadurch, daß Gott die erste Potenz die in ihm selbst ewig gebunden und in Einheit mit den andern ist, die Potenz des „schrankenlosen Seins" erregte und für sich wirken ließ. Daraus ist zwar noch nicht die wirkliche Materie, wohl aber, noch in der idealen Welt, die Möglichkeit und Voraussetzung für alles schöpferische Bilden geschaffen. Dieses Bilden und Gestalten einer idealen Welt wird vollzogen durch die beiden andern Potenzen, und ohne Hemmung eilt sofort der schöpferische Wille in der Idealwelt zu seinem Ziele, das er in dem Urmenschen erreicht, der in abbildlicher Weise diejenige Einheit der Potenzen, die in Gott ewig ist, auch in der Welt darstellt. Aber der Urmensch fiel und brachte einen Umsturz. Gott konnte ohne Widerspruch mit sich selbst, und ohne Böses damit zu setzen, die Potenz des Schrankenlosen in sich entbinden, weil er ihrer absolut und ewig mächtig bleibt, sie stets wieder binden und in ihre ursprüngliche Ordnung zurückführen kann. Der Urmensch hatte in seiner Freiheit gleichfalls diese Potenz der schrankenlosen Willkür; auch er konnte sie in sich erregen und sie für sich wirken lassen; aber er sollte das nicht, vielmehr sollte er seine Stelle behaupten und die Einheit der Potenzen in ihm behüten. Indem er that, was nur Gott darf, er aber nicht sollte, die Potenz des Schrankenlosen in sich entband, so entstand eine Störung, ein Umsturz der Potenzen und das Unterste wurde zu oberst gekehrt. Eine Welt wie diese mit der groben Materie und den Elementen des Chaos, mit welchen zu ringen ist, kann nur aus einem Umsturz begriffen werden, in welchen der Mensch das gesammte Universum hineinzog; in freier, wenn auch kaum vermeidlicher Weise. Doch bleibt das Ziel die Einheit der Potenzen auch in der Welt. Zur Ueberwindung des Princips des Maßlosen und zur Wiederherstellung der Harmonie läßt Gott auch die beiden andern

[1] Das sein Könnende, das reine Sein (actus) und das im Actus bei sich Bleibende, oder als Seiendes sein Könnende.

Potenzen, die ewig in ihm waren, geschichtlich auseinander treten. Beschränkend und gestaltend wirkt er auf den Stoff, führt immer höhere Bildungen herauf, in denen mehr und mehr die Materie durch den Gedanken, die gestaltende Form beherrscht ist, und dieser aufsteigende Proceß, der zuerst naturgeschichtlicher Art ist und in dem irdischen Menschen endigt, recapitulirt sich dann auf höherer Stufe oder in geistiger Weise in der Geschichte der Menschheit, deren Mittelpunkt die Religionsgeschichte ist, die von dem anfänglichen abstracten Monotheismus durch alle Stufen der Mythologie und durch das Alte Testament bis zum Christenthum hindurchläuft. Namentlich die mythologischen Stufen entsprechen der Stufenreihe, in welcher aufwärts bis zum Menschen das schrankenlose Sein gestaltet und überwunden ward. So kommt es durch geschichtlichen Proceß dazu, daß durch das Walten der zweiten Potenz in der Menschheit und ihre Reaction, die durch den Umsturz den Naturmächten anheim gefallene Menschheit durch Cultur dieser Mächte wieder Herr wird. In Jesu von Nazareth wird diese zweite Potenz, die wieder zum Herrn des Seins geworden ist, Mensch, aber opfert ihre Herrschaft und Herrlichkeit ethisch, weil alle bloße Humanität und Cultur, obwohl gut an sich, doch noch zum außergöttlichen Sein gehört und des centralen Lebens entbehrt. Der Gottmensch opfert daher seine Herrlichkeit, das außergöttliche Sein, um ganz wieder in die ursprüngliche göttliche Ordnung einzutreten; und nun entsteigt ihm der heil. Geist, der auch die Menschheit außer ihm zu Gott zurückführt. Im Anfang herrschte Tautousie der Principien in Gott; durch den Fall des Menschen wird sie zur Heterousie, zur Spannung der göttlichen Potenzen gegen einander. Denn bis in Gott hinein hat der Fall seine Wirkung. Aber daß Gott ewig seiner Potenzen mächtig bleibt, wenn er auch geschichtlich in die Spannung sich setzen läßt, darin zeigt sich die Sicherheit der Vollendung, die etwas Höheres zur Wirklichkeit bringt als zuvor war. Denn während Anfangs die Principien nur in Tautousie in dem Vater waren, so ist das Ende die Homousie des zweiten und dritten Princips, die durch die Geschichte auch Personen geworden sind, mit dem Vater der es ewig ist.

Die Ursache, warum diese in manchen Zügen großartige Conception wenig Anklang, ja wenig Kritik gefunden hat, möchte in der zwischen Idealität und Realität schwebenden Stellung der Idealwelt und besonders des Urmenschen, sowie in der unklaren Ambiguität liegen, wornach die göttlichen

Potenzen theils wie Eigenschaften gedacht sind, die Vielen können gemeinsam sein, theils als für sich sein könnende Substanzen, daher sie eine Duplicität des Seins in Gott und außer Gott haben sollen; einerseits ewig harmonisch in Gott geeinigt, andrerseits dem Umsturz und der Mitleidenschaft beim Fall des Urmenschen ausgesetzt sind. Diese Mitleidenschaft würde ohne göttlichen Selbstverlust sich wohl nur denken lassen, wenn Gott bestimmt ethisch, eben damit als Einheit, der Selbstbehauptung und Selbsthingabe gedacht würde, womit gesetzt wäre, daß Gott ohne Verringerung oder Trübung seines Wesens und seiner ewigen Klarheit das Seine könne gemeinsam machen und seinen Potenzen eine Existenz auch außer sich geben.

Was nun die Anwendung der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie auf die Theologie betrifft, so haben beide erfrischend auf manche neuere theologische Werke gewirkt. Schelling namentlich hatte mit Eifer der von den Theologen fast aufgegebenen Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung sich angenommen und gezeigt, daß darin ein tieferer und wichtiger Gedankengehalt verborgen sei, und ihm schloßen sich besonders Daub, Marheinecke, Bockshammer, Eschenmayer an. Das trinitarische Schema war: erstens: Gott an sich, zweitens eine Objectivirung der Welt im Sohne Gottes, welche Sohnschaft in Jesus Christus ihre vollkommene Darstellung gefunden habe; drittens: die Rückkehr der aus Gott entlassenen Welt in die Einheit mit Gott („die auf die Ilias folgende Odyssee oder das Reich des heil. Geistes.") Daub, ein Geist von straffer ethischer Haltung und spekulativer Energie, [1] in seiner Jugend von Kant, dann von Schelling ergriffen, wandte sich in seinem Judas Ischarioth 1816. 1818 der Aufhellung des Problemes des Bösen zu, und kam dabei ähnlich wie Eschenmayers Religions-Philosophie von dem naturphilosophischen Standpunkt Schellings aus dazu, das Gute und Böse als polarischen Gegensatz aufzufassen, womit freilich die Abhängigkeit der Existenz des Guten von dem Bösen, die ewige Coordination Beider, also ein Dualismus gegeben war. Er wandte sich später im berechtigten Verlangen nach strengerer Methode Hegel zu. Aehnlich Marheinecke, nach einem phantasievoll und geistreichen ersten

[1] Daub, Theologumena 1806. Einleitung in das Studium der Dogmatik 1810. Von Gott ist auszugehen. Gott erkennen wir nur durch Gott, durch seine Offenbarung. Zunächst in der Vernunft, dann auch objectiv. Die Vernunft ist Organ, nicht Quelle der Gotteserkenntniß. Die Geschichte Symbol der Idee.

dogmatischen Versuch.[1] Der ursprüngliche Aufriß in Beziehung auf Gott, Welt, den Gottmenschen blieb in dem zweiten Entwurf[2] wesentlich derselbe. Der Eindruck des Ganzen wurde aber formalistischer und in Beziehung auf das Böse und die Lehre von den letzten Dingen negativer. Eine Trinität abgesehen von der Welt wird nicht anerkannt. Die Welt ist ihm Gott in seinem Außer-Sich-Sein, in seiner Objectivirung, der Sohn Gottes; der heil. Geist ist die Menschheit als in der Kirche in Gott zurückgekehrte. Gott ist ihm das Wesen des Menschen, der Mensch aber die Wirklichkeit Gottes. Diese Wirklichkeit durchläuft einen Proceß, der zugleich menschlich ist und Proceß Gottes, sein ewiges Subjectiv-Werden in dem Menschen. Das Böse gehört ihm wie Hegel zur Lebendigkeit des Processes; die Freiheit als Kraft der Entscheidung für oder wider Gott wird geläugnet; die Unsterblichkeit ist ihm die *ζωὴ αἰώνιος* im Diesseits; und die Auferstehung ist die Selbstbefreiung des Geistes zu sich. Diese spekulativen Ausdeutungen des Dogma sind in kirchliche Ausdrücke eingehüllt, doch nicht so, daß sein eigentlicher Sinn die Durchsichtigkeit verlöre. Dagegen hält Marheinecke fest an dem historischen Gottmenschen Jesus Christus. Wie er gegen den Supernaturalismus und Rationalismus, auch gegen die künstliche Erneuerung der Orthodoxie unermüdet stritt, indem ihm jener nur ein versteckter Rationalismus ist, der den Offenbarungsgehalt unverwerthet läßt, während der Rationalismus ein wirkliches spekulatives Wissen von Gott läugnet, daher er ihn Obscurantismus nennt, so hat er auch sein Schwert gegen die extravagant gewordene Spekulation eines Strauß und Br. Bauer gerichtet und längere Zeit als das Haupt der Schule Hegels, sofern sie mit dem kirchlichen Dogma sich wesentlich eins wissen wollte, da gestanden. Christus ist ihm zugleich die reine Erscheinung der Gattung und Gottes, und leitet den Proceß der Versöhnung, d. i. des wahren Gott- in Sich- und Sich- in Gott-Wissens ein. — Daub, der sich viel mit der Methode des spekulativen Wissens beschäftigt hat, und dem kirchlichen Dogma noch größere Anhänglichkeit als Marheinecke bewahrte, ist noch mehr als durch ausgeführte Werke, durch die hohe Idee von der theologischen Wissenschaft, die Begeisterung für sie und die Energie ausgezeichnet, mit der er sie bis zu seinem schönen Tod auf dem Katheder vertrat. Er hat vornämlich in das Wesen des

[1] Marheinecke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik 1819.

[2] Marheinecke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft 1827.

Supernaturalismus, besonders des sog. biblischen und des Rationalismus eine seltene und eindringende Erkenntniß bethätigt und die Nothwendigkeit der Ueberschreitung dieses Gegensatzes dargethan, [1] für das Wunder eine nothwendige Stelle gesucht und dasselbe als den Einigungspunkt des Idealen und Geschichtlichen bezeichnet. Er hat endlich auch die Ethik bereichert. Eine noch positivere Richtung hat die erste Ausgabe der Encyklopädie von Rosenkranz, die mit jugendlicher Frische geschrieben der Schule manchen Jünger geworben hat. In der zweiten Ausgabe nach dem Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß ist dieser frühere Standpunkt bedeutend geändert, und namentlich die Phänomenologie des religiösen Bewußtseins in eine Theogonie verwandelt worden. Conradi, [2] anfangs in ähnlicher Richtung, hat immer mehr die Person Christi in den Allgeist verflüchtigt. Zu den Genannten kann auch Göschel gerechnet werden, der aber mit der Orthodoxie einen engern Bund einzugehen suchte und besonders in der Lehre von dem Bösen und der Versöhnung von Hegel abwich. [3] Diese Männer bilden zusammen mit einigen Andern [4] die sog. rechte Seite, die Anfangs allein Ton angebende.

Aber der vermeintliche Friede zwischen Theologie und Philosophie erwies sich als trügerisch, weil in ein System, das Alles in Denkbewegung auflöst, nicht kann die Orthodoxie, oder gar das Christenthum eingezwängt werden. Richter in seiner Schrift: „Von den letzten Dingen" 1833 verkündete als Geheimlehre der Schule die Läugnung der Unsterblichkeit, und behauptete diese als nothwendige Folge des endlosen Processes im göttlichen Leben, wogegen namentlich Rosenkranz und Göschel, ohne Eindruck zu machen, die Schule in Schutz nahmen. [5] Besonders aber ist der Schein jener Einheit

[1] Daub, die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens (ursprünglich Rec. von Marheinecke's Dogmatik. Jahrb. für wissenschaftliche Kritik 1827—28); Prolegom. z. Dogmatik. Theol. Moral.

[2] Selbstbewußtsein und Offenbarung 1839, und Kritik der Dogmen; Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

[3] Göschel, Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott, den Menschen und dem Gottmenschen, 1838.

[4] Z. B.: Petersen, Idee der Kirche, 1839, 42. Jul. Schaller, der historische Christus und die Philosophie, 1838. Gabler suchte zu zeigen, daß das richtige Verständniß des Hegel'schen Systems eine selbstbewußte absolute Vernunft dem Weltprocesse voraussetze.

[5] Göschel, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der spekulativen Philosophie, 1835. Auch Erdmann und Conradi behandelten die Frage. In antihegelischer Weise Beckers, Jul. Müller.

durch Strauß zerrissen worden.[1] Er lehnte jene rohe Bestreitung des Christenthums nach Art des Wolfenbüttler Fragmentisten, die es auf Erdichtung, Betrug und unwahre Accommodationen zurückführte, ebenso ab, wie er die natürlichen Wundererklärungen des Dr. Paulus mit Spott bedeckte. Er stellte vielmehr dem biblischen Supernaturalismus, der auf Inspiration, Wunder, Weissagung die Wahrheit des Christenthums basiren wollte, die mythische Anschauung entgegen, wonach das Bild Christi in den Evangelien Product der absichtslos dichtenden, durch alttestamentliche, besonders messianische Bilder bestimmten Sage sei, deren historischer Kern im Dunkel bleibe; nur daß Christus, auf den die messianischen Prädicate von der Gemeinde übertragen seien, nicht könne eine übernatürliche Erscheinung gewesen sein, da das Wunder überhaupt eine Unmöglichkeit enthalte, daher auch die vier Evangelien nicht von Aposteln oder Augenzeugen sollen stammen können, weil ihnen sonst bei ihrem besseren Wissen absichtliche Erdichtung zugemuthet werden müßte. Er sucht dann auch innere Widersprüche der Evangelien auf, um durch sie ihren unhistorischen Charakter zu beweisen. Da jedoch diese Widersprüche sich nicht auf Wesentliches erstrecken, so war klar, daß nicht sie für ihn das eigentlich Bestimmende waren. Strauß fordert eine voraussetzungslose historische Kritik, macht aber für seine Mythik nach dem Gesagten eine doppelte Voraussetzung, eine dogmatische und eine historische.

Die dogmatische ist ein pantheistischer, ja naturalistischer Gottesbegriff, der eine ethische Weltregierung und ein ethisches Weltziel ausschließt, Ethisches und Physisches ästhetisch vermischt, und der, wenn er fest stünde, jede weitere Erörterung entbehrlich, ja den wissenschaftlichen Beweisgang zu einem bloßen Schein machen müßte, weil das Resultat in Beziehung auf göttliche Offenbarung damit zum Voraus negativ entschieden wäre. Er nimmt mit der neuern Philosophie an, daß Gott kein starres Sein, sondern sich bewegendes Leben sei, und tritt dem Deismus und dem Gott der Welt entfremdenden Supernaturalismus mit der Lehre entgegen, die eine innere wesentliche Beziehung zwischen Gott und dem Leben des Menschen anerkennt. Aber diese innere Beziehung denkt er nicht als Einheit im Unterschied, sondern er vereinerleit Gott und die Welt. Das Endliche, die Negativität

[1] Leben Jesu 2 Bde. 1835. Dogmatik 1839.

dürfe nicht außer Gott verlegt werden, das Unendliche nehme die Grenze, die Negativität in sein eignes Wesen auf und sei erst dadurch lebendig. Den Gottesbegriff will er nach Schelling und Hegel so formirt wissen, daß die so lange verworfene Idee des gottmenschlichen Lebens ihm wesentlich zugehöre, aber was die Kirche Christo allein zuschreibe, sei von der Menschheit überhaupt auszusagen; es sei eine allgemeine Menschwerdung Gottes zu lehren. Die unendliche Ausbreitung des Unendlichen in der endlichen Wirklichkeit sei der Ausdruck oder die Actualität des Unendlichen. Aber ebendaher sei es nicht möglich, eine einzelne Größe des unendlichen Universums, das nur in seiner Gesammtheit in ewig gleicher Harmonie Gott adäquat darstelle, als Selbstdarstellung Gottes zu behandeln. Die Idee liebe es nicht, ihre Fülle in Ein Exemplar auszuschütten, die Anderen darben zu lassen; vielmehr jede einzelne Gestalt sei unvollkommen, endlich, daher sündig, bedürfe der Ergänzung durch die andern Exemplare der Gattung. Die Prädikate, welche die Kirche Christus gebe, kommen nicht dem historischen Christus sondern dem idealen, d. i. der Menschheit nach ihrer Idealität zu. Sie sei die stets aus Gott geborene, Wunder thuende, leidende, sterbende; sie sei aber auch die ewig wieder auferstehende und gen Himmel fahrende. Die Gattung also und nicht der Einzelne, Jesus, sei der Gottmensch. Strauß meint hienach, wenn Einer die vollkommene Güte, Heiligkeit und Gotteserkenntniß hätte, so bliebe für die Andern Nichts übrig, während schon Origenes das Eigenthümliche der geistigen Güter darin erkannte, daß sie nicht kleiner werden durch Antheilnahme Vieler. Aber auch darin behandelt Strauß das Geistige wie eine physische Größe, wie ein Quantum, daß er die sittliche und geistige Vollkommenheit des Menschen, auch Christi, durch die Endlichkeit ausgeschlossen glaubt und in durchaus unethischer Weise für die Mängel der Einen die Ergänzung in Vorzügen der Andern sieht. Er bleibt so sehr bei dem Aeußern, dem Gebiet der freilich sich vertheilenden Berufe und Werke stehen, daß er völlig übersieht, wie jeder Einzelne, was das innere Sein in Gesinnung und Wollen anlangt, das ganze Gute also auch die ganze Wahrheit wollen kann, ja muß; weil auch nicht das geringste einzelne Gute wirklich würde, wenn darin nicht das Gute überhaupt gewollt würde. Die Geringschätzung des Ethischen sieht man auch aus seinem verschwenderischen Gebrauche des Wortes „Gottmensch.“ Denn Alle nennt er schon um ihres natürlichen Wesens willen gottmenschlich, während bei ethischer

Schätzung es nicht auf das bloße Wesen oder die Möglichkeit ankommt, sondern auf die Wirklichkeit. Derselbe physische Standpunkt, der gestattet, alle Menschen gottmenschlich zu nennen, gestattet dann aber auch, ja hat zur Kehrseite, daß ihm die Menschen nur „Exemplare" der Gattung sind. Hätte Strauß die ethische Idee erfaßt, so könnte er nicht den Begriff des Göttlichen und des Menschlichen, also auch des Gottmenschlichen in dem bloß physischen Sein oder in dem Logischen finden und ihn gegen das Ethische sich gleichgültig verhalten lassen. Dann würde auch ein höherer, neuer Begriff von dem Unendlichen und Endlichen nicht ausbleiben können. Ist das Ethische das Höchste in Gott, so besteht Gottes Majestät und unveränderliches Wesen in seiner heiligen Liebe, in dieser aber ist auch Gottes Lebendigkeit und sowohl sein Unterschied von der Welt, die er gleichfalls zur Liebe schuf, als auch seine Selbstmittheilung an das Endliche ohne Selbstverlust gewährleistet. Umgekehrt auch in dem, was metaphysisch betrachtet zunächst nur endlich ist, dem Menschen, ist von ethischem Gesichtspunkt aus Raum für das absolut Werthvolle da, für das intensiv Unendliche in Wissen und Wollen, ohne daß dadurch die Grenzen der Persönlichkeit überschritten würden, deren unendliche Empfänglichkeit vielmehr dadurch erst gesättigt wird.

Diesen rein physischen Standpunkt theilt auch die Dogmatik von Strauß. Während die Naturwesen Gattungen nur sind, sagt er, so haben die Menschen das Wissen davon, daß sie Gattung sind.[1] Aber Wissen ist nicht Thun; bewußte Natur ist noch nicht Geist, nicht Princip der Geschichte. In der Natur ist nur in sich kreisendes Leben. So weiß auch Strauß nichts von einer Geschichte und einem Ziel derselben. Die Welt ist ihm stets ganz und vollkommen, die Wiederherstellung aller Dinge ist ihm stets gegeben als der beständige Hervorgang des Guten aus dem Bösen.[2] Die Welt ist gut als Einheit von Gutem und Bösem. Mit dem Bösen erstürbe nach ihm auch das Gute, das Leben. Die Forderung der Heiligkeit an den Einzelnen wäre daher seiner Natur widersprechend. Sieht Jemand sich für böse an und verurtheilt sich im Gewissen, so ist das für Strauß nur abstracte vereinzelnde Betrachtung. In der wahren Anschauung weiß Jeder sich versöhnt, wenn er sich nur als ergänztes Glied im Complex aller Weltwesen weiß.

[1] II, 697.
[2] II, 696.

Hienach wäre es verkehrt oder böse, über die nothwendige, zur metaphysischen Güte gehörige Grenze des Guten hinauszustreben. Freilich auch so ist Strauß des Bösen nicht los geworden, es ist nur in anderer Form wiedergekehrt. Es bleibt wenigstens die Vorstellung von demselben als ein Räthsel, als ein unerklärter Schein stehen. Hienach läßt sich ermessen, wohin es bei den dogmatischen Ansichten oder Voraussetzungen und Hypothesen von Strauß mit der deutschen Wissenschaft, der Philosophie und Theologie, mit der Religion und Ethik käme. Die Religion ist für Strauß nur eine zu überschreitende, untergeordnete, ja im Irrthum stehende Bewußtseinsstufe, diejenige nämlich, wo der Mensch seines eigenen göttlichen Wesens noch nicht bewußt, es nicht wagt, das Göttliche als sein Eignes zu denken, vielmehr das ihm eigne Wesen in ein fremdes Object verlegt, in Gott als einen nicht bloß innerweltlichen (immanenten) sondern auch überweltlichen. Die ethische Idee aber zerschlägt sich für Strauß in die schlechthinige Unendlichkeit der sich ergänzenden Werke, Kräfte, Tugenden, wie sie in der Ethik der Thierfabel ihre Stelle hat, und die wahre Betrachtung soll die sein, die in jedem Mangel und jeder sittlichen Unvollkommenheit nur die Kehrseite fremder Realität oder Tugend erblickt, so daß das Ganze stellvertretend für die Mängel der einzelnen Person einsteht. Haben wir damit etwas Anderes als die pseudoprotestantische, verschlechternde Naturalisirung des katholischen Dogma von der magischen stellvertretenden Kraft des Ganzen, des Corpus Christi mysticum für den Einzelnen, dem diese Ergänzung ohne sein Wissen und Wollen soll zu Gute kommen? Ein Zerrbild ohne Zweifel des Katholischen, aber doch auch lehrreich als die nackte Enthüllung des Unchristlichen und Unethischen, das bei jener falschen Idee von Stellvertretung übrig bleibt, wenn die positive und wunderbare Umhüllung von dem Kern abgestreift ist; lehrreich auch als die consequente, d. h. pantheistische Durchführung der Geringschätzung der freien ethischen Persönlichkeit.

Nachdem so von Strauß die Religion und das Ethische behandelt ist, bleibt noch übrig das Aesthetische, „die moderne Bildung," das Straußische Zauberwort. Diese „Bildung," für die er auch das einer physischen Denkweise nicht zu überlassende Wort Humanität braucht, diese „Cultur," hat sich dann auch einen Cultus zu schaffen begonnen, den Cultus der Genien der Menschheit, dem die Wissenden, „Gebildeten" Huldigung empfangend und gebend sich widmen. Die Wissenden haben an der Philosophie,

was die Menge am Glauben; die Gebildeten haben auch ihre weltlichen Heiligen oder Halbgötter, ihre Walhalla, in welche die „Bildung“ auch Christum aufzunehmen bereit ist. Strauß ist sich bewußt, daß er auch hier nur die Säcularisirung des katholischen Gedankens vollzieht und beweist den alten Satz auf seine Weise, daß man aus dem evangelischen Standpunkt nicht heraustreten kann, ohne in der einen oder andern Weise in das Katholisirende zurückzufallen.

Die andere Voraussetzung von Strauß in seiner Kritik des Lebens Jesu ist historischer Art, nämlich: daß die Evangelien nicht von Augenzeugen geschrieben sein können, weil sie Wunder berichten, und hohe Prädikate Christo beilegen, die bei der anzunehmenden Aufrichtigkeit der Jünger Jesu nur aus der absichtslos dichtenden Sage etwa nach einer Generation haben entstehen und in den Glauben der Christen zur Verherrlichung des Stifters eindringen können. Auch hier ist einleuchtend, wie bei solcher Hypothese das Resultat der historischen Quellenkritik zum Voraus vorgeschrieben, die Sache der Evangelisten also in die Hände eines parteiischen Richters gefallen ist. Denn gäbe er den apostolischen Ursprung auch nur eines Evangeliums oder der Berichte von Wundern darin zu, so würde er auf absichtliche Dichtung und Betrug mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten zurückkommen müssen, dessen Standpunkt er früher entschieden verwarf,[1] der aber allerdings, was die historische Quellenkritik betrifft, mancher Verlegenheit enthoben war, in welche die Mythik führt, deren ganze Grundanschauung mit den Gründen nicht besteht, die für ein hohes Alter der drei ersten Evangelien und des im N. T. enthaltenen Bildes von Christus sowie des Zusammenhanges der urchristlichen Literatur überhaupt mit demselben sprechen.

Dies führt auf einen andern Mangel des Straußschen Werkes. Er läugnete, wie wir sahen a priori die Aechtheit, nicht bloß die Glaubwürdigkeit der Evangelien. Nun suchen aber diese wie die übrigen neutestamentlichen Schriften, da sie einmal da sind, ihre geschichtliche Stellung, und zwar

[1] Neuestens in seiner Schrift über S. Reimarus hat er freilich der Theologie gedroht, wenn sie dem mythischen Standpunkt sich nicht füge, zu der Fahne des Reimarus übergehen zu wollen. Aber damit spricht er absichtslos seinem Standpunkt das Urtheil. Wir werden auch bald sehen, daß dieser Rückfall von der Mythik zum Boden des Fragmentisten nicht in seinen Willen gestellt bleibt, sondern daß der Widerspruch gegen das Christenthum unwiderstehlich dahin treibt.

innerhalb des Urchristenthums, aus welchem sie historisch begriffen sein wollen. Strauß hatte sie aus ihrer Stelle gerückt; aber selbst dieses Werk konnte nicht gründlich abgeschlossen heißen, bevor sie wieder irgendwo historisch untergebracht waren. In Beziehung auf dieses Alles, sowie den historischen Charakter der Apostel und vornehmsten Apostelschüler hatte Strauß so gut wie Nichts geschichtlich Aufhellendes gegeben. In diese Lücke haben erst Baurs Arbeiten bedeutungsvoll eingegriffen und den kritischen Proceß weiter geführt.

So stark der erste Eindruck des Lebens Jesu von Strauß gewesen war, so wenig war er tiefgehend und nachhaltig. Fünfundzwanzig Jahre nach seinem ersten Erscheinen erinnerte er nicht ohne Humor an die schuldige Jubelfeier für dasselbe, damit sie nicht etwa vergessen oder übersehen werde. Die Gesammtwirkung der zahlreichen Gegenschriften von Hase, Neander, Ullmann, Tholuck, W. Hoffmann, Osiander, Lange, Ebrard, Ewald, Schweizer, Weiße, Baumgarten, Riggenbach zeigte sich dem Eindrucke, den das Werk von Strauß gemacht hatte, gewachsen, so daß bei Manchen sich sogar kaum ein Jahrzehend hernach eine fast leichtsinnig zu nennende Sicherheit einstellte, die über untergeordneten Streitfragen ungelöste wichtige Aufgaben versäumte. Dazu trug neben dem immerhin Tüchtigen und Geistvollen, was jene Gegenschriften gaben, die Discreditirung bei, welche die linke Seite der Hegelschen Schule sich durch die weitere Entwicklung der philosophischen und dogmatischen Voraussetzungen selber bereitete, von denen auch Strauß ausgegangen war. Die irreligiösen und unethischen Consequenzen, die in Strauß' eleganter Diction, zum Theil für ihn selbst sich noch verhüllt hatten, zog Ludwig Feuerbachs Schrift: Das Wesen der Religion in der abstoßendsten Weise. Strauß will noch, daß das Göttliche als Realität anerkannt werde, nämlich als das allgemeine Wesen der Menschheit. Feuerbach aber drängt vorwärts: Ist Gott nichts als Wesen des Menschen, so ist Er nicht, sondern der Mensch, der ja nicht ohne sein eigenes Wesen kann gedacht werden. Von Gott noch reden heißt die Selbsttäuschung der Religion fortsetzen, in welcher der Mensch seines eigenen göttlichen Wesens noch nicht inne geworden dasselbe aus sich projicirt, es in ein fremdes eingebildetes Wesen verlegt und in Gott hypostasirt. Der absolute Anthropologismus müsse die Losung werden. Es gebe nichts Absolutes und Allgemeines, sondern Alles sei individuell, Jeder mit seinen Trieben und

Begehrungen sein eigener Maßstab. Wie weit war doch solche Rede von der schwindelnden aber doch noch idealen Höhe Fichtescher Selbstvergötterung herabgesunken in vollkommenem Schiffbruch der Philosophie, Ethik, Religion, für die, wenn es kein Allgemeines, absolut Werthvolles gibt, keine Stelle mehr bleibt! Die Rede von einer natürlichen göttlichen oder gottmenschlichen Herrlichkeit unsers Geschlechtes ist eine mulier formosa superne, aber sie endet damit, daß der Mensch nur ein Exemplar der Gattung, nur ein intelligentes Naturwesen, ohne Sinn und Beruf für das was ihn allein adelt, für das Göttliche bleibt. Dieser Naturalismus macht dem Materialismus, der Läugnung des Geistes und der Vernunft Bahn. Ed. Zeller suchte der Religion noch eine Stelle zu wahren, indem er in ihr ein in unserer Natur angelegtes pathologisches Bedürfniß anerkannte: aber in seiner Kritik Feuerbachs behandelt auch er sie nur als eine psychologische Funktion, die sich mit ansprechenden subjectiven Vorstellungen zu thun mache, gleichgültig ob wahren oder falschen: ein Dualismus zwischen religiösem Bedürfniß und dem vernünftigen Denken, der auf spekulativer Stufe unerwartet an de Wette und Jacobi erinnert.

Den vornehmsten Damm aber gegen eine nachhaltigere Wirkung von Strauß bildete der Einfluß Schleiermachers und der von ihm bestimmten Theologie, der durch die eingetretene Spaltung der Hegelschen Schule nur zunehmen konnte.

Schleiermacher erhebt sich wie über den naturphilosophischen (physischen) und logischen Pantheismus, so auch über den deistischen Gottesbegriff des Rationalismus, an welchem auch der Supernaturalismus litt. Er hat einerseits alten tief eingewurzelten Verirrungen entgegen die Religion in ihrer Selbstständigkeit, ihrem eigenthümlichen Wesen und Recht, im Unterschied auch von dem moralischen und intellektuellen Gebiet geltend gemacht, andrerseits aber auch durch diesen Rückgang von dem Abgeleiteten zum Ursprünglichen in einer zuvor weder in der Reformationszeit noch bei einem Herder und Lessing dagewesenen Schärfe den Unterschied zwischen Religion und Theologie, Glauben und Dogma, Kirche und theologischer Schule hervorgestellt und der Wissenschaft tief eingeprägt.

Durch die Innigkeit seiner in der Brüdergemeinde gepflegten Frömmigkeit, in welcher die Liebe zum persönlichen Erlöser den Mittelpunkt bildet, wie durch die Fülle seines Geistes und die methodische Kraft seines architectonischen Scharfsinnes hat er den Uebergang zu einer erneuten evangelischen

Theologie gemacht. Ist die Brüdergemeinde seine Monica gewesen, so ist die hellenische Geistesart, besonders Platos Philosophie die Amme seines Geistes geworden. Insonderheit hat er die Glaubenslehre regenerirt durch Herstellung des schriftmäßigen und reformatorischen Glaubensprincips und die Lehre von der nothwendigen Selbstbeglaubigung der christlichen Wahrheit durch die fortgehende That des heiligen Geistes in dem Bewußtsein. Mit solcher scharfen Ausprägung der selbstständigen Persönlichkeit verband er aber den lebendigsten Gemeinschaftsgeist: er ist es, der die Idee der Kirche zuerst wieder mit Macht und Begeisterung geltend gemacht hat. Er fand in ihr den Zusammenschluß des religiösen und ethischen Factors, des persönlichen und des Gattungsbewußtseins, der Tradition und Geschichte mit der Gegenwart und Zukunft, und hat dadurch belebend und reinigend auch auf die römisch-katholische Kirche zurückgewirkt.[1] Die Ethik hat er umgeschaffen durch seine Güterlehre und seine Erkenntniß der Bedeutung der Individualität, durch welches beides sich ihm die Menschheit, zumal die Christenheit zu einem sittlichen Organismus gliederte. Für die exegetische Theologie hat er das Beispiel einer aus dem Glauben stammenden Kritik gegeben und ihr ein neues Leben eingehaucht, theils durch die Forderung, statt bei einzelnen Beweisstellen (dicta probantia) stehen zu bleiben, auch einen Schriftgebrauch im Großen zu treiben, theils durch Unterscheidung der verschiedenen Lehrtypen im Neuen Testament, in welchen er die Einheit des Urchristenthums nicht gespalten sondern lebendig gegliedert sieht. Der Kirchengeschichte hat er die Aufgabe gestellt, eine reale Darstellung christlicher Ethik zu sein; einige Monographien dogmengeschichtlicher Art (über die Athanasianische und Sabellianische Lehrart, über die Erwählungslehre) haben auch für dieses Feld anregende Impulse gegeben. Und wie er in Dogmatik und Ethik die Kirche nach ihrer göttlichen und menschlichen Seite darlegt, so hat er mit sicherem Blick die wesentlichen Lebensgesetze und Lebensfunctionen der Kirche erkennend, zuerst die praktische Theologie zu einer strenger wissenschaftlichen Gestalt erhoben.

Zuerst 1799 als begeisterter Redner der Religion hat er im Gegensatz zu Fichte und Kant, aber auch zur Naturphilosophie das absolute Recht, die Würde und Selbstständigkeit der Religion gegen ihre Verächter

[1] Besonders durch Vermittlung des trefflichen v. Drey und Möhlers.

ertreten und in classischer zum Gemeingut gewordener Weise dargethan, aß sie kein bloß Intellectuales, kein bloßes Willenswerk, sondern etwas anz Eigenartiges ist, Sache des ganzen an Gott hingegebenen Gemüthes, ine Berührung, Ergriffenheit durch das lebendige Göttliche selbst, eine Lebensgemeinschaft mit ihm. Wenn er gleich vielfach dem Stifter der Naturphilosophie befreundet war, so hat er doch mit der Religion und der Wissenschaft von ihr die Spitze der Geistesphilosophie behütet und bewahrt,[1] und n seiner Dialektik ihr eine sichere Stelle neben der Physik und Ethik zugewiesen. Finden sich bei ihm pantheistische Elemente, so ist doch darin nicht Selbstvergötterung, sondern mehr nur ein Zug überschwenglicher Mystik zu ehen, die aber wieder ihr Correctiv in seinem kräftigen ethischen Bewußtsein sucht, das sich auf Grund der absoluten, Gott gegenüber leidentlichen Abhängigkeit, als Freiheit gegenüber von der Welt zuerst in seinen **Monologen** (1800) aussprach. Diese beiden Jugendschriften, von einem eigenthümlichen Hauche der Ursprünglichkeit und des Erlebten durchweht, zeigen zusammen schon die Zukunft des Mannes und die Umfassungskraft seines Geistes.

Wir haben bei seinem **theologischen Standpunkte** zu verweilen. Hier ist sein Hauptverdienst und seine vornehmste Bedeutung für die Geschichte der Theologie, daß er den Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus, der bis um 1820 herrschte, auf innere Weise, d. h. principiell überwunden hat, eine wissenschaftliche That, die nur so gelingen konnte, daß er das Berechtigte in beiden nicht eclectisch sondern durch ein beiden überlegenes höheres Princip zusammenschloß. Dieß Princip ist sein lebendigerer Religionsbegriff, während, wie gezeigt, jenen beiden die Religion nur eine Funktion des Willens und Erkennens, ein modus Deum cognoscendi et colendi und ihr Gottesbegriff wesentlich deistisch war. Das Berechtigte des Rationalismus ist das Verlangen nach persönlicher Ueberzeugung und geistiger Aneignung der Wahrheit statt blinder Unterwerfung unter eine bloße äußere Autorität, so wie ebendaher die Richtung auf einen festgeschlossenen Zusammenhang des natürlichen und des sittlichen Daseins. Im Supernaturalismus ist berechtigt die Voraussetzung, daß der Mensch in seinen

[1] Das zeigt sich besonders in seiner Recension von Schellings Methode des academischen Studiums in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung.

höchsten Beziehungen nicht auf sich selbst steht, sondern der göttlichen That bedürfe, specieller, daß das Christenthum nicht ein Naturgewächs, Christus nach seinen eigenthümlichen Vorzügen nicht ein Produkt der Gattung, wie sie vor ihm gegeben ist, sondern eine übernatürliche Erscheinung sei, wie es als geschichtliche, also nicht durch das vernünftige Denken gesetzte, eine übervernünftige ist. Beides nun, Freiheit und Auctorität, persönliche Aneignung und Tradition, Ideales und Geschichtliches einigt er, zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, auf dem Boden der Religion oder des Glaubens im evangelischen Sinne des Wortes. Diesen Glauben, das lebendige Materialprincip der evangelischen Kirche, setzt er wieder in seine Ehren ein und verkündet sein Recht, seine Selbstständigkeit und innere Sicherheit im Unterschied von dem nur historischen Glauben, wie von bloßen Ueberzeugungen durch Denken und Schließen. Er vertritt diesen evangelischen Glauben nicht bloß vertheidigend und abwehrend, sondern vor Allem durch Darstellung seiner Inhaltsfülle, die von selbst den Eindruck der innern Ganzheit und Geschlossenheit sowie der innern Vernünftigkeit des Christenthums machte. Der wahre Glaube ist ihm wieder, wie unsern Alten fides divina, etwas ursprünglich Göttliches, Herstellung der Unmittelbarkeit, der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, vermittelt durch die geistige Anschauung des historischen Bildes Christi und seine anziehende Kraft. Dieser Glaube, sich hingebend an den Erlöser, wird durch dessen fortwirkende That[1] seines Geistes und Lebens theilhaftig und gewinnt zugleich und in Einem das Bewußtsein von dem eigenen Erlöst-Sein und von der Kraft der Erlösung die in Christus wohnt, also von seiner Erlöserwürde. Dieser Proceß, betrachtet von unserm natürlichen und erlösungsbedürftigen Leben aus, ist übernatürlich, ein Wunder, und doch von der Gemeinschaft aus angesehen, die durch Christus gestiftet, seines Bildes und Geistes unverlierbar theilhaft geworden, ist er nur Fortsetzung des bereits in der Geschichte Naturirten und von Uran für die Menschheit bestimmten, zu ihrer Idee Gehörigen, worin ihre Schöpfung sich erst vollendet. Was daher den Anfangspunkt der Kirche selbst oder Christi Person betrifft, so ist auch hier das Uebervernünftige und Uebernatürliche zugleich wahrhaft vernünftig und natürlich von Gott und seinem ewigen Rathschluß aus angesehen,

[1] Christlicher Glaube II, §. 104, 5. 105.

der Alles gleich umfaßt und schon die Erlösungsbedürftigkeit nur für die Erlösung geordnet hat. Die geistige Seite im Menschen (νοῦς), obwohl sie als λογικόν das Centrum ist, wozu alles Uebrige sich als Peripherie verhält (denn was nicht Vernunft ist im Menschen, soll Organismus für dieselbe werden), ist doch im natürlichen Zustande kraftlos, ja so wenig im Stande, sich selbst der Ohnmacht zu entreißen, daß vielmehr die sinnliche Seite die Oberhand hat, wodurch das Abnorme und Unsittliche entsteht und daß daher der νοῦς als von der Sinnlichkeit (ψυχή und σῶμα) beherrschter noch mit Recht vom Christenthum zum Fleisch gerechnet wird. Auf der andern Seite ist es aber doch nur der νοῦς, mit welchem allein der göttliche Geist unmittelbar Eins werden kann, um dann von diesem Centrum aus sich auch den gesammten psychischen und leiblichen Organismus anzueignen. Es ist also zu lehren,[1] daß die Aneignung des Christenthums schon eine primitive Gemeinschaft mit Christus voraussetzt, nämlich ein inneres Verlangen der menschlichen Natur nach Christus, das dann durch die Erscheinung seiner Selbstdarstellung zur lebendigen Empfänglichkeit wird und seine Befriedigung findet. Einerseits ist der menschliche νοῦς noch nicht christliches πνεῦμα, so wenig, daß ohne Christus er unfähig ist, seine Receptivität in Spontaneität umzusetzen, der Geist im christlichen Sinne also in dem Geiste im allgemein menschlichen Sinn noch nicht gesetzt ist, und das ist die Wahrheit des Supernaturalismus im Gegensatz gegen alles Pelagianische. Andrerseits muß aber doch der Welteinheit und der Stetigkeit des ethischen Processes halber gesagt werden: die Einheit des christlichen Geistes und des νοῦς war auch gesetzt, nämlich in dem Verlangen des letztern nach dem christlichen πνεῦμα, das freilich nicht durch sich selbst in Erfüllung gehen kann, sondern nur durch die Erscheinung Christi. Rationalistisch ist freilich die Ansicht, wonach das πνεῦμα Christi nichts ist als eine gesteigerte Erscheinung des Geistes im allgemein menschlichen Sinne, allein der Unterschied hört auf ein nur fließender zwischen dem Minder und Mehr zu sein, wenn wir das Wahre des Rationalistischen und Supernaturalistischen zusammenfassend sagen: Der νοῦς ist zwar an sich Eins mit dem πνεῦμα und ist πνεῦμα niedrigerer Potenz; aber diese niedrigere Potenz konnte nicht durch Selbst-

[1] Vgl. Christliche Sitte S. 300—306; 312 ff.; 370, und Christlicher Glaube II, S. 186 ff. §. 108, 6.

steigerung auf die höhere erhoben werden; das gesteigerte Verlangen des νοῦς nach dem πνεῦμα ist ein gesteigertes Bewußtsein davon, daß das πνεῦμα noch nicht als solches, noch nicht als Kraft gesetzt ist, wenn gleich als ahnendes Erkennen und so als Vorbote davon, daß nun die Zeit erfüllet ist für die Mittheilung des christlichen πνεῦμα. „So ist die Differenz zwischen beiden Denkweisen auf Null gebracht, ein Ergebniß, auf das man nothwendig immer kommt, wenn man den Gegensatz bis auf sein Letztes verfolgt. Was wir Geist nennen im allgemein menschlichen Sinn und was πνεῦμα im christlichen, ist etwas wesentlich Zusammengehöriges; es ist eine gewisse ursprüngliche Identität zwischen beiden zu setzen; die Vernunft ist nur verständlich als Uebergang von den andern menschlichen Funktionen zu dem in Christo sich manifestirenden göttlichen Princip, und das πνεῦμα ist nur eine höhere aber nicht durch die Vernunft gesetzte Entwicklung dessen, was wir Vernunft nennen. Ist doch das Christenthum wie verschieden auch von der beschränkten menschlichen Vernunft, vernünftig in sich selbst; eine Offenbarung der göttlichen Weisheit, die selbst Vernunft ist, und es widerspricht sich also nicht, daß das Christenthum einerseits übervernünftig ist, sofern es schlechterdings nicht Produkt der menschlichen Vernunft für sich sein kann, und andrerseits doch für die Vernunft ist, die es von der Stufe des Verlangens zu der des Besitzes erhebt. Und ganz ähnlich wie mit dem Gegensatz des Rationalen und Uebervernünftigen verhält es sich mit dem Gegensatz von Natur und Gnade. Der Begriff der Natur sagt, was der νοῦς werden kann, sowohl an sich betrachtet als in der Vereinigung mit den übrigen Funktionen; die Erscheinung Christi aber, und die von ihm anfangende Verbreitung des πνεῦμα ist die Gnade. Ist das: so ist auch kein absoluter Gegensatz zwischen Natur und Gnade. Vielmehr die Natur ist so, wie sie ist (also ihre Empfänglichkeit für die Gnade vorausgesetzt), nur da unter der Voraussetzung der Gnade; die Gnade aber nur in Beziehung auf die menschliche Natur. Nun sagt zwar der Naturalismus: Die Entwicklung des Menschen durch die Gnade und seine natürliche Entwicklung sei nur ein und derselbe Proceß; der Supernaturalismus aber sagt: die natürliche Entwicklung des Menschen durch die Vernunft sei völlig verschieden von der Entwicklung durch die Gnade. Aber dieser Gegensatz vernichtet sich abermals und läßt sich von höherem Standpunkt aus als ein relativer begreifen. Er hat seine Bedeutung nur dadurch, daß wir unsere empirische

Beschaffenheit auf die historische Erscheinung des Christenthums beziehen. Der Supernaturalismus hat Recht, wenn er die Sache bloß von Seiten der empirischen menschlichen Thätigkeit und was sie leisten kann, betrachtet; denn da geht das im Christenthum Gegebene über die Natur hinaus, ist übernatürlich; und durch alle fortgesetzten Wirkungen der Vernunft für sich ohne die Wirkungen des in Christo erschienenen göttlichen Princips hätte nimmermehr hervorgebracht werden können, was in Christi Person und durch seine Mittheilung in der menschlichen Natur gesetzt ist. Aber Unrecht hat der Supernaturalismus, wenn er auch absolut, d. i. im Verhältniß zu Gott und der Idee Gottes vom Menschen Christi Erscheinung als übernatürlich bezeichnet, und Recht der Nationalismus, wenn er nur sagt, daß von der Einheit des göttlichen Rathschlusses aus die Uebernatürlichkeit der Erscheinung Christi vielmehr auch als natürlich erscheine, sofern der göttliche Rathschluß Einer ist, und was für uns zeitlich auseinander fällt, ewig zugleich und zusammen geordnet. So angesehen kann der Rathschluß der Schöpfung von dem der Erlösung und Vollendung nicht getrennt werden. Beide sind für das göttliche Wesen gleich natürlich und zusammengehörig, und es kann daher auch keinen Rathschluß zur Erlösung und Vollendung geben, außer zusammen mit dem der Schöpfung, die eben nur durch den Christum in sich schließenden Rathschluß vollendet werden kann, daher für die erlösende und vollendende Kraft Christi von Anfang an empfänglich muß gedacht werden.

Wenngleich in der letzten Ausführung die deterministische Ansicht Schleiermachers, die auch das Böse in den göttlichen Rathschluß aufnimmt, spürbar ist, so wird doch dadurch Das, worauf es hier ankommt, nicht afficirt, weil die innere Einheit des göttlichen Rathschlusses, die Zusammengehörigkeit jener beiden Elemente desselben auch dadurch nicht kann aufgehoben werden, daß der Sündenfall freie That des Menschen ist, man nähme denn an, daß Gott das Böse nicht vorhergesehen, oder gar, daß es ihn gleichsam überrascht und unvorbereitet gefunden habe. Wir müssen auf der einen Seite nach Schleiermacher sagen: Natur ist nur Erfüllung der göttlichen Rathschlüsse in Raum und Zeit; aber eben damit ist auch die Forderung eines höhern Begriffes der Natur aufgestellt, als der Rationalismus und Pelagianismus ihn zu vertreten pflegen, eines solchen nämlich, in welchem auch die Erscheinung Christi selbst liegt und zwar so, daß wir sie

nicht ableiten können aus der Wirkung der vor ihm vorhandenen Gesammtvernunft oder Kraft der empirischen Gattung, daß wir für sie vielmehr eine ursprüngliche göttliche Einwirkung annehmen müssen, eine Gottesthat, die sich aber in dem göttlichen Rathschluß, dessen Ausdruck die Gesammtnatur ist, wieder zu einer Einheit mit dem Rathschluß der Schöpfung zusammenschließt.

Im Glauben an Christus nehmen wir Theil an seiner Sündlosigkeit und Seligkeit, machen wir die Erfahrung der Erlösung aus unserem Sünden- und Schuldbewußtsein. Wir sind versöhnt, indem „Gott uns in Ihm anschaut,"[1] als von ihm Beseelte oder als Theile seiner Erscheinung, und indem er wenigstens das Princip seines göttlichen Lebens, einen göttlich reinen und seligen Anfang der mit ihm vereinigten Menschheit, der Kirche, eingepflanzt hat, welche vermittelst des von ihr treu aufgenommenen Bildes von Christus dieses Leben fortpflanzt und ausbreitet, bis die Grenzen der Christenheit zugleich die der Menschheit sind. Alle Religionen sind bestimmt in die christliche überzugehen. Das Wesen des Christenthums aber besteht in der Erlösung durch Jesus von Nazareth,[2] die zur allgegenwärtig Alles beherrschenden Macht im Leben des Christen bestimmt ist und die Fähigkeit hat, in jedem bewußten Moment mitgesetzt zu sein als die reinste und höchste Form des Gottesbewußtseins, das seinerseits schon überhaupt die höchste Stufe des Selbstbewußtseins bezeichnet. Durch diese Definition des Christenthums ist wie er zeigt die Kirche hinreichend gegen alles Unchristliche abgegrenzt. Die Definition enthält nämlich zwei Begriffe, den der Erlösung der Menschheit und den der Person Christi. Jener wäre aufgehoben, wenn die Menschheit auch ohne Christus die Kraft der Selbsterlösung hätte, oder wenn umgekehrt die menschliche Natur nicht erlösungsfähig wäre. Das eine wäre die pelagianische, das andere die manichäische Ketzerei, und die Erlösung würde dann entweder überflüssig oder unmöglich sein. Der christliche Begriff von der Person Christi aber hängt daran, daß die Erlöserkraft vollständig in ihm gesetzt sei. Gesetzt nun, die Einzigkeit seiner Vorzüge wäre zwar anerkannt, er hätte aber nicht wahre Menschheit, wie die Häresie des Doketismus will, so fehlte ihm die Möglichkeit auf die Menschheit geschichtlich einzuwirken und also doch die volle Erlöserkraft. Wäre er aber zwar

[1] Christlicher Glaube II, 99 ff. §. 100. 101. S. 139. §. 104, 4.
[2] Christlicher Glaube I, 67 ff. §. 11.

uns gleich als wahrer Mensch, es fehlte aber noch dasjenige schlechthin vollkommene Sein Gottes in ihm, worin erst seine für alle Menschen und Zeiten zureichende Erlöserkraft beruht; wäre er also z. B. nur ein ausgezeichneter Mensch ohne specifische Dignität, so wäre das die „nazoräische oder ebionitische Ketzerei," die wiederum den Begriff des Erlösers zerstören würde. Alle die Denkweisen aber, die sich innerhalb dieser Grenzen halten, sind ihm noch christliche und eben durch Anerkennung dieser Grenzen, wenn der Correctur bedürftig, corrigibel. In dem Erlöser, der ihm so den Mittelpunkt alles Christlichen bildet, sieht er die Vereinigung des Urbildlichen und Historischen; in ihm ist das Gottesbewußtsein zur absoluten Kräftigkeit gediehen, ja zum vollkommnen Sein Gottes in diesem Menschen geworden, soweit überhaupt die Menschennatur dafür empfänglich ist. In ihm ist Gott nicht bloß als der Allmächtige, Heilige, Gerechte, sondern auch als die Liebe und Weisheit, *die er selbst ist*,[1] geoffenbart, und eine höhere Offenbarung weder zu erwarten noch nöthig, indem der Gläubige sich durch Christus auch auch eines Principes theilhaft weiß, das zureicht zu seiner Vollendung, weil Alles, was diese hindert oder stört, keinen Halt an diesem Princip selbst hat, sondern im Gegensatz dazu steht. Sagt man, diese Einigung des Idealen und Historischen in Christi Person müsse problematisch bleiben, oder sei als Unmöglichkeit zu bezeichnen, in der Idee der Urbildlichkeit, auch wenn wir sie erfaßt, liege noch keine Gewähr für ihre historische Verwirklichung, und umgekehrt die historische Erkenntniß bürge noch nicht für die ideale Reinheit und Vollkommenheit, weil diese etwas Geistiges und Innerliches sei, so ist seine Antwort: die Unmöglichkeit der Wirklichkeit des Urbildlichen wäre die Unmöglichkeit unserer sittlichen Bestimmung, wäre eine Combination des Manichäischen und des Ebionitismus. Wenn es sonach als möglich angesehen werden muß, daß die Urbildlichkeit in Christus erschienen ist, so ist der Behauptung der Unmöglichkeit, das Urbildliche im Historischen zu *erkennen*, zu antworten: daß Diejenigen, die die Erfahrung machen wollen und dem Eindrucke Christi erlösungsbedürftig sich hingeben, die Gewißheit von ihm als Erlöser und von seiner specifischen Dignität empfangen. Er giebt zu, daß die *Construction* von der Idee der Urbildlichkeit aus nicht bis an das Historische heranreicht; ebenso daß es ein gewisses historisches

[1] Christlicher Glaube II, §. 165 ff.

Erkennen gibt, dem der ideale Gehalt in dem Object entgeht. Aber es gibt nach ihm noch ein Mittleres, die zugleich historische und geistige Anschauung. Und in dieser Anschauung vollbringt sich das auf anderm Wege freilich nicht Mögliche, nämlich die reale Erkenntniß der Einheit des Urbildlichen und des Historischen als vollzogen in dieser sich dem Blicke darbietenden Person. Wie auch ein Kunstwerk lange unverstanden angeschaut werden kann, bis der glückliche Moment erscheint, in welchem durch das Medium des Empirischen die ideale Conception des Künstlers selbst, diese in dem Kunstwerk verwirklichte Idee, in dem Beschauer gleichsam wieder aufersteht, so ist der Geistesblick des Glaubens weit entfernt nur subjective Vorstellung zu sein; er weist vielmehr als eine specifische Wirkung auf ihre specifische Ursache die geschichtliche Anschauung zurück. — Es ist das nur in andern Worten dasselbe, was Schellings Offenbarungs-Philosophie mit der Forderung des „metaphysischen Empirismus" aufstellt, die der Glaube erfülle, nicht der bloß historische Glaube oder das bloße Denken gewisser „ewiger Wahrheiten," sondern das Erkennen des Metaphysischen und Historischen in seiner Einheit.[1] Was so die lebensvolle Anschauung des Glaubens erkennt, ist nicht bloße Idee der Urbildlichkeit, sondern urbildliche Realität und reale Urbildlichkeit.

Die Feststellung der Würde Christi geschieht hienach, weil deren Sitz und Wesen lediglich im Gebiet des Gottesbewußtseins und des Seins Gottes liegt, allerdings nicht für die Gebiete, für die er nicht unmittelbar erschienen ist. Aber sie geschieht auf entscheidende Weise und so, daß hier Nichts fehlt für das centrale Gebiet, d. h. das religiöse.[2] Denn jene dem wahren Glauben zugängliche Erkenntniß von Christi Person ist nicht bloß in sich befriedigend und sicher, sondern wir erkennen sein Bild wahrhaft nur dadurch, daß wir auch die wenigstens principielle und zur Vollendung zureichende Mittheilung der ungetrübten Seligkeit und der sündlosen Vollkommenheit, die in ihm war, erfahren. Die Mittheilung geschah und geschieht durch sein dreifaches

[1] Aehnlich auch Fichte. WW. IV, S. 537. S. o. S. 759 ff. Schon in seiner Freiheitslehre sagt Schelling: Nur Persönliches kann Persönliches heilen. Abtheilung 1. WW. VII, 317 ff. Schleiermacher aber wiederholt mehrfach: Christus müsse vor Allem durch den Totaleindruck seiner Person auf unser Selbstbewußtsein wirken. Z. B. Christlicher Glaube §. 10 Zusatz.

[2] Aehnlich Rothe, in seiner Ethik.

noch jetzt sich fortsetzendes Amt. Er verweilt besonders bei Christi hohepriesterlichem Thun und Leiden und stellt ihn dar, wie er voll hohenpriesterlichen Mitgefühls sich in uns versetzt, um theilnehmend und mittheilend uns sich anzueignen. Gott sieht Diejenigen, die er in seine Gemeinschaft gezogen, gleichsam durch ihn hindurch eben damit als Versöhnte an, und weil sie an seinem Geist theilhaben, als Theile seiner Erscheinung. Von hier aus zeigen sich die supernaturalistischen Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums und die Gottmenschheit Christi durch Wunder, Weissagungen, Inspiration als schwach, aber auch als reichlich ersetzt durch den Beweis des Geistes und der Kraft, den das Christenthum ewig sich verjüngend selber zu führen nicht aufhört. Von hier aus zeigt sich auch die Angst vor der Kritik in ihrer Schwächlichkeit und ihrem unevangelischen Charakter. Denn die Kehrseite des doch nie zur Sicherheit gelangenden Vertrauens auf Verstandesbeweise als die eigentliche Begründung des christlichen Glaubens ist das Mißtrauen in die eigenthümliche Kraft des Christenthums, sich selber dem Geist zu empfehlen und evident zu machen.

Dieselbe centrale Stellung, die Schleiermacher dem Glauben gibt, und wodurch er zur reformatorischen Basis zurücklenkt, lehrt ihn aber jetzt auch unterscheiden zwischen Glauben und Dogma, die so leicht immer wieder verwechselt werden, so namentlich in dem Intellektualismus, auch dem supernaturalen, der in dem Annehmen der übernatürlich offenbarten Lehre, d. h. der Geheimnisse, schon den Glauben sieht. Allein die Lehre ist nicht die Erlösung noch die Macht der Erlösung; wir sind aber zur realen Gemeinschaft mit Gott durch Christum bestimmt. Erst wo diese ist, da ist reale christliche Frömmigkeit; das ist mehr als eine Aenderung in dem Begriffssystem oder in den Maximen des Lebens. Zwar hat ihm die Lehre auch eine Unabhängigkeit von dem Glauben, nämlich als evangelische Verkündigung (Kerygma); denn ohne solche kann Glaube nicht entstehen; aber diese ist im Unterschied vom Dogma ursprünglich einfach und hat ihre Kraft in der Verkündigung Christi, in der treuen, lebendigen Vergegenwärtigung seines Gesammtbildes. Das Dogma dagegen kommt genetisch betrachtet erst an die Reihe, nachdem der Glaube da ist, und ist der wissenschaftliche Ausdruck der jeweiligen Aneignung der evangelischen Verkündigung in der Kirche, entsteht durch Reflexion auf die Aussagen der christlichen Gemüthszustände; ist daher von der Beschaffenheit dieser abhängig und hat nicht die Unveränderlichkeit

der evangelischen Verkündigung, nicht die Unverrücklichkeit und Sich-Selbst-Gleichheit der heiligen Schriften Neuen Testamentes, denen normative Bedeutung als dem Horte der reinen urchristlichen Tradition oder als der historischen Urkunde der Offenbarung[1] zukommt.

Hienach ist deutlich, daß Schleiermacher der Kirche und der Tradition eine bedeutendere Stelle zugesteht als das vor ihm in der evangelischen Lehrweise üblich war. Zwar unterscheidet sich nach ihm der Katholicismus dadurch von dem Protestantismus, daß er das Verhältniß des Einzelnen abhängig macht von seinem Verhältniß zu der Kirche, während der Protestantismus das Verhältniß zur Kirche abhängig macht von dem Verhältniß des Einzelnen zu Christus. Aber damit will er nicht läugnen, daß der Einzelne nur durch die Kirche und ihren Dienst zum Glauben kommt;[2] ja er sagt, daß die Kirche den heiligen Geist in die Einzelnen fortpflanze und will kein anderes Wirken des heiligen Geistes als durch die Kirche vermittelt zugeben, zu deren Bestand er dann freilich auch die heiligen Schriften, die sie bewahrt und die Sakramente, die sie verwaltet, rechnet, und mit deren Thätigkeit er auch die fortgehende Wirksamkeit des heiligen Geistes verbunden setzt, natürlich ohne dazu fortzugehen, daß die Kirche oder gar bestimmte Institutionen derselben den heiligen Geist an sich gefesselt haben, und was die empirische Kirche thut, auch der heilige Geist thue. Aber in dem Interesse, das Christenthum als geschichtliche Macht und in seiner Continuität zu denken, hat er der Tradition eine große Stelle gegönnt und den starren Begriff derselben in einer Weise wieder flüssig gemacht und belebt, die auch eine große Rückwirkung auf die katholische Kirche und angesehene Theologen derselben wie v. Drey, Möhler, Klee, Staudenmaier, Leop. Schmidt u. A. zu üben nicht verfehlt hat. In seinem freien und weiten Blick auf die Kirche, ihre Lebensgesetze, Leiden und Trübungen hat er auch die Einheit der Kirche, des Werks Christi auf Erden, fest im Auge behalten, für die kirchliche Einigung von Spaltungen unter den Evangelischen unermüdet gearbeitet, sowohl als praktischer Vertreter der Union, wie als Dogmatiker, und seine Glaubenslehre 1821, dreihundert Jahre nach Melanchthons Locis erschienen, will bewußt eine Dogmatik der aus der Spaltung zur Einheit zurückkehrenden protestantischen Kirche sein,

[1] Dieß wird lichtvoll weiter ausgeführt von Rothe: Zur Dogmatik.

[2] Christlicher Glaube I, §. 6 und 24.

wie Melanchthons Werk thatsächlich die Dogmatik der noch nicht gespaltenen protestantischen Kirche gewesen war. Aber auch der römisch-katholischen Kirche gegenüber nimmt er eine überaus irenische Stellung ein, unbeschadet seiner Ueberzeugung, daß der Gegensatz zwischen beiden Kirchen noch nicht auf seiner höchsten Spitze angelangt sei. Die Basis für seine irenische Stellung bildet die Ueberzeugung, daß die katholische Kirche nicht bloß durch Unevangelisches von der unsrigen geschieden sei, sondern auch durch eine besondere christliche Individualität, die er in ihrer Neigung zur Symbolik findet.

Durch seine gesammte architektonische Methode, speciell durch seine oben geschilderte Ausführung über das Wesen des Christenthums und seine Grenzen hat Schleiermacher die Theologie (auch hierin an die Reformation anknüpfend Schmalk. Art. 305) wieder an eine mehr principielle und dadurch wie richtigere so freiere Schätzung der einzelnen Lehren gewöhnt. Damit war unmittelbar gegeben, daß jede Lehre nach der Nähe, in der sie zu dem Principe steht, zu schätzen war und ein nie ganz vergessener, aber oft verdunkelter Unterschied mit neuer Klarheit ins Bewußtsein treten mußte, der Unterschied zwischen dem Fundamente, das Alles in der Kirche tragen muß, und zwischen dem darauf Erbauten 1. Cor. III, 10—15. Dadurch ist sein Verhalten zu den verschiedenen theologischen Richtungen, aber auch seine kirchliche Stellung bestimmt. Denn was sein Verhältniß zu den beiden evangelischen Confessionen anlangt, so ist der innerste Grund seiner Liebe zur Union nicht eine Freiheit, die sich von dem kirchlichen Bekenntnisse abwendet: vielmehr hat er zuerst und zwar principiell an die kirchlichen Symbole wieder positiv angeknüpft; auch nicht dogmatischer Indifferentismus, im Gegentheil hat er selbst der Glaubenslehre am meisten seine Kraft gewidmet und rechnet das Fortschreiten zu immer größerer Bestimmtheit ihrer Lehrsätze zu den Lebensfunktionen der Kirche;[1] noch weniger endlich ist er aus bloß äußeren Rücksichten der Union zugethan. Das Entscheidende für ihn ist vielmehr die Ueberzeugung, daß in der Lehre beider Confessionen ein principieller Unterschied nicht stattfindet, also die an die gemeinsame Basis sich schließenden Differenzen in der Lehre von fundamentaler Bedeutung nicht seien; eben daher auch die eigenthümliche religiöse Grundanschauung beider wesentliche Gleichartigkeit und keine die volle kirchliche Gemeinschaft trennende Bedeutung

[1] Christlicher Glaube 1, §. 27. 28.

habe, weil sonst das Princip, das deren Ausdruck ist, nicht dasselbe sein könnte. Wenn aber das Alles, so ergibt sich ihm mit Nothwendigkeit, daß es an der sittlichen Berechtigung zur Spaltung zwischen beiden evangelischen Confessionen fehlt, und daß es zur Tilgung einer alten Schuld gehört, in einer Zeit, wo in der gleichen Kirche viel wichtigere Differenzen sittlich geduldet werden müssen, die Spaltung wieder aufzuheben, wie schon bemerkt, nicht durch Nivellirung des Dogma, wohl aber durch Gewährung der vollständigen Kirchengemeinschaft.[1] Durch solchen kirchlichen Versöhnungsakt setzt die zum reformatorischen Standpunkt bewußt zurückgekehrte evangelische Kirche ihr praktisch kirchliches Verhalten erst in Harmonie mit ihrer theologischen Erkenntniß von der nothwendigen Unterscheidung zwischen dem Fundamentalen und dem darauf Erbauten, sowie zwischen Religion und Dogma und stößt mit klarem Bewußtsein die krankhaften Neigungen aus, die sich an die Vermischung jener Unterschiede zu allen Zeiten anschließen mußten: nämlich den Intellektualismus negativer oder positiver, kirchlicher oder subjectiver Art, der immer seine Kraft aus der Vermischung von Religion und Dogma zieht, sodann die Verdunkelung des Princips, wodurch nicht bloß seine kräftige Entfaltung gehemmt, sondern auch leicht möglich wird, daß unbewußt nach individuellen Neigungen, aber in Widerspruch mit dem wahren und vollkräftigen evangelischen Princip, auf diese oder jene Seite der kirchlichen Lehren ein falscher Accent gelegt wird, indem sie zum beherrschenden Mittelpunkt des Ganzen gemacht werden und so desorganisirend wirken. Nur einer solchen Decomposition evangelischer Lehre durch Abschwächung des Einflusses ihres Princips ist es zuzuschreiben, wenn z. B. das Hauptgewicht für die evangelische Kirche auf ihre Tradition oder ihre Sakramente und das geistliche Amt, oder nur auf die Autorität des Canon unbekümmert um Kritik wie um Sicherstellung des materialen Princips gelegt wird. Wenn das reformatorische Princip von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum in seiner principiellen Stellung verdunkelt wird,

[1] Diese Gedanken sind besonders lichtvoll begründet und ausgeführt von Twesten, Art. Union in Herzogs theologischer Realencyklopädie. Er zeigt, daß es gar keine Kirche auf Erden geben könnte, wenn dazu absolute Gleichheit der Lehre gefordert würde, daß daher jede bestehende Kirche die Zulässigkeit von Kirchengemeinschaft trotz Verschiedenheit der Lehre faktisch anerkenne um der Gemeinsamkeit des Glaubens willen; daß aber, wo diese principielle Gleichheit der Lehre in den Fundamentalartikeln stattfinde, auch die kirchliche Gemeinschaft, zumal an demselben Orte, Pflicht sei s. o. S. 775 f.

so treten ihm nothwendig die übrigen Lehren mindestens coordinirt zur Seite; aber diese Beraubung seiner hegemonischen Stellung ist nothwendig der Uebergang dazu, daß aus dem König ein Unterthan wird; denn da es doch eine alle Dogmen beglaubigende Macht geben muß, so wird diese, nachdem sie dem evangelischen Princip entzogen ist, auf etwas Anderes, sei es auf die Autorität der Kirche oder des Canon oder der menschlichen Vernunft, übertragen, immer aber schließt sich an die Verdunkelung des Princips und das Aufgeben seiner hegemonischen Stellung eine Verfälschung an, welche die gesammte evangelische Grundanschauung in Frage stellt. Zugleich ist hier zu sehen, daß die höhere Bedeutung, die Schleiermacher der lebendig gefaßten Tradition für die evangelische Kirche gibt, wesentlich zur Sicherstellung ihres reinen Charakters und Principes dient. Denn die Tradition, wie er sie faßt, ist die durch den heiligen Geist stets erneute Kräftigkeit des christlichen Zeugnisses, das durch den heiligen Geist seine Gewißheit bei sich selber hat, wie es andrerseits zwar nicht durch die beglaubigende Kraft des Canon, aber vermittelst der christlichen Verkündigung zu Stande gekommen ist und kommt, die an der heiligen Schrift ihr Maß und ihre Norm hat. Beglaubigt wird also den evangelischen Christen die heilige Schrift nicht durch rationale und historische Beweise für die h. Schrift, auch nicht durch die Autorität der Kirche, sondern durch Vermittelung der realen erfahrenen That der Erlösung durch Christus, so daß wir durch Vermittelung der Schrift oder der durch sie normirten Verkündigung an Christum glauben, um Christi willen aber an die göttliche Autorität der heiligen Schrift, woraus erhellt, daß die richtig gefaßte Tradition in der Forterzeugung bewußter gläubiger Persönlichkeiten durch die Wirkungen des heiligen Geistes mittelst des Mediums der schriftmäßigen Verkündigung besteht, diese Welt der neuen Persönlichkeiten aber eine relativ selbstständige Stellung zur heiligen Schrift einnimmt, indem diese die entscheidende Beglaubigung und Anerkennung ihrer Autorität nur der Autorität Christi verdankt, der sich dem Glauben als Erlöser durch den heiligen Geist offenbart hat.

Schleiermacher von Haus aus reformirt, aber durch die besonders in der lutherischen Kirche einheimische Brüdergemeinde gebildet, gehört keiner der beiden Confessionen als getrennter an. Indem er lutherische Mystik mit reformirter Reflexion und Dialektik vereinigt, erreicht er eine genetische und organische Betrachtungsweise, die seine wissenschaftliche Operation belebt.

Die relative Selbstständigkeit der materialen Seite des Princips, die besonders Luther betonte, hat er für Kritik, Auslegung und Canonicität der heiligen Schrift wieder in ihre Rechte eingesetzt; gleichfalls ist ein lutherischer Zug darin, daß er sich mit der kirchlichen Tradition und Geschichte, doch nicht auf Kosten der christlichen Freiheit, enger zusammenschließt,[1] der Natur und Leiblichkeit eine wichtigere Stelle anweist,[2] was besonders für die Ethik folgenreich wird, aber auch für das Verhältniß des Wortes und der Sakramente zum heiligen Geist und für die Gesammtdarstellung des religiösen Lebens im christlichen Cultus von Belange ist. Lutherisch ist auch der Zug, daß er den Universalismus der Gnade streng durchführt gegen den calvinischen Partikularismus, und daß er die Liebe mehr betont als die Gerechtigkeit, sowohl in der Schätzung des Alten Testamentes im Verhältniß zum Neuen als auch in der Gotteslehre, und ethisch im Verhältniß des wiedergeborenen Christen zur Welt. Dagegen ein reformirter Zug ist in seiner Läugnung der menschlichen Freiheit gegenüber der göttlichen Allmacht, wie auch in dem reformirten Gegengewicht gegen die absolute Prädestination, dem lebendigern Sinn für die ethische Welt, für die sittliche Ausgestaltung des christlichen Lebens und besonders auch für die Organisirung der Kirche. So hat er mit der hohen Stelle, welche in der lutherischen Confession der dogmatischen Idee der Kirche angewiesen wird, den ethischen Kirchenbegriff geeinigt.

Bei obiger Darlegung der Abgrenzung des Christenthums von den möglichen Grundirrthümern kann man vermissen, daß er nur anthropologische und christologische Grundirrthümer und nicht auch theologische, wie den Gegensatz des Deismus und des Pantheismus angegeben hat. Es kam ihm, nachdem er die monotheistische Denkweise durch seinen Begriff der Religion begründet hatte, nämlich als enthalten in der Absolutheit des Abhängigkeitsbewußtseins, darauf an, dem Christenthum innerhalb der geschichtlichen Formen des Monotheismus die oberste Stelle anzuweisen, und die christliche

[1] Er hat zuerst wieder die kirchliche Bewährung der Glaubenssätze aus den reformatorischen Bekenntnissen hergestellt.

[2] Vgl. Löwe, Luther, Schleiermacher und die Mecklenburgische Kirche, 1858; ferner schon Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der Sittensysteme S. 349—352, wo er die Naturflüchtigkeit des Fichte'schen Idealismus und Kants tadelt. Vgl. auch die Einleitung zu seiner philosophischen Ethik.

Gotteslehre von bloß philosophischen Vorstellungen von Gott, wie eine sogenannte natürliche Theologie sie aufstellt, zu sondern, weil sie nie im Stande gewesen sind, eigene Religionsgemeinschaften zu bilden. Zu den philosophischen Vorstellungen gehören ihm aber der Deismus sowohl als auch der Pantheismus. Gleichwohl möchte man wünschen, daß er seinen beiden Paaren von Häresen, von welchen wieder je zwei Glieder eine nähere Wahlverwandtschaft haben, als drittes Paar den Deismus und Pantheismus, die man als die dem Pelagianismus und Ebionitismus einerseits, dem Manichäismus und Doketismus andrerseits entsprechende theologische Denkweise bezeichnen kann, angeschlossen hätte. Denn beide haben zweifellos auch eine religiöse, ja fundamentale Bedeutung. Aber hier zeigt sich ein folgenreicher Mangel in Schleiermachers System. Er hat keine ausgebildetere Gotteslehre. Im Eifer, die Religion in ihrer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von den philosophischen Systemen hinzustellen, geht er so weit, in dem frommen Selbstbewußtsein primär und eigenthümlich nur ein Bewegtsein des persönlichen Gefühls zu finden, nicht aber auch eine concrete, objective Gotteserkenntniß. Zwar gewisse Formen der deistischen Denkweise sind bei ihm schon durch das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit, die perennirend gedacht ist, ausgeschlossen, wie auch eine falsche Gott als beschränktes Einzelleben setzende Selbstständigkeit der Welt Gott gegenüber; und ebenso durch dieselbe absolute Abhängigkeit ist eine solche pantheistische Denkweise ausgeschlossen, wonach die Welt Gott wäre und dem Menschen sei es absolutes Wissen oder absolutes Freiheitsgefühl zukäme.[1] Hingegen ist seine Glaubenslehre nicht genügend dagegen verwahrt, daß Alles nur kraft ewiger Determinationen geschehe, mögen nun diese mehr deistisch so gedacht werden, daß alles Einzelne ewig bestimmt ist durch den Naturzusammenhang, oder aber mehr pantheistisch so, daß in jedem Moment zurückgegriffen wird zu dem Grunde der höchsten Weltkraft selbst[2] in einer Weise, daß auch die geistige Welt nicht eine sich frei bewegende, relativ selbstständige Causalität ihres Causirens, d. h. ihrer bildenden Thätigkeit ist, noch als ein für sich seiendes selbstständiges Leben erscheint. Unverkennbar ist in der letztern Ansicht etwas Doketisches enthalten wie in der ersten dieselbe

[1] Christlicher Glaube I, 19 f. §. 4.
[2] Dialektik 527.

falsche Selbstständigkeit und Realität der Welt im Ganzen zugesprochen ist, welche der Pelagianismus und Ebionitismus der menschlichen Seite zuschreiben zu müssen meinen.

Die deterministische Denkweise, in welcher auf die absolute Causalität oder die Allmacht Gottes das Hauptgewicht fällt, ist dann auch die Ursache davon, daß er für diejenigen göttlichen Eigenschaften, durch welche nach ihrem vollen Begriff das sittliche Wesen des Menschen, seine Freiheit und Selbstverantwortung, Zurechnung und Schuld bedingt ist, eine nur prekäre Stelle läßt, nämlich für die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, daher er auch das Alte Testament in seiner Würde und seinem bleibenden Werth nicht gebührend zu schätzen weiß, obwohl er die Allmacht als geistige gedacht wissen will und sie in dem Christenthum zur absoluten Liebe und Weisheit verklärt sieht.

Aber dieses Alles hängt bei Schleiermacher damit zusammen, daß er ein Wissen von Gott läugnet und (hierin noch Jacobi ähnlich) das subjective fromme Gefühl als die einzige Form festhält, in der das Absolute kann geistig aufgenommen werden. Die Kategorie der Persönlichkeit scheint ihm inadäquat, zu niedrig für das unendliche Wesen Gottes, was wieder mit dem Uebergewicht der physischen Unendlichkeit über Gottes geistiges und ethisches Wesen zusammenhängen dürfte. Zwar so gewiß ein Wissen ist, im Wissen aber die nothwendige Duplicität zwischen Denken und Sein zugleich wieder ihre Einheit findet, so gewiß ferner nach der Seite des Willens der nothwendige Gegensatz zwischen Wollendem und Gewolltem auch wieder zu einer Einheit im Handeln muß zusammengehen können; so gewiß ist nach Schleiermacher der absolute transcendentale Grund oder Gott anzunehmen, in welchem auch die letzten Gegensätze der Welt die absolute Möglichkeit ihrer Einigung gewährleistet finden.[1] Ohne ihre absolute Einigung in Gott wäre auch ihre partielle in der Welt nicht möglich, sondern sie würden absolut außereinander bleiben müssen („als qualitative Gegensätze") und schlössen so die Möglichkeit sowohl des Wissens als des Handelns aus. Also Gott ist so gewiß von der Vernunft anzunehmen, als es eine Möglichkeit des Wissens und Wollens gibt. Aber was Gott ist, sein Wesen können wir nach Schleiermacher nicht wissen und die Philosophie ist bloße Weltweisheit, allerdings

[1] Dieß wird ausführlich in seiner Dialektik ausgeführt.

unter Voraussetzung des transcendentalen Gottes. Die Theologie aber, die gleichfalls kein Wissen von Gott soll sein können, ist ihm nur Wissen von dem christlichen Betwußtsein oder der christlichen Frömmigkeit: also nur Selbstbesinnung, Selbstbewußtsein unter Voraussetzung Gottes als der absoluten Causalität und obersten Einheit, ein Wissen zugleich, das wesentlich im Dienst der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, steht, daher nicht von dem Interesse für die Theorie an sich oder das objective Wissen beseelt ist, sondern Alles auf die Kirche bezieht,[1] daher aber auch von der Philosophie und den Schwankungen ihrer Systeme frei zu halten ist, und so gewiß davon unterschieden gehalten werden kann, als das religiöse Leben etwas Selbstständiges ist gegenüber von Denken und Wollen. Wie wir aber überhaupt nach ihm von Gottes Wesen Nichts wissen, so ist ihm namentlich durch den Weg, wie er auf Gott kommt, eine innere Trinität in Gott ausgeschlossen, denn Gott ist ihm nothwendig als absolute Einheit aller Gegensätze. Alle Unterschiede kommen nur von der Welt her; seine Trinität ist daher eine nur ökonomische. Er hat dabei eigentlich nur den Gottesbegriff der alten Dogmatiker, besonders ihre Lehre von der Einfachheit Gottes und von der nicht objectiven Unterschiedenheit seiner Eigenschaften mit unbeugsamer Consequenz, die sich dann auch gegen die immanente Trinitätslehre erklären muß, durchgeführt. Aber er hat dabei sich der Erwägung entzogen, wie die Gegensätze in der Welt, wenn sie doch nicht bloß Schein und subjective Betrachtungsweise sind (was selbst wieder ein zu erklärendes Räthsel schüfe), aus dieser obersten Einheit stammen können, wenn Gott nur die absolute alle Unterschiede schlechthin ausschließende Einfachheit ist, ja wie auch nur der göttliche Rathschluß oder die Weltidee mit der Mannigfaltigkeit ihrer zu einer Einheit zusammengeschlossenen Momente möglich sei, wenn in Gott nicht ebenso ein Princip der Mannigfaltigkeit wie der Einheit ist. Gott ist doch ihm selbst wieder nicht nur das Eine Sein, als oberste Einheit aller Gegensätze, sondern dasjenige, welches den obersten Gegensatz und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickelt.[2] Man könnte denken, daß dieses Alles zusammengehe, wenn Schleiermacher Gott einfach als die Einheit zur ewigen mannigfaltigen Welt setze, die Welt als Correlat Gottes, oder als das Absolute

[1] Vgl. Encyklopädie, Einleitung §. 6.
[2] Dialektik §. 135.

die Gott und Welt umfassende Einheit denke. Allein das genügt wieder nicht, da ihm Gott, wie gesagt, nicht bloß die höchste Weltkraft, sondern der absolute Grund derselben ist,[1] Grund der Weltordnung und des Weltgesetzes wie Causalität ihres Seins. Ferner wäre da doch wieder Gott nicht die höchste Einheit, sondern zusammen mit der Welt bildete er den obersten Gegensatz, über welchem eine absolute Einheit zu suchen wäre. So wird hier eine empfindliche Lücke um so mehr zu bekennen sein, als diese Ableitung Gottes als der absoluten und einfachen Einheit ihn auch wieder der Welt so weit entrückt, daß sich nach dieser Seite manche an den Deismus anklingende Sätze ergeben, die dann mit seinem lebendigen Gottesgefühl in Widerspruch kommen.[2] Ebenso ist aber auch zu sagen, daß die Unendlichkeit, die er der göttlichen Einheit zuschreibt, zu viel Verwandtschaft mit der Unbestimmtheit (dem *ἀόριστον*) hat. Dächten wir Gott als das schlechthin bestimmungslose Wesen und in dem Sinn als Einheit der Gegensätze, daß sein Wesen indifferent gegen alle Gegensätze wäre, so wäre er auch indifferent gegen den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, gegen Sein und Werden, Wahres und Falsches, Gutes und Böses. Er müßte die Einheit auch dieser Gegensätze sein und eben damit etwas logisch Unmögliches; es könnte dann auch nicht einmal mehr gesagt werden, was er nicht sey, da er ja die Einheit aller Gegensätze, auch des sich Widersprechenden wäre. Aber so weit geht Schleiermacher selbst nicht; folglich muß es möglich, ja nothwendig sein, auch Bestimmtes negativer und positiver Art von Gott auszusagen. In der That thut er das selbst wieder, wie auch das Christenthum es fordert, wenn er sagt, daß der Begriff von Gott nur in Gott selbst sein könne,[3] daß er die Urform des Wissens,[4] daß er nicht bloß der höchste **Begriff** sei, der alle übrigen unter sich faßt, und als Sein nicht nur die höchste Kraft oder Gattung, die Identität des Idealen und Realen, die mit allem Uebrigen in einer und derselben Reihe liege und Alles nur so bedinge, daß es selbst von Allem bedingt sei: sondern wenn er Gott die Einheit nennt, die auch nicht

[1] Dialektik S. 527.

[2] So das überwiegend negative Verhältniß Gottes zu Raum und Zeit, so seine Lehre von Gottes Unveränderlichkeit, wornach er ewig dasselbe wirkt. Ausführlich ist dieses dargelegt in meiner Abhandlung von der Unveränderlichkeit Gottes a. a. O.

[3] Dialektik S. 56 Anm. Damit ist Gott der Sache nach Selbstbewußtsein beigelegt.

[4] a. a. O. S. 87.

mit der Totalität des Wissens und Seins identisch, sondern deren absolute Grundlage sei;[1] wenn er ferner sagt, man dürfe Gott nicht die Indifferenz des Bewußtseins und der Bewußtlosigkeit nennen, sondern er sei das Wesen, dessen Begriff nur in ihm, nicht in uns sein könne; wenn er endlich Gott nicht bloß die geistige Allmacht nennt, sondern auch sagt, daß er die Liebe und Weisheit sei.[2]

Was nun noch die Schule Schleiermachers anlangt, so ist wenigstens unter den namhafteren systematischen Theologen der ganzen neueren Zeit keiner, der nicht Schleiermachern wesentliche Förderung verdankte, so wenig er auch selbst eine Schule wollte; denn er liebte die Freiheit, nicht bloß für sich selber, sondern auch in Andern. Die, welche am bestimmtesten Erben Schleiermachers zu sein behaupten, bekunden freilich vielfach nicht am meisten den wahrhaft progressiven, fruchtbaren und bauenden Geist Schleiermachers (s. o. S. 765). Viele von ihnen schwanken vielmehr zu früheren Standpunkten, namentlich dem ästhetischen Rationalismus zurück, oder sind doch eclectische Popular-Theologen, die, mehr von kirchen-politischen als wissenschaftlich-theologischen Interessen geleitet, Allianzen mit den verschiedensten Farben des Rationalismus auch seiner spekulativen Gestalt eingegangen sind, und selbst mit theologischen Feuilletonisten, denen Schleiermacher ein Romantiker, Lessing ein bloßer Aufklärer ist, sich zusammenschließen. Dagegen verdienen andere Männer unbeschadet ihrer Selbstständigkeit mehr als ächte Pfleger oder Bewahrer des Schleiermacher'schen Geistes angesehen zu werden, und haben eine Regeneration der Theologie auf den verschiedensten Gebieten fortgeführt. So ist auf dem Gebiet der Exegese Neuen Testaments zu nennen der feinsinnige Lücke,[3] der zuverlässige Bleek;[4] ferner Usteri, Neander, Schmid,[5] Olshausen,[6] Tholuck,[7] Osiander, Meßner, Riehm, Weiß, Lechler, Holzmann

[1] a. a. O. S. 135 f. Vgl. 115.

[2] Christlicher Glaube II, §. 167. S. 516. Vgl. §. 168; I, §. 55. S. 291.

[3] Lücke, Commentar über die Schriften des Johannes; Bd. 1. 2 Evangelium; Bd. 3 Briefe, ed. 3. 1856. Bd. 4 Einleitung in die Apokalypse.

[4] Bleek, Hebräerbrief. 3 BB. 1828—1840. Beiträge; Einleitung ins N. T.; Synoptiker.

[5] Schmid, biblische Theologie, dritte Ausg. 1864.

[6] Olshausen, Commentar zum N. T. 1835 ff.

[7] Tholuck, Bergpredigt; Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte; Evang. Johannes, ed. 7. 1857. Römerbrief, ed. 4. 1856. Hebräerbrief, ed. 3. 1850.

u. v. A. In der historischen Theologie: Neander, der Vater der neueren Kirchengeschichte, mit Hagenbach, Jacobi, Piper, Erbkam, Uhlhorn, Reuter; ferner Gelzer, Hundeshagen, Stähelin, A. Schweizer, wie auch an Hase, Henke und Baumgarten-Crusius sich die Spuren der Einwirkung Schleiermachers nicht vermissen lassen. In der dogmatischen Theologie tragen am meisten den Stempel schleiermacherschen Geistes bei aller Selbstständigkeit der Individualität und Mannigfaltigkeit der Unterschiede unter sich: K. J. Nitzsch, Twesten, Jul. Müller, Rothe, Tholuck, Sack, Vogt, Hagenbach, Martensen, Liebner, v. Hofmann, Auberlen, Ehrenfeuchter, Schöberlein, Lange, Ebrard, Landerer, Pelt, Thomsen, W. Hoffmann, J. Köstlin, Reuter, Erbkam, Beyschlag, Geß u. A. Jedoch haben die deterministische Seite in Schleiermachers System fast nur Alex. Schweizer in Zürich, Romang in Bern mit Scholten in Leyden festgehalten. Alle bauen die Glaubenslehre, die sie von biblischer Theologie unterscheiden, nicht mehr nur aus dem Formalprincip heiliger Schrift auf, wie der biblische Supernaturalismus wollte, noch aus der natürlichen Vernunft, wie dessen Gegner, sondern aus dem mit der heiligen Schrift geeinigten Materialprincip der Reformation, oder dem Glauben. Nicht viel weniger fruchtbar hat sich Schleiermachers anregende und erneuernde Kraft auf dem Gebiet der Ethik gezeigt. Das beweisen Werke, wie die speculative Ethik von J. U. Wirth 1841, von Chalybäus und Rothe, sowie die christliche Sittenlehre von Schmid; ja selbst trotz seines Gegensatzes gegen Schleiermacher und Rothe Wuttke.[1] Durch die neue Hervorhebung der Idee der Kirche hat Schleiermachers schöpferischer Geist neben seiner Meisterschaft als Prediger für die wissenschaftliche Gestaltung der praktischen Theologie erst die Bahn gebrochen. Seine Ideen sind fruchtbar geworden in den selbstständigen Arbeiten von K. J. Nitzsch, Ehrenfeuchter, Palmer, Liebner, Schöberlein, Brückner.

Nur Ein Gebiet hatte Schleiermacher nicht bearbeitet, ja kaum mehr der eigentlichen christlichen Theologie vindicirt, das Alte Testament, daher diese Wissenschaft länger als die andern noch in den alten Gegensätzen einer traditionellen Behandlung nach Art des biblischen oder altkirchlichen Supernaturalismus und eines vielgestaltigen Rationalismus hängen geblieben ist, ohne eine den übrigen Theilen der Theologie parallele und ebenbürtige

[1] Handbuch der christlichen Sittenlehre von Ad. Wuttke. 2 BB. 1861. Weniger direct durch Schleiermacher bestimmt sind in der systematischen Theologie Sartorius, Thomasius, Philippi, Harleß und Harnack, sowie Beck.

Regeneration. Je enger aber das Alte Testament und die Geschichte des alten Bundes mit der historischen Seite des Christenthums zusammenhängt, desto empfindlicher mußte der Mangel an wirklich geschichtlicher Auffassung des Alten Testaments auf die Auffassung des Christenthums zurückwirken und der idealistischen Behandlung desselben Vorschub leisten.

Zweiter Abschnitt.

Vom fünften Decennium bis zur Gegenwart.

Die Blüthezeit Schleiermachers und der von ihm bestimmten Richtung begann um 1820 und dauerte bis in die Mitte der vierziger Jahre, so zwar, daß etwa von 1827 an [1] Hegel und seine Schule ihr den Rang streitig machte, bis namentlich das Leben Jesu von Strauß 1835 den Widerspruch der Hegelschen Philosophie mit dem Christenthum offenbarte, zugleich aber auch einen Proceß ihrer Zersetzung, ja auch theilweise den Uebergang in eine Hegelsche Popularphilosophie einleitete, daher bald Schleiermachers weit nachhaltigere Einwirkung auf die Theologie sich wieder siegreich geltend machte.

Nachdem die Erschütterung durch das Leben Jesu von Strauß sich wieder beruhigt hatte, und das Vertrauen zur geschichtlichen Basis des christlichen Glaubens hergestellt war, regte sich in immer weiteren Kreisen ein frisches christliches Leben. Von den Kanzeln erscholl wieder eine lebensvolle, gläubige Verkündigung des Evangeliums, das Volk wandte sich mit erneuter Liebe seiner Kirche zu, diese aber begann ihrer so lange versäumten sittlichen Aufgaben zu gedenken, namentlich der Aufgaben der Organisation der Kirche und ihrer Kräfte, sowie der inneren und äußeren Mission. Die Hoffnung schien berechtigt, daß ohne weitere Stürme, ohne Gewalt und gesetzliches Treiben oder Verbot in rein innerlicher, stiller Entwicklung das im 18. Jahrhundert verlorene Terrain für den evangelischen Glauben im deutschen Volke wieder gewonnen werde, und eine auch äußerlich hervortretende Blüthezeit der Kirche, jetzt nicht mehr als einer bloßen Geistlichkeitskirche beginne. Aber diese

[1] Wo die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik zu erscheinen anfingen.

Hoffnungen gingen nicht so schnell in Erfüllung. Allerdings war noch sehr viel zu thun an großen indifferenten oder dem christlichen Glauben noch abgewandten Massen; aber verdoppelter Eifer, Hebung der Ausbildung des geistlichen Standes, Beiziehung der Gaben der Laien zur kirchlichen Arbeit schien die Aufgabe bewältigen zu können, wenn nur die positiven Kräfte einträchtig und treu zusammenwirkten, um, nachdem in der subjectiven Frömmigkeit vornämlich durch Schleiermacher der Sinn für die Idee der Kirche wieder erwacht war, in Umsicht, Geduld und treuer Beharrlichkeit eine würdigere Gestalt derselben heraufzuführen. Ferner waren allerdings die zum positiven Aufbau der Kirche sich sammelnden Kräfte noch nicht vollkommen gleichartig. Abgesehen von der erwähnten Verschiedenheit der durch Schleiermacher bestimmten Kreise (die sich jedoch noch längere Zeit in den Grenzen des mehr nur quantitativen Unterschieds in Erfassung des Gehaltes des evangelischen Glaubens und Dogmas hielten, wie er zu allen Zeiten stattfindet), repräsentirten Andere mehr nur einen neu angefrischten biblischen Supernaturalismus, Anfangs ohne sich der principiellen Schwäche desselben bewußt zu sein, aber auch ohne die kirchlichen Symbole zu betonen. Auf diese zweite Klasse, die bisher gewohnt war, das Christenthum ganz und ausschließlich auf das formale Princip, d. h. auf die Inspiration und göttliche Autorität der heiligen Schrift basirt zu denken, hatte aber das Werk von Strauß mit den sich daran schließenden kritischen Behauptungen über das Neue Testament einen tiefen Eindruck gemacht. Die vielen ungelösten Schwierigkeiten, die Ruhelosigkeit der kritischen Forschungen und die Unsicherheit über ihre schließlichen Resultate erregten in Vielen Zweifel, ob das formale Princip der Reformation für sich allein im Stande sei, das ganze Gebäude des Christenthums zu tragen, wie sie so lange vorausgesetzt hatten. Denn nach dem Standpunkt des biblischen Supernaturalismus muß der Glaube auf so lange suspendirt werden, als der Beweis für die Inspiration des Canon nicht vollkommen ist, ein Beweis, der, so lang der biblischen Kritik ihr Recht verbleibt, nie kann als ein für allemal abgeschlossen betrachtet werden. Die rechtmäßige Erlösung aus der Unbehaglichkeit jenes an sich berechtigten Zweifels wäre nun die Ueberschreitung der Stufe des biblischen Supernaturalismus und die Rückkehr zu der Kraft und Selbstgewißheit des reformatorischen Materialprincips gewesen, von wo aus mit Ruhe und Vertrauen den kritischen Operationen zuzusehen, ja ohne Bangigkeit auch active Theilnahme ihnen zu schenken

war. Allein gar Viele von ihnen gingen nicht dazu fort, in der dem Glauben sich gewiß machenden evangelischen Wahrheit die Rettung aus der Unsicherheit über die Tragkraft des Formalprincips für sich zu suchen und Befriedigung dadurch zu gewinnen, daß sie eine höhere als nur historische Gewißheit (die für sich es doch nie über Wahrscheinlichkeit hinaus bringt) in der Selbstbeglaubigung der christlichen Wahrheit durch den heiligen Geist fanden; sie schlugen vielmehr einen vom evangelischen Standpunkt aus illegitimen Weg ein. Es war die Autorität der canonbildenden und auslegenden Kirche, in der sie eine Compensation für das suchten, was dem Formalprincip für sich abgeht. So trat auch diese Richtung des biblischen Supernaturalismus dem Zuge der Zeit gemäß in die kirchliche Phase ein und Strauß, statt wie er erwartet, das Christenthum zu stürzen, hatte mächtig dazu beigetragen, das Princip der Tradition, katholisirende Ideen von der Autorität der Kirche zu wecken, und Viele zur Verleugnung des evangelischen Satzes von der Sufficienz und Perspicuität heiliger Schrift für den Zweck, zu dem sie da ist, zu verleiten. Es versteht sich von selbst, daß diese Klasse allmählig — das ist die Macht eines adoptirten Princips — in die dritte Klasse hinüberglitt, zu der wir jetzt noch überzugehen haben.

In Anderen nämlich, die zwar theilweise vom Pietismus ausgegangen, aber nicht kräftig von dem materialen Princip der Reformation auch in ihrer Theologie bestimmt worden waren, trat eine aus Reflexion geborene Verkirchlichung in der Art ein, daß sie die Festigkeit objectiver kirchlicher Lehre oben an stellten und von der herzustellenden Autorität der Symbole das Heil für die Kirche erwarteten, aber da sie jene Autorität nicht auf dem Wege der freien inneren Reproduction und Aneignung, sondern auf dem anscheinend kürzeren, dem Wege des Gesetzes und äußerer Autorität erzielen wollten, von dem Geist unevangelischer Gesetzlichkeit sich nicht frei erhielten, welcher nach dem Worte: „Das Gesetz richtet Zorn an" frühe Unfrieden unter zuvor befreundeten Genossen der Arbeit hervorrief.

Doch alle diese Differenzen der bauenden Kräfte konnten im weiteren Verlauf einer sich verjüngenden Theologie zum Austrage gebracht werden, wenn nur der auf Erneuerung gerichtete Wille allgemein blieb, wenn nur der eingeleitete intellektuelle und sittlich religiöse Proceß nicht durch Gewalt und äußere Mittel unterbrochen wurde, sondern die Kirche, ungehindert von außen, ihrem Lebensgesetz folgen konnte. Aber eine Unterbrechung trat ein,

zum Theil in Folge von Strauß Leben Jesu und den daran sich schließenden Bewegungen, zum Theil in Folge der Ansprüche der letztgenannten Richtung, das allein entscheidende Wort in der Kirche zu führen. Der nähere Verlauf war folgender.

Der Rationalismus hatte sich durch die begonnene Wiedergeburt der Theologie von Jahr zu Jahr weiter von einer Position zur andern zurückgedrängt gesehen, und ertrug es schon lange nur mit Schmerz, daß „die mystische Richtung" durch Schleiermacher und die Theologie nach ihm in immer weitere Kreise sich ausbreitete. Um sich gegen die Macht der regenerirten Theologie zu behaupten, sammelten sich die noch übrigen Reste der verschiedenen Arten des Rationalismus, die sonst einander verschmäht und verachtet hatten, Elemente des sogenannten vulgären, d. h. Wolffschen und Kantischen und des ästhetischen Rationalismus: ja selbst aus der Hegelschen Schule traten einige „Spekulative" hinzu, alle in der Absicht, einen Damm gegen die Erneuerung des reformatorischen Glaubens zu bilden, da ihnen, die sich vom Protestantismus mehr nur die negative Seite angeeignet, die Denk- und Lehrfreiheit durch Herstellung einer evangelisch-kirchlichen Ordnung bedroht schien. Sie vereinigten sich, ermuthigt durch die von Strauß datirende Bewegung, zur Gesellschaft der „Lichtfreunde," die jedem „Symbolzwang" feind eine unbeschränkte Lehrfreiheit innerhalb der Kirche in Anspruch nahmen. Dieser absoluten Bekenntnißlosigkeit stimmte nun zwar von den erwähnten positiven Richtungen keine bei: selbst die dogmatisch unbestimmteste forderte, daß die Entwicklung des Einzelnen und der Kirche „von Christus aus und zu Christus hingehe." Aber die Differenz des mehr gesetzlichen und des freieren evangelischen Standpunkts brach besonders bei diesem Anlaß deutlich hervor. Die dem erstern angehörten, ergingen sich in massenhaften Protesterklärungen, die, weil damit der wissenschaftliche und kirchliche Verkehr abgebrochen wurde, an Stelle geduldiger, aber in der Sache fester und sicherer Verhandlung das persönliche Bekenntniß und die Verurtheilung des Gegners mehr durch Majoritäten als durch Gründe setzen zu wollen schienen. Die Führer dieser Partei zeigten mehr Vertrauen in die Macht des Staats und in die juridische Handhabung der Symbole, also in die Wirkung von Absetzungen und Einschüchterungen, als in die stille siegreich fortschreitende Macht evangelischer Ueberzeugung. Sie wollten lieber in eiliger Darstellungssucht einen Schein der allseitigen Einheit in der Lehre erzeugen, als im Bewußtsein

der kirchlichen Gemeinschuld an der Glaubensarmuth, wo sie noch vorhanden war, die Folgen dieser Schuld in Geduld und Glaubenstreue tragen, während doch auf dem Wege innerer Heilung und nicht des Gesetzes schon so Vieles besser geworden war.

Das hatte aber innerhalb der positiven Richtung, die bis dahin gegen den Rationalismus und gegen Strauß zusammengehalten hatte, die Wirkung, daß ein Theil derselben gegen die Kampfesweise mit solchen Protesten und gegen die Bedrohung der evangelischen Freiheit, die sie in dem soeben gezeichneten Verfahren spürte, durch Proteste ihrerseits, vermehrt durch Erklärungen von Magistraten großer Städte Einsprache erhob. Getrennt von ihren bisherigen Genossen und als Partei der „Unionsfreunde" sich aufstellend nahmen sie eine negativere Haltung an als zuvor.

Eine äußerste Rechte und eine Linke standen sich jetzt schroff gegenüber, während eine mittlere zahlreich vertretene Richtung, von beiden bewußt unterschieden, den bisherigen Standpunkt festhielt.

Da nun solche „Proteste" gegen die charakteristischen Grundzüge eines ganzen kirchlichen oder theologischen Standpunktes an Stelle der Verständigung Spaltung, wenn nicht eine Art von Excommunication setzten, und da diese Kampfesweise das Recht der Kirche, über Kirchengemeinschaft zu entscheiden, in die Hände der gläubigen oder ungläubigen Subjectivitäten fallen ließe, unter Störung statt Förderung der geistigen Arbeit selber: so erkannte der einsichtsvolle, erleuchtete Minister Eichhorn in Preußen, dem Mittelpunkt der ausgebrochenen Kämpfe, es sei die Entscheidung über diese Dinge, besonders über die verbindliche Kraft der reformatorischen Bekenntnisse aus den Händen der subjectiven, wenn auch noch so wohl meinenden Willkür zu nehmen, vielmehr als Grundlage für sie eine zeitgemäße Ordnung zu schaffen, welche mit dem Recht der protestantischen Freiheit die unerläßlichen Lebensbedingungen einer kirchlichen Gemeinschaft wahre, damit auf dem Boden der unverrücklichen Principien der Reformation die Kirche in dem Gang einer ruhigen, innerlichen Entwicklung und fortschreitender Eroberung der Ueberzeugungen erhalten bleibe, ohne sie den hochgehenden Wogen anarchischer Willkür zu überlassen. Zu dem Ende wurde die Generalsynode des Jahres 1846 berufen und in diesem Sinne arbeitete diese für den Frieden der Kirche. Es waren in ihr verschiedene Richtungen vom gemäßigten Rationalismus bis zur strengen Orthodoxie vertreten: aber im Großen und Ganzen war die

bestimmende und einigende Macht die Richtung, welche Freiheit und Treue dem Bekenntniß gegenüber zu verbinden und ohne Aenderung des hergebrachten Bekenntnißstandes diejenige Stellung zum Bekenntniß so genau als in der Gegenwart möglich und erforderlich, zu bezeichnen suchte, die von den Geistlichen erwartet werden müsse. Hier in diesen ernsten und angestrengten Arbeiten, die sich um die Frage der Gestaltung des Ordinationsgelübdes und die Feststellungen über Union und Kirchenverfassung concentrirten, zeigte sich die praktische Fruchtbarkeit der neu gewonnenen principiellen Erkenntniß der Reformation und ihrer Bekenntnisse und der damit gegebenen Unterscheidung der Religion und Theologie, des Fundamentalen und Nichtfundamentalen. In solchem Sinne entwarf die Synode das berühmte „Ordinationsformular" und die Lehrordnung, welche beide nach langen, tief in die Sache eingehenden und lehrreichen Debatten von allen Mitgliedern mit Ausnahme einer verschwindenden Minorität angenommen wurde. Allein Friedrich Wilhelm IV. glaubte den Beschlüssen der Synode, durch welche die Kirche vor Anarchie wie vor Zurückschwanken in einen neuen Romismus allein schien bewahrt und in der Linie einer stetigen gesunden Entwicklung frei von Gewaltsamkeit erhalten werden zu können, seine Bestätigung vorenthalten zu müssen. Er wurde dazu, scheint es, von der oben geschilderten dritten Richtung bestimmt, welche vermöge juristischer Theologie Heil und Herstellung der Kirche vornämlich von der rechtlichen Handhabung der vorhandenen Symbole erwartete, eine Verpflichtung aber auf die Grundthatsachen und Grundwahrheiten in den Bekenntnissen ungenügend fand, vielmehr für letztere in ihrer ganzen Ausdehnung obligatorische Geltung forderte, während sie übrigens praktisch eine nachsichtige Behandlung von Abweichungen in Aussicht stellte.

Dieser Sieg der überwiegend auf juristische Restauration gerichteten Partei legte derselben nun die Pflicht auf, bessere Rathschläge zur Ordnung der Bekenntnißfrage und Union zu geben, als die Generalsynode gethan; und da nach der unseligen Revolution des Jahres 1848 und dem Scheitern aller nationalen Hoffnungen, die sich an sie geknüpft hatten, eine Periode geistiger Ermattung und allgemeiner Reaktion gegen Neuerungen eintrat, auch der Minister v. Raumer ihr mächtiger Gönner geworden war (1850—58), so hatte sie alle Gelegenheit und Macht, die Ausführung des Ideales von Einheit, Reinheit und Festigkeit der Kirche, wie sie es in sich trug, zu versuchen.

Was waren die Leistungen dieser Richtung innerhalb der deutschen evangelischen Kirche, die etwa das Jahrzehend nach der Generalsynode hindurch die Oberhand hatte?

Sie hat an Geschichte und Tradition enger anzuknüpfen gesucht, die Kirche als eine gewichtige Lebensmacht wieder mehr in das Zeitbewußtsein eingeführt, auch das kirchliche Leben durch Wiedererweckung der Liebe zu den alten Schätzen der Kirche in Bekenntniß, Hymnologie, Liturgie u. A. gefördert. Aber sie hat auch große und schädliche Fehler begangen.

Sie setzte sich der als Bedürfniß weithin gefühlten Organisation der Kirche, für welche die Generalsynode einen Entwurf gemacht, mit aller Macht entgegen und es gelang ihr, das begonnene Werk in Stillstand zu bringen. Sodann arbeitete sie mit aller Kraft und allen zu Gebot stehenden Mitteln an Auflösung der Union. Früher hatte sie die Union vertreten, auch gegenüber von den ausgeschiedenen Lutheranern: jetzt suchte sie die Union besonders der preußischen Landeskirche von innen zu sprengen. Der Grund dieses Wechsels war wieder nicht sowohl ein dogmatischer als ein juristischer, kirchenrechtlicher. Jenem Plane nämlich, den Bekenntnissen von außen her und mit Hülfe der Staatsgewalt wieder zu vollem Ansehen zu verhelfen, erschien die Union jetzt als ein Hinderniß der unbeschränkten Geltung der Symbole, das vor Allem zu beseitigen sei. Indem sie die Glaubensbekenntnisse wie einen Gesetzescodex ansah, erblickte sie in der Union als solcher eine tödtliche Gefahr für die Autorität der Symbole in ihrer vollen Ausdehnung, weil in der Landeskirche durch die Union ein Theil der Bekenntnisse, nämlich ihr Dissensus, wie die kirchentrennende, so die absolut verpflichtende Bedeutung verloren hatte. In der Schwächung nun der Autorität eines Theiles der Bekenntnisse, der nicht gesetzlich ausgesondert war, sah sie eine Bedrohung der Autorität des Ganzen, und vergeblich wurde ihr entgegen gehalten, daß der einfache evangelische Verstand die Grundlehren, die zugleich gemeinsam sind, soweit als nöthig wohl herauszufinden wisse, und wo sie redlich geglaubt und bewahrt bleiben, für die evangelische Kirche von keiner Gefahr die Rede sein könne. Daß jenes juristische und nicht ein dogmatisches Interesse an dem Inhalt der Differenzlehren und ihrem Werthe hiebei waltete, das erhellt aufs Klarste aus der Forderung, vor der unsere alte lutherische Orthodoxie sich als vor einer Sanction und Förderung falscher Lehre würde entsetzt haben: daß die Reformirten wieder auf ihre

Symbole im ganzen Umfang verpflichtet werden sollen, wie die Lutheraner auf die lutherischen. Stellt Ein und Derselbe, z. B. ein Reformirter für beide Theile, diese Forderung, so wird das ein dogmatischer Indifferentismus heißen müssen, der vor dem wirklichen Interesse an der Wahrheit selbst und ihrem Siege sich schwer vertreten läßt.

Man muß es sagen, dieser Ton wurde weit weniger von Reformirten als von Lutheranern, besonders von Solchen, welche früher reformirt sich später zur lutherischen Confession hielten, angeschlagen. Aber auch sie haben unbewußt der Union wieder ihren Tribut zahlen müssen, indem sie Altreformirtes oder dem Reformirten Verwandteres in die lutherische Kirche einführten vermöge der durch die Union eröffneten Möglichkeit des Austausches beider Confessionen, nur daß es historisch richtiger gewesen wäre, dieses nicht für lutherisch oder hochlutherisch zu halten oder auszugeben. Dahin gehört eine stark alttestamentliche Färbung der Theologie im Allgemeinen, die einseitige Betonung des Formalprincips, dem sich inhaltlich freilich die Tradition substituirt; der Ton der Gesetzlichkeit; das Bauen der ganzen Theologie auf die Inspirationstheorie, wenn nicht der Alexandriner, doch des siebenzehnten Jahrhunderts. Die Betonung des Bekenntnisses bei der Spendeformel im heiligen Abendmahl erinnert an die zwingli'sche Professio, diese intellektuelle Leistung des Menschen; das Bedenken gegen Zulassung Anderer als Lutherischer zum „lutherischen“ Abendmahl erinnert an die Weise, mehr Gewicht auf die Darstellung der kirchlichen Gemeinschaft als auf die Selbstmittheilung Christi zu legen. Ebenso endlich, während nur die englisch- und schottisch-reformirte Kirche je ihrer Verfassung göttliche Autorität und Einsetzung zuschreibt, die lutherische aber dieses entschieden verwirft, haben Anhänger dieser Richtung sich im Eifer für rechtliche und regimentliche Feststellung der Kirche dahin fortreißen lassen, dem Amte der Regierung (Kybernese), also den Consistorien und Oberkirchenräthen oder dem Klerus unmittelbar göttliche Einsetzung und Autorität beizulegen. Ja es fehlte in verschiedenen deutschen Ländern nicht an Solchen, welche die Pastoren als Nachfolger der Apostel bezeichneten, für sie einen priesterlichen Charakter in Anspruch nahmen, das „Gnadenmittelamt“ zur Bedingung des geistlichen Segens machten, und die von ihm verwalteten Sakramente an Stelle des rechtfertigenden Glaubens zum Mittelpunkt des lutherischen Lehrsystems fortan gemacht wissen wollten. Jener priesterliche Charakter sollte außerdem in der Schlüsselgewalt, die ausschließlich das geistliche Amt zu üben habe, in der

Forderung der Privatbeichte und Absolution hervortreten, und die Kirche, nämlich die klerikalisch zu gestaltende, schien das Grunddogma werden zu sollen, christliche Frömmigkeit nichts zu gelten ohne moderne „Kirchlichkeit." Von den beiden Seiten der Kirche, der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit, wurde die erstere gegen das Gesammtzeugniß der Reformation bekämpft, und nur die letztere betont und zwar dieses als specifisch lutherisch geltend gemacht. Die „Kirchlichkeit," die sich vornämlich als Abstoßen der Reformirten und Unirten zu documentiren hatte, ja eine Zeit lang auch als Feindschaft gegen alles christliche Vereinswesen, sofern dabei die Laien anders als leidentlich betheiligt wären, galt als die Blüthe und Potenzirung der christlichen Frömmigkeit. Mit Eifer wurden in den meisten deutschen Ländern alte Sitten, alte liturgische Formeln, Lieder oder Katechismen wieder eingeführt, nicht ohne Segen, der von neuentdeckten oder gebrauchten Schätzen ausging, aber vielfach auch in ängstlichem abstoßendem Festhalten an veralteten Formen und so, daß die Einführung in zu hastiger oder dictatorischer Weise ohne Vorbereitung und freie innere Zustimmung der Gemeinden geschah. Das Heil wurde von einer Restauration der Kirche des 17. Jahrhunderts gehofft, ja vielfach wurde bis hinter die Reformation zurückgegangen, und diese in katholisirender Weise retractirt. Auch gegen die evangelische Lehrfreiheit der theologischen Facultäten wurden Angriffe gemacht, so in Hannover gegen Göttingen; in Rostock mit Erfolg. In Preußen schien der Untergang der evangelischen Union bevorzustehen. Das war das Stadium, das dem um einige Decennien früheren englischen Puseyismus in Deutschland entspricht.

Aber durch solches Vorgehen kam diese Richtung mit dem Geiste des deutschen evangelischen Volkes in Conflikt, im restauratorischen Eifer riß auch sie den historischen Faden ab, ein Verfahren, das auf seine Weise gleichfalls revolutionären Charakter (wie das entgegengesetzte im 18. Jahrhundert) an sich trug. Am meisten Anstoß gaben die priesterlichen Ansprüche. Lange schwieg die protestantische Laienwelt zu solchem Thun ihrer geistlichen Leiter, oder blickte darauf nur mit stillem Murren und Unwillen. Aber als sie durch jene alterthümelnden Aenderungen und katholisirenden Principien direct berührt und durch die praktische Durchführung derselben gestört wurde, da erhoben sich große Bewegungen im Volk, es verwarf diese Tendenzen und widerstand all diesen Versuchen. Mehr als Eine kirchliche Behörde erlebte bittere Enttäuschungen, die aber heilsam sein konnten, wenn sie dienten, an

die rechte Quelle und Beschaffenheit der Stärke protestantischer Kirche wieder zu erinnern.

So erfuhr auch diese Partei nicht bloß, daß sie ihre Kräfte überschätzt, sondern auch, daß die reellen Bedürfnisse und die Empfänglichkeit des Volkes wie seine kirchlichen Neigungen richtiger von der andern Seite gewürdigt worden waren, deren Widerstand um so erfolgreicher wurde, da jene Partei, die es sich vornämlich zum Ruhme rechnete, „die kirchliche" zu heißen, außerdem in sich selbst zu zerfallen begann. Die Einen, obwohl mit ihr Eins im Gegensatz zur Union, nahmen sich des evangelischen Laienrechts gegen romanisirende Gelüste priesterlicher Art an, und setzten mit Kraft und Klarheit auseinander, daß wenn man hierarchische Tendenzen in der lutherischen Kirche einheimisch machen wolle, man das Recht verloren habe, gegen die Gegner der Kirchenlehre auf die Symbole zu pochen und stricte symbolische Verpflichtung zu behaupten: das wäre ein Splitterrichten mit dem Balken im eigenen Auge.[1] Andere, zum Theil auch der Union näher stehende, wollten gegen eine versteinernde Lehrgesetzlichkeit, welche die ungelösten Probleme ignorirend die Theologie in Vertheidigung der Tradition aufgehen lassen wollte, die Freiheit theologischer Forschung und Wissenschaft vertreten.[2]

Nachhaltiges haben daher jene Restaurationsversuche nicht zu schaffen vermocht, sondern nur alte Flicken auf ein neues Gewand gesetzt, in der einen Landeskirche mehr, in der andern weniger. Ihren Culminationspunkt hatte diese Richtung gegen das Jahr 1860, etwa nach einem Jahrzehend, überschritten. In einigen Ländern, wie in Bayern, Sachsen und Hannover zog man, besonders Seitens der Kirchenregimente, aus diesen Erfahrungen Gewinn,[3] indem man nunmehr auf Verständigung der positiven Richtungen

[1] So Höfling, v. Hofmann, Guericke und Ströbel, das enfant terrible der Zeitschrift für lutherische Theologie.

[2] v. Hofmann, Baumgarten, Kahnis u. A.

[3] In Hannover wurde bald nach dem Katechismussturm (1862) eine Kirchenverfassung mit Laienältesten einstimmig von der Vorsynode (1864) angenommen; auch erschloß man sich hier wie in Bayern und Sachsen immer mehr für die Sache der innern Mission mit Laienbetheiligung. Württemberg mit seiner gründlich gebildeten Geistlichkeit und seiner in der Liebe des Volkes festgegründeten Kirche, die noch von dem Segen der Bengel'schen Schule in der Zeit des anderwärts herrschenden Rationalismus zu zehren hatte, hat auch den von Schleiermacher ausgegangenen Segen besonders tief in sich aufgenommen und ist in einer von den Wirren in Norddeutschland ziemlich ruhigen innern Entwicklung geblieben, die auch durch Gegner wie Strauß

ausging, deren jede hatte lernen können, daß sie ohne die andere oder im Widerspruch mit der andern nichts Ganzes erreiche und die unevangelische Enge des Kirchenbegriffs, der die schädliche Entzweiung gebracht, zu überschreiten suchen müsse.

Es ist zu wünschen und zu hoffen, daß in der ganzen deutschen evangelischen Kirche diese Verständigung immer mehr auf dem Grunde der wieder gewonnenen Einsicht in die Macht der reformatorischen Principien, und in die Gefahr jeder Alterirung derselben fortschreite. Eine ernste Warnung gegen die polemische Unersättlichkeit, und eine ebenso ernste Mahnung, die wesentlichen und nächsten Bedürfnisse der Zeit richtig zu schätzen und zu befriedigen, liegt für Alle, die es wohl mit der evangelischen Kirche meinen, und anarchischen Agitationen, von welcher Seite sie kommen, abhold sind, nicht bloß in der ganzen durchlaufenen Geschichte unserer Kirche, sondern auch in der Gegenwart. Denn das ist unverkennbar, der so schön im Gang gewesene Proceß der Wiedergewinnung der Herzen des deutschen Volkes für seine Kirche ist durch die Entzweiung seiner an dem Glauben der Kirche festhaltenden geistlichen Führer, besonders durch das kriegerische Auftreten gegen Union und gegen Reformirte, sammt den archaistischen und hierarchischen Tendenzen in Stockung gekommen. Großen Massen ist dadurch unsicher geworden, was das wahre evangelische Christenthum sei. Auf der einen Seite sind viele auch tüchtige und fromme Geistliche in Folge des Scheiterns gutgemeinter Restaurationsversuche in eine Spannung und Gereiztheit gegen die öffentliche Meinung überhaupt gerathen, von freudiger Hoffnung und begeistertem Muth für ihre Arbeit, ja auch von der innern Sicherheit darüber verlassen, was zum Heil des Ganzen diene; daher eschatologische Theorien, die das nahende Weltende verkünden, für Viele den einzigen Trost bei ihrer Erkenntniß der Unmöglichkeit dessen bilden, was sie doch für die Wohlfahrt der Kirche als unerläßliche Nothwendigkeit anzusehen sich gewöhnt haben. Andererseits wird naturgemäß solche Verstimmung, die sich der schuldigen Selbstprüfung und der Revision ihrer selbstgemachten Theorien entzieht, von dem evangelischen Volke mit Mißtrauen gegen das geistliche Amt und gegen das Christenthum selber erwiedert. Und doch bedürfte es jetzt, wo die materialistische Richtung so weit verbreitet und zur Theorie mit einer zuvor in

und Baur nicht wesentlich gestört wurde und der Union in dem oben S. 775 f. angegebenen Sinn wesentlich befreundet blieb.

Deutschland unerhörten Wirkung ausgebildet ist, wo so viele Mächte der Auflösung entbunden sind, dessen doppelt, daß die Herzen des Volkes sich weit für das Evangelium öffneten, damit aus dem Chaos der Gemüther eine neue Schöpfung der Kraft und Einigkeit des deutschen Volkes hervorgehen könne.

Noch eine andere Wirkung hatte die Zerklüftung der positiven Richtung in der neueren evangelischen Kirche und die zeitweilige Herrschaft jener dritten Partei mit der von ihr befürchteten Bedrohung der protestantischen Lehrfreiheit und Vereitlung einer evangelischen Kirchenverfassung. Das ist die Bildung des „Protestanten-Vereins" 1861. Er schien im Anfang für eine kirchliche Organisation auf breitester, demokratischer Basis agiren zu wollen, wobei bürgerliche oder staatliche Qualificationen auch für kirchliche genommen werden sollten. Doch nahm er bald in dieser Hinsicht eine maßvollere Haltung an, da die Kirchenbehörden selbst mit Ernst die Sache in die Hand genommen hatten. Sein gegenwärtiger Zweck ist vornämlich die Vertretung der protestantischen Lehrfreiheit und die Versöhnung des christlichen Glaubens mit der Culturwelt. Gegenüber von der Richtung, die auf der preußischen Generalsynode tonangebend war, ist das aber kein reiner Gegensatz, wenn zu der Lehrfreiheit, die an dem Princip evangelischer Kirche ihr immanentes Gesetz haben muß, das Correlat der Hörfreiheit nicht fehlt und wenn es sich nicht darum handelt, irgend etwas wirklich Christliches der Culturwelt zu lieb aufzuopfern, sondern nur darum, diese für jenes, sei es auch durch neue Formen der Darstellung des Inhalts zu gewinnen und sie durch christlich-sittlichen Geist immer mehr zu beseelen.

Aber alle diese kirchlichen, das Volk entfremdenden Wirren, alle diese Störungen einer stetigen Entwicklung der evangelischen Kirche auf dem Boden des neugewonnenen evangelischen Glaubensgrundes hatten auch eine Wirkung innerhalb der Theologie. Sie trugen negativ und positiv dazu bei, die neueste Bewegung auf dem Gebiete des Lebens Jesu und der Christologie, wie sie durch Renan,[1] Strauß[2] und Schenkel[3] hervorgerufen ist, wenn nicht zu veranlassen, doch zu einer ausgedehnteren Bedeutung zu führen. Die Theologie hatte viele Jahre hindurch nach dem ersten Erscheinen des Lebens Jesu

[1] Renan, la vie de Jesus. 1863 und 1864.
[2] Strauß, das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864.
[3] Schenkel, das Charakterbild Jesu, ein biblischer Versuch, 1864.

von Strauß statt mit den angeregten unerledigten Problemen (s. o. S. 792) die Person Christi betreffend sich großentheils mit den Fragen der Union und Confession, der Kirche, des Amtes, der Schlüsselgewalt, der Sakramente beschäftigt, und als wäre man mit dem Fundament im Reinen, baute oder stritt man rüstig und so sicheren Sinnes fort, daß die Erscheinung des Werkes von Renan unerwartet kam und mit den Arbeiten von Strauß und Schenkel eine plötzlich aufschreckende Wirkung hatte, auch in den Schichten des evangelischen Volks vielfache Unsicherheit verbreitete, und einen zu ihrem neuen wissenschaftlichen Gehalt außer Verhältniß stehenden Anklang fand. Jedoch trieben nicht nur äußere Ursachen zu diesem neuen Ausbruch von Angriffen gegen das Christenthum, sondern ebendahin drängte auch der innere Gang der Sache, die nur für den oberflächlichen Blick schon im ersten Stadium der Verhandlungen über das Leben Jesu befriedigend erledigt war (s. o. S. 792). Die neuen, dießmal unerwartet combinirten Angriffe bezeichnen nämlich eine wichtige neue Phase des Kampfes.

Neu war schon die populäre Form dieser Schriften, das Abstreifen des gelehrten theologischen Apparates. Sie wenden sich an das Volk, an die Gebildeten überhaupt, und so war es ganz angemessen, daß in einer großen Zahl von Städten populäre apologetische Vorträge die Erwiederung übernahmen. Dahin gehören die mit Dank aufgenommenen Vorträge von Held, Luthardt, Versmann, v. Zetzschwitz, die Schriften von Weidemann und Schaff und besonders die schönen Vorträge von Uhlhorn und Niemann in Hannover. Aber diese populären Arbeiten erschöpfen freilich das vorhandene Bedürfniß nicht. Die genannten Schriften von Renan, Strauß u. s. w. sind nämlich auch darin eins, daß sie sämmtlich darauf ausgehen, ein concretes, reales Bild von Jesu Person und Geschichte geben zu wollen, das sie als das historische dem Glauben der Kirche entgegenstellen. So kommt es jetzt darauf an, nicht bloß diesen Angriffen Rede zu stehen, oder einzelne Posten zu vertheidigen, sondern, statt im Vertrauen auf die Autorität der Kirche, die für den Canon und seinen Inhalt einstehe, sich in sorglose Sicherheit einzuwiegen oder die Kraft an innerkirchliche Streitpunkte ohne tiefergehende Bedeutung zu setzen, mit den Mitteln ernster evangelischer Wissenschaft ein kritisch gesichertes, getreues Lebensbild von Christi Person zu gewinnen und dabei in redlicher Wahrheitsliebe allen Einwänden der Kritik gerechte Würdigung zu Theil werden zu lassen.

In dieser Beziehung gibt schon die Geschichte der seit dem ersten Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß fortarbeitenden Kritik lehrreiche Winke über den einzuschlagenden Weg. Wir überschauen in der Kürze ihren Gang.

Die nächsten Decennien nach dem Auftreten des mythischen Standpunktes 1835 waren überaus fruchtbar an kritischen Schriften über das Neue Testament von Baur in Tübingen und seiner Schule, Zeller, Schwegler, R. Köstlin, Hilgenfeld, Volkmar, Holsten u. A. gewesen, und auch von andrer Seite ist nicht gefeiert worden (Weisse, Schweizer, Bleek, Lücke, Uhlhorn, Ewald, Weiß, Holzmann, Meyer u. v. A.). Baurs Kritik des Neuen Testaments schien zunächst einfach dem Mythicismus von Strauß zu Gute zu kommen. Strauß habe die Festung überrumpeln, sagt er, und im Sturme nehmen wollen; es habe sich aber gezeigt, daß es noch einer regelrechten Belagerung bedürfe, die er denn auch unternimmt. Eins mit Strauß in Läugnung des Uebernatürlichen sieht er ein, daß jene Forderung eines längeren Zwischenraums zwischen der Entstehung der Evangelien und der Zeit der Apostel, die Strauß sich ausbedingen mußte, um im Gegensatz zur Annahme von Unredlichkeit und Täuschung der Apostel den mythischen Standpunkt durchführen zu können, kurz daß die Verweisung der Evangelien aus ihrer bisherigen Stelle ohne sie anderswo sicher unterzubringen, historisch ohne Begründung dastehe und den Schein apriorischer Willkür in Sachen historischer Kritik nicht vermeide. Er selbst nun sucht aus zerstreuten historischen Daten wahrscheinlich zu machen, daß das Evangelium des Matthäus erst um 130, Lucas noch etwa 20 Jahre später, Johannes nach 150 geschrieben, und daß mit Ausnahme der vier größeren paulinischen Briefe und der Apokalypse keine Schrift N. T. apostolisch sei. So schien für die Mythik ein weites Blachfeld gewonnen um darauf nach Herzenslust zu schweifen.

Aber die Unterstützung des mythischen Standpunktes durch Baur war nur die eine Seite der Sache; die Kehrseite sollte sich bald offenbaren, und zu unerwarteten Resultaten führen.

Baurs Untersuchungen bereiteten nämlich auch für die kritischen Forschungen über das Leben Jesu eine neue Phase vor, die der Sache des Christenthums günstiger ist als das mythische Halbdunkel, indem sie Alles auf eine einfache Alternative hindrängt.

Baur, mit mehr historischem Sinn als Strauß ausgestattet, sieht, daß über historische Dinge nicht ohne historische Quellen gesprochen werden kann,

und daß eine Kritik ohne Quellen in eine andre Gattung, die apriorische Construction von möglichen Hypothesen ausartet, denen ebensowohl andere Möglichkeiten können entgegengestellt werden, ohne daß damit irgend ein historisches Wissen gewonnen wäre. Während daher Strauß einfach die Glaubwürdigkeit fast aller neutestamentlichen Schriften kurzer Hand geläugnet hatte, ohne sich weiter um ihren Ursprung zu kümmern, so betritt Baur wenigstens mit Einem Fuß den Boden der geschichtlichen Data und sucht dieselben im Zusammenhange zu begreifen. Und schon dieser Eine Schritt sollte für die mythische Hypothese verhängnißvoll werden.

Den historischen Boden betritt Baur zwar noch kaum in Beziehung auf Jesu historische Person selbst. Wie Strauß in seinem ersten Leben Jesu hält er sie hinter dem Vorhang; er weiß von ihm fast nichts zu sagen, als daß er im Gegensatz zur pharisäischen Werkgerechtigkeit, Rechtschaffenheit des Herzens und reine Liebe gepredigt und dadurch zum Himmelreich eingeladen, ja dasselbe eröffnet habe. Aber er tadelt Strauß, daß er eine Evangelische Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien habe geben wollen. Seine Taktik bestehe darin, die drei ersten Evangelien durch Johannes und diesen durch jene zu widerlegen; damit aber richte er eine Verwirrung an, bei der man nicht mehr wisse, an was man sich für die evangelische Geschichte halten soll. Er weist darauf hin, wie immer es sich mit dem Leben Jesu verhalten möge, das Datum der neutestamentlichen Literatur, dieser historischen Größe, liege vor und wolle historisch erklärt sein, denn von selbst könne sie nicht entstanden sein.

Das Christenthum nun der neutestamentlichen Literatur bildet einen Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum: wie ist es selber zu erklären? Um dieses zu beantworten, geht Baur aus von dem historischen Datum, daß in der apostolischen Zeit judaisirende und Heidenchristen „Petriner und Pauliner," wie er sie nennt, einen Gegensatz zu einander bildeten; die Ersteren, zu denen nach ihm auch die Urapostel gehörten, waren und blieben in der Hauptsache ganz und gar Juden, nur daß sie von den Juden durch die Annahme, der Messias sei in Jesu erschienen, sich unterschieden, sie hielten an der Nothwendigkeit der Beschneidung zum Heil, am Gesetz und am jüdischen Partikularismus fest; demgemäß dann auch ihre Christologie eine rein judaistische, d. h. ebionitische gewesen sein müßte. In Paulus dagegen, der durch eine subjective Vision bekehrt sei, habe die Erkenntniß der Berufung

aller Völker zum Heil und eine idealere Auffassung der Person Christi und seines Werkes sich Bahn gebrochen.

Paulus hatte bis zu seinem Ende mit diesem Judaismus zu kämpfen und unterlag. Nach seinem Tode milderte sich aber die Schroffheit des Gegensatzes der zwei Parteien. Dazu trug die wachsende Feindschaft der Juden auch gegen die Judenchristen und das tragische Geschick dieses Volkes bei, das den Petrinern den äußern Halt im Judenthum raubte. Durch eine Reihe von conciliatorischen Schriften, fährt Baur fort, deren Denkmäler die übrigen Schriften Neuen Testaments seien, habe sich eine wachsende Einigung der Parteien vollzogen, bis nach der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die altkatholische Kirche aus beiden zusammen mit der Friedensformel: Glauben und Werke entstanden sei. Namentlich die sämmtlichen Evangelien seien spätgeborne Schriften, dem Zwecke der Parteien auf ihrer jedesmaligen Stufe entsprechend geschrieben, daher ihr Inhalt aus der Tendenz, der sie dienen sollen, begriffen sein wolle. Matthäus repräsentire den judenchristlichen, Lucas den paulinischen Standpunkt, beide schon in gemäßigter Form; Marcus nach ihnen schon die volle Neutralität; in dem Evangelium Johannis aber verkirchliche sich die von Paulus ausgehende Gnosis. An den angeblichen evangelischen Erdichtungen sollen so Christus und die Apostel unschuldig sein, was freilich nicht durchführbar wäre, wenn die Schriften Neuen Testaments in größere Nähe zu der apostolischen Zeit fielen: denn da könnten sie an der so einstimmigen „Verherrlichung Jesu" nicht unbetheiligt gewesen sein.

Das Christenthum hätte freilich so eigentlich keinen persönlichen Stifter: es wäre erst dadurch geworden, daß es sich allmählig in Folge jener Transactionen zwischen Petrinern und Paulinern von dem Judenthum loswand. An den Personen liege nichts, meint Baur, sie sind Namen, die Idee ist Alles.[1] Allein die Urgeschichte des Christenthums wird sich nicht so leichten Kaufes unter beharrlichem Schweigen über Christi Person oder durch Substituirung des unpersönlichen, conciliatorischen Processes an die Stelle des persönlichen Stifters erhellen lassen. Die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung dieser Schriften Neuen Testaments drängt unwillkürlich weiter zu der Frage nach dem historischen Stifter

[1] Vgl. Uhlhorn, die moderne Darstellung des Lebens Jesu, 1866. S. 12.

des Christenthums. Es fragt sich: wie kommen wir zu den beiden Factoren, welche die Bedingung jener geschichtlichen Bewegung sein sollen, und welche trotz ihrer Verschiedenheit unter einer zusammenhaltenden Macht stehend unaufhaltsam zusammenstreben, bis sie sich geeint haben?

Wie ist es zu einer Partei innerhalb des Judenthums gekommen, welche in Jesu den Messias gekommen glaubt und deßhalb in seiner Nachfolge Leiden und Tod übernimmt? Da die Tübinger Schule die historische Existenz Jesu anerkennt, so kann sie nicht umhin, zuzugeben, daß er durch seine Reden, sein Thun und seine Schicksale Anlaß zu jenem Glauben muß gegeben haben. Aber wie sollen die Urapostel wesentlich Juden geblieben sein, wenn sie im directesten Gegensatz zum herrschenden, jüdischen Messiasglauben, der anfangs auch ihr Glaube war, an einen Messias in Niedrigkeit, einen Gekreuzigten geglaubt haben? Sind sie aber in ihrem messianischen Glauben, diesem Cardinalpunkt jüdischer Religion antijüdisch gewesen, wie sind sie zu diesem ihrem Glauben, zu diesem Bruch mit den jüdischen Vorurtheilen geführt worden? Hier ist der Ort, wo ohne etwas dem Analoges, was die Evangelien von Jesu Thaten und Auferstehung, von dem wunderbaren Eindruck seiner Person und von Jesu Lehre über seine göttliche Hoheit berichten, das historische Räthsel stehen bleibt, das aber ein selbstgemachtes Geheimniß ist, während die Evangelien dieses in natürlichster, psychologisch durchsichtiger Weise erklären. Am wenigsten können auch nur mit einem Schein historischen Rechtes die eschatologischen hohen Aussagen Christi über seine eigene Person beanstandet werden: denn von eschatologischen Erwartungen, deren Mittelpunkt die Parusie Christi ist, ist die ganze Urkirche, der judenchristliche Theil nicht weniger als der heidenchristliche erfüllt. Nimmt man noch dazu, daß die von der Tübinger Schule für ächt gehaltene Apokalypse eine überaus erhabene Vorstellung von Christi Hoheit hat, dabei von Christus als dem Lamme, das für uns geschlachtet ist und in dessen Blute die Gläubigen ihr Gewand helle machen, d. h. von dem versöhnenden Tode Christi, ganz ähnlich wie Paulus redet und ebenso von der Verwerflichkeit der Selbstgerechtigkeit, die der Erlösung nicht zu bedürfen wähnt u. v. A., so stellt sich ein so reicher Schatz gemeinsamen Glaubens zwischen den Uraposteln und Paulus heraus, daß jene Baur'sche Hypothese von ihrer Feindschaft auf die Seite zu legen sein wird. Die Urapostel sind nicht Juden geblieben, sondern Christen geworden, wenn auch anfangs mit mehr Anhäng-

lichkeit an die jüdische Nationalität und das Gesetz, als Paulus hatte. Jenes angebliche Resultat des langen conciliatorischen Processes ist in der Gemeinschaft der Urapostel und des Apostels Paulus wesentlich schon gegeben gewesen.[1] Christus selber endlich und nicht ein „Proceß der Idee," auch nicht dieser oder jener Apostel ist der Stifter des Christenthums, der Stifter zunächst des Glaubens der Apostel, der im Wesentlichen einträchtig war, weil durch den Eindruck bestimmt, den seine Person in ihrer gesammten Selbstdarstellung auf sie machte.[2]

Zu dieser Undurchführbarkeit der Baur'schen Construction der christlichen Urgeschichte, die neue Räthsel schafft und sich in Widersprüche verwickelt, kommt nun aber, daß auch Baurs Hypothesen über Zeit und Verfasser der einzelnen Schriften Neuen Testaments, zum Theil in seiner eignen Schule, als extrem anerkannt sind. Seine Schüler Volkmar, Köstlin, Hilgenfeld kommen für einen Theil der Synoptiker noch ins erste Jahrhundert; während Ewald und ähnlich Weiß und Holzmann für dieselben die Zeit vor und unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems als die wahrscheinlichste finden.

Aber durch Anerkennung ihres älteren Ursprungs kommt dann die Annahme ihres tendenziösen Ursprunges auch zu einer Betheiligung des apostolischen Kreises an den darin enthaltenen angeblichen Fictionen. Durch jenen ersten Schritt Baurs auf dem historischen Boden — die Erklärung des Datums der Literatur Neuen Testaments — war, wie wir so eben sahen,

[1] Der unbefangene Sinn, der die Hochachtung vor dem Charakter des Apostels Paulus bewahrt, welche auch Baur nicht ganz verläugnet, wird sich nie dazu verstehen, unter den falschen Brüdern (Gal. 2, 3) die Urapostel zu verstehen, oder dem Paulus, der jedes andere, namentlich judaistische Evangelium mit dem Anathema belegt (Gal. 1, 8), anzusinnen, daß er gleichwohl apostolischen Judaisten die Rechte der Gemeinschaft gereicht habe (Gal. 2, 9). Hätte er das gethan, so wäre er ein größerer Heuchler als Petrus, den er rügte. — Er rügte ihn aber, weil Petrus, obwohl grundsätzlich nicht Judaist, judaistisch gehandelt hatte (2, 11—14). Oder weiß die Kritik des 19. Jahrhunderts über die Denkweise des Petrus Sichereres, als Paulus wußte und bezeugt?

[2] Baur selbst gesteht auch wieder, daß das Christenthum in Christus gewesen sei; aber die apostolische Zeit sei durch eine tiefe Kluft von dem Leben Jesu geschieden (vgl. Uhlhorn a. a. O.). Darin mag Pietät gegen Christi Person sich zeigen; aber nicht nur erschiene da seine persönliche Größe doch wieder als ohnmächtig, bestimmend auf Andere zu wirken, da doch die Zeit erfüllet war; „die Idee" selbst hätte auch ein müßiges Werk vollbracht, wenn die in ihn ausgeschütteten Schätze nicht von ihm wirklich der Menschheit, zunächst den Aposteln, übergeben wären.

auch ein zweiter Schritt gefordert und eingeleitet. Das historische Datum von Juden- und Heidenchristen, die von Judenthum und Heidenthum sich unterscheiden und wenn auch nicht ohne Differenzen eine Einheit bilden, weist auf die Einheit des Stifters, um den beide sich sammeln, wenn sie auch seine Impulse verschieden je nach ihrer Art ausprägen, unwiderstehlich zurück. Die Kritik konnte nicht dabei stehen bleiben, wie sie so lange versuchte, sich in ein künstliches Schweigen über Jesus selbst zu hüllen, als wäre nichts Positives, historisch Sicheres über seine Person auszusagen; sie mußte vielmehr endlich an die so oft Seitens der Theologie ihr abverlangte Lösung dieses Problems gehen; und gerade der letzte Versuch, dieses durch Verlegung der Hauptsache in einen Proceß nach Christus zu umgehen oder als entbehrlich erscheinen zu lassen, legte gebieterisch die Pflicht auf, von dem ersten anerkannten Datum, der Zweiheit von Richtungen innerhalb der alten Christenheit, zu einem zweiten dieselbe erklärenden Datum fortzuschreiten.

Es ist das Verdienst von Strauß, dieses erkannt zu haben, und er macht in seiner neuen Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk den Versuch, ein geschichtliches, positives Lebensbild von Jesu, wie er war, aufzustellen.

Hatte er in seinem ersten Werk fast so wenig als Baur ein solches gegeben, sondern mehr nur darlegen wollen, was Jesus nicht gewesen sein könne und selbst für diese negative Haltung sich dem gerechten Tadel Baurs ausgesetzt, daß er eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gegeben habe, so kann er jetzt Baur mit eben so viel Recht vorwerfen, eine Kritik der Evangelien gegeben zu haben ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte (a. a. O. S. 98). Aus den Baur'schen (von Strauß im Wesentlichen adoptirten) Resultaten der Quellenkritik wollen die unerläßlichen weiteren historischen Schlüsse auch wirklich gezogen sein, und dieser Anwendung derselben, die sich zugleich zu einer unweigerlichen Rechnungsprobe gestaltet, kann sich der Baur'sche Standpunkt nicht mehr durch das Zurückstellen Christi in das bloße Mysterium entziehen. Der idealistischen Zeit vor 30 Jahren ging Sinn und Bedürfniß für reale Geschichte noch ab; sie ließ sich mit der Geschichte der Bildung von „Vorstellungen" abfinden, obwohl diese ohne den Rückgang auf Thatsachen gleichfalls nicht zu einem festen Ziele gelangt. Aber welcher Umschwung, welche Umstimmung war in der Zwischenzeit durch den lebendig erwachten, ja tonangebenden Sinn für exacte Forschung in Natur und Geschichte eingetreten!

Die Richtung der Zeit war aus einer philosophischen zu apriorischer Construction geneigten eine empirische geworden, und auch in der Theologie ließen historische Detailforschungen und Monographien in großer Zahl, sowie die eindringende Arbeit für neutestamentliche Theologie und Quellenkritik ein Einlenken in die gleiche Bahn und Methode spüren.[1] Diesem neu erwachten Bedürfniß wollte also Strauß in seiner neuen Bearbeitung des Lebens Jesu mehr gerecht werden, und trieb dadurch den Baur'schen Standpunkt seinerseits wieder vorwärts über sich selbst hinaus.

Zwar ist es nicht zunächst Deutschland, sondern Frankreich gewesen, wo die negative Kritik das erkünstelte Nichtswissen von Jesu Person und Geschichte zuerst aufgab, um ein concretes, reales Lebensbild von seiner Person zu gewinnen. E. Renan erkennt die Synoptiker, deren Alter er ohngefähr so hoch wie es bisher gewöhnlich war, denkt, ja auch theilweise das Evangelium Johannis als Geschichtsquellen an. Indem er aber diese Berichte in solche Zeitnähe zu den Thatsachen bringt, so ist damit der folgenschwere Schritt geschehen, daß er seine Läugnung des Wunders und des Uebernatürlichen in der Erscheinung Jesu nur auf Kosten des Charakters Jesu oder der Apostel durchführen kann. Er erkennt an, der Ursprung des Christenthums müsse in Christus gesucht werden; um aber Stifter der Kirche zu sein, habe er nicht ein bloßer Sittenlehrer sein können, sondern seine persönliche, überwältigende geistige Erscheinung und sein Leben sei zu dem Eindruck, der sich von ihm in der Kirche reflectirte, erforderlich gewesen. Auch das sieht Renan, daß der christliche Glaube an die göttliche Hoheit Jesu, den schon seine Apostel haben, nicht anders kann erklärt werden als so, daß Jesus selbst dazu Anlaß gab, indem er durch Selbstaussagen göttliches Wesen und Gottessohnschaft für sich in Anspruch nahm. Jesus ist ihm ein hochbegabter „kolossaler" Geist, anfangs von reinem Streben erfüllt, der aber dann, als er Widerstand fand, im Kampf zu finsterer Schwärmerei voll Selbstüberhebung,

[1] An Stelle des frühern Geschichte verflüchtigenden Idealismus trat jetzt vielfach sogar das Bestreben, die systematische Theologie in Geschichte aufzulösen, nicht bloß in der Art Schleiermachers oder Hase's, in Beschreibung des gegenwärtigen oder des vergangenen Glaubens, sondern in Geschichte vergangener Thaten Gottes, was consequent durchgeführt uns wieder auf die Stufe der bloßen fides historica zurückversetzen würde.

ja, um an sich zu fesseln, zur wahnsinnigen Selbstvergötterung, zur Theilnahme an Lüge und Betrug fortschreitet, endlich eben noch zu rechter Zeit untergeht.

Aber Renans Vorsprung ist doch mehr nur scheinbar. Er gab eine zwar in manchem Detail scharf und klar gezeichnete, aber im Großen romanhafte und mit Willkür, ja Erfindungen ausgestattete Geschichte des Lebens Jesu, die ihn mit andern orientalischen Religionsstiftern wie Buddha, Mani, Muhamed in Parallele stellt.

Solches Romanhafte vermeidet Strauß. Er sieht religionsgeschichtlich betrachtet in Jesu Geist und Charakter eine höhere Einheit des hellenischen und jüdischen Geistes. „Die rein geistige und sittliche Vorstellung von dem einigen Gott hatte er von seiner jüdischen Erziehung her. Dazu kam die Reinheit seines eigenen Wesens. Das Hellenische in Jesu war dagegen das heitere Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüthes heraus." Jesus erscheine als eine schöne Natur von Hause aus, sonst müßten sich bei ihm wie bei einem Paulus, Augustin, Luther Narben von den bestandenen Kämpfen, etwas von Gebrochenheit oder düsterer Strenge zeigen. Aber vielmehr Jesus habe im Gegensatz zu dem knechtischen düsteren Sinn des Judenthums und seiner gesetzlichen Werkgerechtigkeit die Einkehr ins Innere gefordert, Gott nicht als zornigen, eifrigen, strafenden Jehova, sondern als langmüthigen Vater empfunden und gedacht, Matth. V, 45,[1] d. h. in moralischer Hinsicht so, wie er selbst in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war. „Indem Jesus eine heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz in sich verwirklicht, er hatte, mit dem Dichter zu reden, die Gottheit in seinen Willen aufgenommen, daher war sie für ihn von ihrem Weltenthron herabgestiegen, der Abgrund hatte sich gefüllt, die Furchterscheinung war entflohen. Seine schöne Natur hatte nur sich aus sich selbst heraus zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewußt und in sich fester zu werden, nicht aber umzukehren und ein neues Leben zu beginnen." So sei der Grundgedanke seiner Religion die Humanität, Milde, Duldung gewesen; die Anschauungen heidnischer Philosophen habe er in Religion übersetzt. Aber das ist nach Strauß doch nur Vorstufe einer zu erwartenden noch

[1] a. a. O. S. 204—236.

größern Hoheit menschlicher Entwicklung. Nicht bloß sei Jesus von einzelnen Schwankungen und Fehlern auch nicht frei geblieben, sondern wenn in dem Muster, das er in Leben und Lehre darstellte, sich Alles voll und rein entwickelt finde, was auf Gottes- und Nächstenliebe, Reinheit des Lebens und Herzens der Einzelnen sich bezieht, so fehle doch für den Staat, den Erwerb, die Kunst und den schönen Lebensgenuß bei Jesu auch der rechte Begriff, und hierin ist nach Strauß eine Ergänzung erforderlich.[1] Ja es ist die Zeit zu hoffen, wo der Wahn eines übernatürlichen, eines persönlichen, über der Welt stehenden und mit seinem Geist auf sie einwirkenden Gottes überschritten sein wird.[2]

Das ist das Wesentliche, was Strauß von Jesu Person selbst als des Religionsstifters für historisch feststehend ansieht, und was sich ihm aus den beglaubigten Zügen seines öffentlichen Lebens und seiner Schicksale ergibt, aus seiner Einwirkung auf das Volk durch Lehre und Leben, aus seinen Kämpfen mit den jüdischen Parteien. Aber dabei — und das führt ihn wesentlich doch zu Renan — nascht er jetzt, jenes Baur'schen Tadels eingedenk, was die Geschichtsquellen angeht, um alles Uebernatürliche zu beseitigen, sorglos und nach Geschmack an der Baur'schen Hypothese von der allerdings nachapostolischen Tendenzschriftstellerei im Neuen Testament. Er bekennt,[3] „in Folge von Baurs Nachweisungen (der an Stelle des Begriffs des Mythus den des Tendenzmäßigen gesetzt habe) der Annahme bewüßter, absichtlicher Dichtung weit mehr Raum, als früher verstattet zu haben." Und in der That ist nicht denkbar, daß eine späte absichtslose Dichtung so bestimmte Erzählungen mit Angabe von Zeit, Ort, Namen sollte gebildet haben; es ist Baur Recht zu geben, wenn nach ihm nur die Wahl bleibt zwischen absichtlicher, tendenzmäßiger Erdichtung und zwischen der Anerkennung der wesentlichen Glaubwürdigkeit der Berichte. Aber eben damit hat Baur, obschon im Schlußresultat, daß die Evangelien ihres übernatürlichen Charakters wegen nicht Geschichte seien, mit Strauß einig, die mythische Erklärung aufzulösen begonnen, und indem auch Strauß von Baurs Früchten kostet, so wird er dem Grundgedanken seines ersten Werkes untreu und bekennt seine Unburchführbarkeit. Verglichen mit der prosaischen ja rohen

[1] a. a. O. S. 626.
[2] a. a. O. Widmung S. IX. Vorrede S. XIX.
[3] a. a. O. S. 158. Vgl. S. 99.

Anklage der Schriftsteller Neuen Testaments auf planmäßige Erdichtung d. h. Betrug hatte sich die Mythik so anmuthig einschmeichelnd ja poetisch ausgenommen. Jetzt, da der Geschichte näher getreten wird, verschwindet der Zauber, die Mythik bricht in Stücke und es bleibt nur die Alternative zwischen tendenziöser Erdichtung oder Wahrheit im Großen und Ganzen übrig. Zwar sucht Strauß diesen Rückzug, diese rückläufige Bewegung in die Linie des Fragmentisten noch dadurch zu maskiren, daß er jetzt sagt:[1] auch Erdichtetes könne man Mythus nennen, wenn es nachher Glauben gefunden habe; er will in diesem veränderten Sinn auch jetzt noch seine Ansicht die mythische nennen und läßt den einfachen Stamm seiner rein natürlichen Geschichte Jesu von mythischen Gruppen theils absichtsloser Dichtung, theils absichtlicher Erdichtungen umgeben sein. So ist ihm die ganze Vorgeschichte, von mageren Notizen historischer Art abgesehen, aus dogmatischen Vorstellungen herausgesponnen.[2] Von dem öffentlichen Leben ist ihm das Verhältniß zum Täufer in den Evangelien tendenzmäßig gestaltet.[3] Derselbe hat Jesum zur Buße getauft, aber er ist nicht sein Vorläufer gewesen, noch hat er Jesum in seinem Amte inaugurirt. Die Wunder sind alle mythisch, zum Theil absichtlich erdichtet, wenn auch Jesus einige natürliche Heilungen mag vollbracht haben. Ebenso ist die Verklärung, Vieles in der Leidensgeschichte, sowie die Himmelfahrt mythisch, sei es mit oder ohne Tendenz gedichtet. Die Auferstehung aber ruht auf subjectiven Visionen der Anhänger Jesu. So ist seine Methode nun zu einer eclectischen geworden; dahin hat ihn Baur getrieben, wie er seinerseits durch Betonung der Nothwendigkeit eines kritischen Lebens Jesu über den Versuch, das Christenthum aus einem Processe nach Christus abzuleiten hinaus und zum Stifter zurückführt.

Durch die Annahme des erst nachapostolischen Ursprungs der Evangelien will sich dabei Strauß (wie Baur) von Renans Ansicht noch geschieden halten, der keinen Anstand nimmt, Jesum selbst an Täuschungen, die apostolischen Männer an schriftstellerischen Erdichtungen betheiligt zu denken. Allein dieser halbe Standpunct ist schwerlich ein haltbarer, schon wegen des wahrscheinlichen Alters dieser Schriften (s. o. S. 832), noch mehr, weil die

[1] a. a. O. S. 159.
[2] a. a. O. S. 402.
[3] a. a. O. S. 403 f. 409.

Hauptfrage bleibt: Genügt das Bild von Christus, das Strauß entworfen, den berechtigten Anforderungen der Wissenschaft, und besteht so die Baur'sche Quellenkritik ihre Rechnungsprobe? Oder hat auch damit die Kritik ihren Lauf noch nicht vollbracht, drängt vielmehr zu einer neuen Phase?

Es fehlt viel daran, daß das Christusbild, das Strauß zeichnet, historisch genügend, oder auch nur widerspruchslos und historisch möglich wäre.

Vor Allem genügt es nicht, um das, worauf es ankommt, zu erklären, nämlich das historische Factum des Christenthums und der Kirche. Der Historiker hat für jede Wirkung eine zureichende Ursache aufzusuchen. Aber das Christenthum steht inmitten der andern Religionen da als die Religion der Versöhnung und des Friedens. Also wird er auch von dem Bewußtsein des Friedens und der Erlösung, das die Kirche in sich trägt und wodurch sie sich von Anfang an gegen die heidnische und die jüdische Welt abgrenzt, historische Rechenschaft zu geben haben. Er wird daher weder das historische Wesen der christlichen Kirche, das sie als erlöste Gemeinschaft charakterisirt, ignoriren, noch bei ihr mit dem Causalitätsgesetz brechen, und eine Wirkung ohne entsprechende Ursache annehmen dürfen, während er doch dasselbe Causalitätsgesetz gegen die Möglichkeit von Uebernatürlichem aufruft, sondern von dem erlösten Bewußtsein der christlichen Kirche wird auf Den zurückzugehen sein, in welchem die Kraft der Erlösung muß gewohnt haben. Aber das thut Strauß nicht. Daß er glaubt, von diesem Wesen der christlichen Kirche absehen zu können, beweist, daß er die heiligste und gewissesten Erfahrung der Christenheit, nämlich in Christus die Erlösung gefunden zu haben, meint als nicht seiend behandeln zu können, ebendamit aber die christliche Kirche als das, was sie historisch ist, so viel an ihm liegt, läugnet, statt sie historisch zu begreifen. Zur Erklärung hievon dient jene laxe Auffassung von der Sünde und jene naturalistische Behandlung des Ethischen. So wird es ihm möglich aus dem Geschlechte der Sünder, die unter der Knechtschaft des Gesetzes stehen, einen gebornen Freien hervorgehen zu lassen, und das Bedürfniß der Versöhnung mit Gott zu übergehen, für welche freilich da kein Bedürfniß ist, wo das Höchste in Gott eine gegen den Unterschied von Gut und Bös indifferentistische Güte sein soll.

Noch mehr. Es muß zu den festesten Daten der Geschichte gerechnet werden, daß jene charakteristische Beschaffenheit der christlichen Religion auf ihren Stifter, seine Wirksamkeit und seine Selbstaussagen zurückweist. Es

ist völlig undenkbar, daß die nachapostolische Zeit ihn als den Mittler zwischen Gott und den Menschen und als den Erlöser, wie niemand läugnet, betrachtet hätte, wenn nicht dieses schon der Inhalt der apostolischen Predigt gewesen wäre, wie auch die Apokalypse zeigt. Wiederum, dieses hätte nicht die Predigt der Apostel werden können, wofür sie gelebt und gelitten haben, wenn nicht Jesus selbst sich als Versöhner der Menschheit und als Erlöser von Sünde, Schuld und Tod bezeichnet und in diesem Sinne Glauben an seine Person als einen religiösen Akt verlangt hätte, indem ihm die Macht beiwohne, seiner Gemeinde Frieden im heiligen Geist zu vermitteln. Steht aber das fest, so ist es vergeblich, durch Verweisung der Literatur Neuen Testaments in späte nachapostolische Zeit, die Apostel, ja Christus selbst außer Betheiligung an den ihn verherrlichenden Aussagen zu setzen; und damit ist das Interesse an ihrer Herabdrückung in eine späte Zeit im Widerspruch mit den äußeren Zeugnissen, großentheils geschwunden. Dazu kommt, was auch Strauß anerkennt, daß die eschatologischen Erwartungen, welche die alte christliche Gemeinde, auch ihren judenchristlichen Theil erfüllen, zweifellos auf Selbstaussagen Christi von seiner Wiederkunft in der Herrlichkeit des Vaters zur Auferweckung und zum Gericht über die ganze Welt zurückgehen. Durch jenes wie durch dieses stellt er sich aber der ganzen übrigen Menschheit als Sündlosen gegenüber: denn ein Erlösungsbedürftiger kann weder der Erlöser von der Sünde noch der Richter der Welt sein. Aber hat Jesus jene Selbstaussagen gemacht, wie Strauß in Beziehung auf die eschatologischen Reden zugibt, in Beziehung auf seinen Erlöserberuf nicht in Abrede stellen kann, so vermag Strauß auch der weitertreibenden Alternative sich nicht zu entziehen: entweder war Christus (wie Renan zu behaupten keinen Anstand nimmt) ein in geistlichem Hochmuth frevelnder Schwärmer, oder aber haben jene Selbstaussagen seinem innersten Selbstbewußtsein und der Wahrheit entsprochen.

Da nun aber Christi sittliche und religiöse Hoheit über allen Zweifel erhaben ist, wie nach dem Obigen auch Strauß anerkennt, und da Jeder weiß, daß Selbsterkenntniß und Demuth die Basis jedes kräftigen sittlich-religiösen Lebens ist, ja daß Demuth und Bewußtsein der Sünde, wo Sünde ist, in gleicher Proportion mit dem innern Wachsthum zunehmen, so ist das Strauß'sche Charakterbild Jesu einfach als ein Widerspruch, als eine historische Unmöglichkeit, als eine logische, sittliche und religiöse Monstrosität

zu verwerfen, sofern er ihn als Sünder will gedacht wissen und doch jene hohen Selbstaussagen als authentisch anerkennen muß. War er Sünder und besaß er auch nur ein gewöhnliches Maß von Demuth, so konnte er nicht wider sein besseres Wissen sich Sündlosigkeit oder gar Gottessohnschaft zuschreiben, so konnte er nicht in grenzenloser Selbstüberhebung und Lüge von sich selber reden. Nun hat er aber jene Selbstaussagen gethan. Daher kann es auch nicht ausreichen, ihm zwar eine ausgezeichnete religiöse und sittliche Hoheit zuzugestehen, die aber doch von menschlichen Schwächen nicht frei war, sondern das ist die Art des Christenthums, nicht zu ruhen, bis es zur letzten und äußersten Alternative und Wahl gedrängt hat, und diese lautet: Wenn er jene Selbstaussagen nicht deßhalb that, weil sie in Wahrheit begründet waren, so ist er ein Frevler, der das Reich Gottes bauen wollte, nachdem er dessen Fundamente in sich selber umgestürzt hatte. Damit ist die Entscheidung einfach geworden und getrost jedem unbefangenen Gemüth mit sittlich und religiös offenem Sinn zu überlassen.

Die negative Kritik, mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten beginnend, eilt daher nun unwiderstehlich dem Schluß ihres Kreislaufes zu. Können die erwähnten hohen Selbstaussagen Jesu nicht geläugnet werden, so ist es ein Geringes, auch zuzugeben, was Renan bereits zugesteht, daß Jesus sich auch zu Gottes Sohn gemacht habe, nicht bloß im amtlichen Sinn, sondern auch im ontologischen oder dem der Wesensbeschaffenheit: denn damit hat Jesus sich nur Das beigelegt, was für die Prädikate, die er sich gibt, allein der tragende Grund ist. Damit erst ist dann die innerste Quelle für das Bild von Christus angegeben, das — von Anderem zu schweigen — die Apokalypse wie Paulus zeigen. Hat Schwärmerei und Selbstüberhebung bei ihm einmal die Grenzen des Menschlichen überschritten, so ist schlechterdings kein Grund zu läugnen, daß der Glaube der Seinen an sein göttliches Wesen und seine göttliche Würde in entsprechenden Erklärungen Jesu seinen Grund haben müsse. Es ist dann auch jedes Interesse geschwunden, zu läugnen, daß Jesu Leben und Selbstaussagen, wie wir sie im Neuen Testamente haben, schon von apostolischen Männern und nicht erst in späten Zeiten aufgezeichnet sei.

Blickt man auf die naturgemäße weitere Entwicklung der neuen letzten Phase der negativen Kritik hinaus, in der Renan einigen Vorsprung hat, so wird ersichtlich, daß die ganze mythische Hypothese, auch in dem weiteren

Sinne, wonach Jesu frühere oder spätere Jüngerschaft sich Tendenzdichtungen erlaubt haben soll, die später geglaubt wurden, in Beziehung auf die Hauptsache hinfällig und werthlos wird. Hat Jesus selbst von sich das Höchste ausgesagt, was irgend hätte absichtslos erdichtet oder absichtlich von den Seinen gedichtet werden können, so ist es eine leere und fast bedeutungslose Untersuchung, ob die Kirche einzelne kleinere Züge zur Ausschmückung seines Bildes erfunden hat: es ist noch gleichgültiger, ob das absichtlich geschah oder nicht. Und so hat die mythische Ansicht, auch in ihrer neuern Gestalt, bei dem ersten Schritt, mit dem sie auf dem Boden wirklicher Geschichte der Reden und Thaten Jesu Fuß faßte, ihr eignes Fundament zu zerstören und die Krisis über sich selbst herbeizuführen begonnen; obwohl keine Penelope löst sie selbst das Gewebe, das sie wob, wieder auf. Die neueste Phase dürfte aber auch ihre letzte sein. Denn ist sie erst im Wesentlichen zur alten, ersten Form, der des Fragmentisten zurückgekehrt, welche jedem sittlichen religiösen und historischen Takt widersteht, so ist sie ebendamit gerichtet und hat ihren Lauf vollendet. Von dem Fragmentisten hatte sie anfangs sich noch geschieden zu halten gesucht, indem Jesus mit den Aposteln noch von der Zeit der Evangelientradition entfernt und daran unschuldig wollte gedacht werden. Aber daß die Apostel bei dem Wichtigsten, was die Mythik der tendenziösen oder absichtslosen Dichtung beilegt, müssen betheiligt gedacht werden, indem die Tradition nimmer so hätte werden können um das Ende des Jahrhunderts, wenn die Apostel eine entgegengesetzte vertreten hätten; ja daß die höchsten Aussagen der evangelischen Geschichte über Jesus auf seine Selbstaussagen zurückführen, das wird von dem schlichten historischen Sinn immer allgemeiner zugestanden werden, ja das ist, wie gezeigt, theilweise schon jetzt von Strauß, noch mehr von Renan zugestanden. Damit aber ist die Scheidewand, durch welche die moderne negative Kritik von dem Fragmentisten getrennt ist, schon bedeutend niedriger geworden: der Unterschied besteht nur noch darin, daß sie eine Dosis Schwärmerei der angeblichen unwahren Selbstüberhebung Jesu beimischt, also etwas von Selbsttäuschung bei ihm annimmt. Aber auch dieser Unterschied wird nicht lange vorhalten, theils wegen der hohen Geistesklarheit, der leidenschaftlosen Ruhe und Nüchternheit, die das Bild Jesu zeigt, theils weil die Behauptung, als der Sündlose der ganzen Gattung gegenüber zu stehen, wenn er dennoch Sünder war, nicht anders als wider besseres Wissen und Gewissen ausgesprochen, also aus Lüge geboren

sein könnte, die auch Andere zu täuschen keinen Anstand nahm, um ihre Zwecke, die dann auch nicht rein und ohne Egoismus würden gedacht werden können, zu erreichen. Und damit ist im Wesentlichen der Rückfall zum Fragmentisten vollbracht, so daß die Forderung unerbittlich ist, rückwärts zu diesem oder vorwärts zu gehen.[1]

Wir haben die den Mittelpunkt des Christenthums betreffende neueste Controverse im Zusammenhang mit den Stellungen und dem Gange der vornehmsten kirchlichen und theologischen Parteien genauer betrachtet. Wir versuchen zum Schluß, nachdem wir im Bisherigen die Geschichte der deutschen protestantischen Theologie in ihrer principiellen Bewegung verfolgt haben, ihren gegenwärtigen Stand in kurzer Skizze vor das Auge zu führen. Wir werden uns dadurch überzeugen können, daß unbeschadet der zuletzt besprochenen ernsten Kämpfe im Großen und Ganzen in erfreulichem Umfang eine Eintracht in den wichtigsten Punkten sich wieder eingestellt hat und behauptet.

Vor Allem muß es uns dabei darauf ankommen, zu erkennen, ob die Theologie in ihrer in unserem Jahrhundert begonnenen Regeneration die Einheit mit dem reformatorischen Princip bewahrt habe, aber auch darauf, ob sich ein Gewinn in tieferer Erfassung und Feststellung wie in Entfaltung desselben in ihr nachweisen lasse. Sind wir berechtigt, Beides zu bejahen, so wird nach solchen Stürmen, wie die evangelische Kirche sie durchlebt hat, die freie bewußte und vollere Wiedervereinigung mit dem protestantischen Princip ein starker Beweis für seine innere Berechtigung und christliche Nothwendigkeit sein, die mit gutem Vertrauen zur Zukunft der protestantischen Kirche, zu der Lebenskraft und Fruchtbarkeit ihres Princips uns erfüllen darf.

Dieses Princip selbst ist allerdings auch in unserem Jahrhundert wieder in vielfache Bewegung gekommen. Es mußte sich der Proceß wiederholen, durch den sich das Bewußtsein der unausweichlichen Nothwendigkeit seiner beiden Seiten in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit, unter Ueberwindung abweichender Scheinmöglichkeiten zu vollziehen hat.

Zuerst nahm nach der Zeit der Herrschaft des älteren Rationalismus, der das materiale Princip alterirte und von demselben nur noch die allgemeine Richtung auf geistige Selbstgewißheit unter Aufgebung des evangelischen Inhaltes, der von sich die Gewißheit zu geben hat, bewahrte, das

[1] Ueber neuere Literatur des Lebens Jesu und der christl. Urgeschichte s. u. S. 849.

Schriftprincip aber entweder der subjectiven Vernunft unterordnete oder es durch Kritik und Exegese illudirte, Delbrück die nicht ausgetragene Lessingsche Frage der Substitution des apostolischen Symbols oder der Glaubensregel für das Schriftprincip wieder auf und ihm schloß sich Grundtvig mit seiner Schule in diesem Punkte an.[1] Aber man zeigte, daß das apostolische Symbol oder die kirchliche Glaubensregel nicht kann statt der heiligen Schrift als formales Princip aufgestellt werden, wenn man nicht die kirchliche Tradition und Auctorität als oberstes Princip der Beglaubigung aller christlichen Wahrheit aufstellen, also zugleich das materiale Princip seiner Selbstständigkeit berauben und resorbiren will. Da man nämlich, ist einmal an Stelle Christi und der Apostel grundsätzlich der Kirche die bindende Autorität beigelegt, nur durch Willkür ihren späteren Jahrhunderten und Aussagen dieselbe Autorität absprechen könnte, — Aussagen, durch welche das materiale Princip geschädigt, ja geläugnet wird, während der Canon dasselbe seinerseits fordert — so ist die nothwendige Folge solchen Hinabgleitens von dem Schriftprincip zu der sie erklärenden Tradition eine immer weiter um sich greifende katholisirende Tendenz in Beziehung auf die Sicherung verläßlicher Träger der rechten Tradition, d. h. in Beziehung auf Priesterthum, Ordination, Kirchenbegriff, Sakramente.[2] Nachdem hierauf die Erkenntniß der christlichen Nothwendigkeit, die heilige Schrift als das formale Princip anzuerkennen, sich wieder verbreitet hatte, aber vielfach so, als stünde das materiale Princip nur als die Hauptlehre der heiligen Schrift da (womit es wieder nur zur heiligen Schrift in nuce würde)[3] oder überhaupt so, als wäre die heilige Schrift für sich das ganze und volle Princip des Protestantismus, so suchte Strauß nicht ohne Erfolg zu zeigen,

[1] Delbrück, Phil. Melanchthon der Glaubenslehrer, 1826. Grundtvig in seiner mit Rudelbach herausgegebenen Theologischen Monatsschrift X, 122 ff. 133 ff.

[2] Vgl. die drei theologischen Sendschreiben von Sack, Nitzsch und Lücke über das Ansehen der heiligen Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche, Bonn 1827. Meine Abhandlung über „das innere Verhältniß der protestantischen Principien," Theologische Mitarbeiten von Pelt u. s. w. IV, 3. 1841. S. 16 ff. Martensen: Til Forsvar med den saakaldte Grundtvigianisme, Kjöbenhavn 1863. Auch dessen Schriften: I Anledning af Pastor Grundtvigs Oplysninger om Altarbogs-Taaben, 1856. Et Gjensvar i Striden om Altarbogs-Taaben, 1856. Apostlenes Inspiration, 1863.

[3] Wie neuerdings noch Kahnis meint: Ueber die Principien des Protestantismus; Reformationsprogramm, 1865.

was übrigens seit Schleiermacher Jedem klar sein könnte, daß das formale Princip für sich noch kein tragfähiges Fundament bilde, ging aber neben Angriffen auf das Schriftprincip überhaupt bis zu der Behauptung fort, daß auch das materiale Princip mit dem Testimonium Spiritus S. keine Stütze des formalen sein könne, sondern für sich in das Schwärmerische (zum Enthusiasmus) führen müsse.[1] Er verfuhr dabei so, daß er das materiale Princip von dem formalen losriß und isolirte, wie er zuvor der heiligen Schrift eine Behandlung zu Theil werden ließ, die sich völlig stumpf oder ignorirend gegen den Heilsgehalt des Christenthums und der heiligen Schrift verhielt, daher mit den geistigen Wundern des Christenthums, wozu vor allem die Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen gehört, auch die äußern Wunder der heiligen Geschichte a priori läugnen mußte. Nachdem er so, nicht ohne erschütternde und in die Bahnen eines falschen Kirchenthums Viele treibende Wirkung (s. o. S. 816) das Divide et impera gehandhabt, wandte sich die Theologie bewußter der Erkenntniß der unauflöslichen Zusammengehörigkeit beider Principien in ihrer relativen Selbstständigkeit, und dem Nachweise zu, daß jede der beiden Seiten des einigen protestantischen Princips für sich nicht alles zur Fundamentirung des Glaubens und der Kirche Erforderliche zu gewähren vermöge, daß aber jede derselben durch sich selbst auf die andere hinweise und der anderen Dasjenige was ihr fehlt, sichere und darreiche, so daß ihre gediegene Einheit sich als das unzerreißbare und vollkräftige Princip des Protestantismus und seiner Theologie bewähre.[2] Man

[1] Strauß, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 BB. 1840. 1841. 1, 75—356, besonders S. 282 ff.

[2] Vgl. meine S. 843 citirte Abhandlung S. 38—70. Ph. Schaff, das Princip des Protestantismus, Chambersburg 1845. Herm. Reuter, Abhandlungen zur systematischen Theologie, 1855. Ueber Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises S. 155—260. v. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 1 ff. Rothe, Zur Dogmatik, 1863. S. 22 ff.; wo gegen Schenkel (an vielen Stellen seiner Schrift s. bei Rothe ebendaselbst) bemerkt ist, daß er, wenn er die Zweiheit der Principien oder Seiten des Princips bestreitet, den Unterschied zwischen protestantischem Christenthum und protestantischer Kirche übersieht. Daher auch Schenkels Verbesserungsversuch, der noch als Drittes das Princip der Gemeinschaftbildung beifügen wollte, wenig Beifall finden konnte. Auch Kahnis Darstellung der „Principien des Protestantismus," Leipzig 1865, findet drei Principien im Wesen des Protestantismus: Schrift, Heilsprincip (Gottesgemeinschaft), Kirchenprincip (S. 20). Das dritte wird nicht hergehören, weil es an sich den Protestantismus nicht characterisirt, als evangelischer Kirchenbegriff aber

darf als die errungene Gemeinüberzeugung der neueren Theologie bezeichnen, daß die beiden Seiten des protestantischen Princips als unterschiedene gleichmäßig anzuerkennen sind, und weder in der Art der alten Orthodoxie — mit Berufung auf das an die heilige Schrift gekettete Testimonium Spiritus S. für die Inspiration ihrer göttlichen Form, noch in der Art des sogenannten biblischen Supernaturalismus unter Berufung auf rationale oder historische Demonstration die heilige Schrift zum alleinigen Princip des Protestantismus dürfe gemacht werden wollen. Ferner daß einerseits die heilige Schrift durch sich selbst auf die gläubige Persönlichkeit hinweist, deren Erzeugung sie dienen will, und die allein, sind die übrigen Erfordernisse vorhanden, der Arbeit der Auslegung und der kritischen Untersuchung des wahrhaft Canonischen und Normativen gewachsen ist, und daß umgekehrt der evangelische Glaube der heiligen Schrift bedarf, sowohl zu seiner Entstehung, als zu seinem Bestehen und gesicherten Wachsthum an Kraft und Erkenntniß, wie überhaupt für ein historisch geschärftes, der Gefahr des Subjectivismus und der Einbildung entrücktes, vielmehr subjectiv-objectives Bewußtsein. Zu dieser Gemeinüberzeugung darf ferner gerechnet werden, wenn auch Einige noch fortfahren, besonders durch historische Verstandesbeweise nach Art der alten englischen Evidences das Christenthum andemonstriren zu wollen, daß um mit Twesten zu reden, [1] der Beweis für die göttliche Offenbarung und ihre Niederlegung in der Schrift nicht unabhängig vom christlichen Glauben möglich sei und diesen nicht begründen könne, und daß die Methode, welche das was Sache des Glaubens ist und daher einen ganz andern Grund im menschlichen Gemüthe hat, als Sache einer Erkenntniß auf eine vermeintlich für sich erweisliche Theorie von Offenbarung und Inspiration bauen will, es war, die Lessing in dem Götze'schen Streite als eine solche bekämpfte,

eine der Wirkungen des Princips ist. Hievon abgesehen ist Kahnis schon jetzt wesentlich zu meinen früher ihm fremden Resultaten gekommen, daher ich die noch übrigen Mißverständnisse und Ungenauigkeiten übergehen kann. — T. Beck (Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838. Christliche Lehrwissenschaft I, 1. 1840), der um Belebung der ehrfurchtsvollen Liebe zur heiligen Schrift so ausgezeichnete Verdienste hat, gibt dagegen dem Schriftprincip eine gegen die Kirche und Geschichte zu gleichgültige Stellung. Es ist nicht ersichtlich, daß ihm für die Kritik noch eine Stelle bleibt, und das materiale Princip bleibt ihm in einer solchen Unselbständigkeit und Abhängigkeit von der heiligen Schrift, wie sie den Anfang der alten Orthodoxie bezeichnet.

[1] Twesten, Vorlesungen u. s. w. I, 286 f. 19 f.

die Einwürfe wie die des Wolfenbüttler Fragmentisten hervorrufe und ihnen das Christenthum preisgebe. Damit ist gegeben, daß die Theologie nicht, wie so lange geschehen, verfahren darf, als sei das Erste, was hervorzurufen ist, der Glaube an die normative Autorität oder Inspiration der heiligen Schrift oder der Apostel; sondern der Glaube an Christus als den Erlöser (oder die Erfahrung der Rechtfertigung vor Gott im Glauben an ihn), dessen Entstehung die heilige Schrift als Gnadenmittel und historische Urkunde von Christus mittelbar oder unmittelbar dient, der aber auch, wenn er die göttliche Gewißheit von dem in Christus zu findenden Heil gewonnen, nicht anders kann, als auch den Gesandten Christi und ihren Schriften, durch die allein uns die sichere Kunde von ihm vermittelt ist, ja die noch in den Kreis der ursprünglichen Offenbarungsthatsachen gehören, in freier Unterwerfung eine normative Auctorität zuschreiben. Denn das „Wort" oder die vollkommene Offenbarung Gottes muß entweder in den Denkmälern aus der apostolischen Zeit enthalten sein oder wäre es nirgends mehr mit Sicherheit zu haben. Es ist aber zu haben: denn der Heilsinhalt der heiligen Schrift beglaubigt sich selbst durch Wirkung des heiligen Geistes als die reale Wahrheit, die zum Segen der ganzen Menschheit bestimmt in ihr nicht wieder untergehen kann. Da nun ferner der Glaube sich mit dem **heilsmäßigen Inhalt** der heiligen Schrift zusammenschließt, der in Lauterkeit durch die apostolischen Männer der Menschheit überantwortet sein muß, so hängt der Glaube in seinem Bestande und Wachsthum nicht davon ab, ob die heiligen Schriften auch in andern Dingen wie Reinheit der Sprache, Styl, Schilderung der historischen Scenerie, in welche die Offenbarung eintrat, über alle Unvollkommenheiten oder Ungenauigkeiten hinausgehoben seien: sondern der göttliche und selbstbewußte Glaube hat auf Wichtigeres zu schauen und besitzt an den heiligen Schriftstellern mehr, wenn er in ihnen die Einigung des göttlichen und menschlichen Geistes verwirklicht, in ihren Schriften auch ein menschlich schlagendes Herz pulsiren fühlt, als wenn er sie nur wie selbstlose Sprachrohre Gottes und ihre Schriften nur als den Codex des göttlichen Gesetzes anzusehen hätte. Darum läßt aber auch der evangelische Glaube ohne Bangen der **Kritik** und einer nicht bevormundeten **Auslegung** ihr volles Recht. Der Kritik, denn es ist für den Glauben ebensosehr Gewissenssache, nichts was sich nicht als canonisch legitimiren kann, für normativ anzusehen, wie andrerseits, sich der normativen Autorität keiner Schrift, der

sie gebührt, zu entziehen. Die wahre Kritik kann nie von dem Gebiete des Glaubens sich lossagen, sie ist vielmehr, wie oben gezeigt, an ihr Lebensgesetz gebunden, welches immer noch Anerkennung historischer Quellen fordert, um die historisch-kritische Operation vollbringen zu können, weil sie sonst in das Bodenlose fallen würde: sie ist aber auch durch den Glauben selber bedingt, der ihr gegenüber eine relative Selbstständigkeit hat, indem die von ihm erfahrene Heilsthatsache durch irgend welche kritische Resultate nicht unwahr gemacht wird. Sie ist durch ihn bedingt theils um der Auslegung der Quellen willen, theils weil ohne den Glauben das sichere Auge fehlen würde, um es zu erkennen, wenn eine biblische Schrift „Christum nicht triebe" oder wenn etwas in ihr dem Evangelium, das sich innerlich zu beglaubigen die Macht bewiesen hat, widerspräche. Da aber solches Urtheil der gläubigen Kritik immer auf ein Gegeneinanderhalten der einen Bestandtheile des Canon gegen andere zurückgehen müßte, so folgt, daß das Werk der theologischen Kritik, besonders sofern Dogmatisches von ihr berührt wird, zuletzt immer zu einer Kritik oder einem Messen der heil. Schrift an heil. Schrift oder zur Selbstkritik des Canon durch das Organ gläubiger Forscher werden muß, ein Werk, das, wie kaum etwas Anderes der Vertiefung des Schriftverständnisses ein heilsamer Sporn ist, um die innere Harmonie und Consistenz des Christenthums wie seinen Reichthum immermehr nach allen Seiten zu offenbaren. Ebenso ist aber auch in Beziehung auf die Auslegung anerkannt, sowohl daß die Gesetze der Sprache, die grammatische und philologische Interpretation die unverrückliche Basis bleiben, als daß der Exeget dem Geiste des Schriftstellers den er erklären will, so homogen sein muß, wie das auch für das Gebiet der Profanschriftsteller z. B. der Dichter allgemein gefordert wird. Homogen ist er den christlichen Urkunden durch den christlichen Glauben, das theologische Moment der Auslegung, neben welchem es keiner die Exegese normirenden kirchlichen Glaubensregel bedarf, ja in welchem die Analogia fidei ihre wahre und lebendige Existenz findet und welcher die durch Selbstauslegung heiliger Schrift zu gewinnende Analogia scripturae sacrae zu finden dient.

Man darf es sagen, daß die neuere deutsche Theologie und ihre Literatur in all diesen Beziehungen eine Blüthezeit der Exegese zeigt, wie sie bis jetzt in keinem Jahrhundert der christlichen Kirche vorhanden war: und auch die katholische Theologie hat daran Antheil genommen. Nicht bloß sind die

Gesetze der Auslegung genau erforscht, und aus den früheren vereinzelten guten Regeln ist eine den Namen einer Wissenschaft verdienende Hermeneutik gebildet worden;[1] nicht bloß sind die Hülfswissenschaften der Exegese, die geschichtlichen, die geographischen[2] und die sprachlichen durch Vergleichung der Dialekte, durch Erforschung der Lexicologie Alten und Neuen Testaments und besonders der Gesetze der hebräischen, chaldäischen und vor Allem der neutestamentlichen Grammatik[3] überaus gefördert; nicht bloß ist durch eine Reihe ebenso verdienstlicher als mühsamer Arbeiten für die Feststellung des Grundtextes besonders Neuen Testamentes schon jetzt höchst Erfreuliches geleistet:[4] sondern auch die Auslegung namentlich des Neuen Testaments

[1] Nach Bretschneider (1806), Keil und Griesbach hat Lücke 1817 einen Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte für acad. Vorlesungen edirt, sowie 1838 Schleiermachers Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das N. T.; Clausen und Wilke (1843 f.) eine Hermeneutik des N. T., Lutz eine biblische Hermeneutik geschrieben, (1849). Da, wenn auch in neuer Wendung, H. Olshausen (Ein Wort über tieferen Schriftsinn, 1824; Die biblische Auslegung, noch ein Wort über tieferen Schriftsinn, 1825) und R. Stier (Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen, 1824) wieder eine Mehrsinnigkeit der heiligen Schrift und mit Meyer in Frankfurt eine mystische Auslegung forderten neben dem buchstäblichen Schriftsinn, so wurde ihnen von vielen Seiten entgegen getreten, indem das Berechtigte in ihren Forderungen durch die bezeichnete theologische Auslegung gesichert schien. Germar hat die panharmonische Interpretation der heil. Schrift, Schleswig 1821 vorgeschlagen und 1828 sowie später empfohlen.

[2] Vgl. Winer, biblisches Realwörterbuch, 2 BB. ed. 3. 1847 f.; sodann die biblische Archäologie von Keil, 1859; die Archäologie A. T. von de Wette, 1814. 1842 und Ewald 1844. Bährs Symbolik des mosaischen Cultus, 2 BB. 1837. 39, nebst den Monographien von George, Hengstenberg, Kurtz, Baur über Feste, Opfer, Beschneidung u. s. w.; ferner die geographischen Arbeiten von K. Ritter, Erdkunde, Theil 15, 1, und K. v. Raumer 1835, ed. 4. 1860 über Palästina, und Kieperts Bibelatlas in 8 Karten.

[3] Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 1822. ed. 6. 1855. Al. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, 1859; die lexicalischen Arbeiten für das N. T. von Schleusner, 1792. Wahl 1822. 43. Bretschneider 1824. ed. 3. 1840. Wilke 1839 f. 2 vol. Schirlitz und Dalmer (1859).

[4] Nach den älteren Ausgaben von J. Buxtorf 1611 ff. Jablonsky 1699, van der Hooght 1705, Michaelis 1720, Houbigant 1753, J. Simonis 1752 ff., Kennicott 1776. 1780 ist in den neueren Textausgaben A. T. von Hahn, Theile, Rudolph Stier keine neue bedeutende Ausbeute gemacht. Der Text der LXX fordert noch viele kritische Arbeit. Um so mehr ist für den Text N. T. geschehen durch Zuziehung der Patristik (Lachmann) und neuer Codices (Codex Ephraem. und Sinaitic.) von Tischendorf. Gute Ausgaben: Knapp, Schott, Lachmann, Göschen, Theile, Ph. Buttmann,

hat in den letzten vierzig Jahren einen bewundernswerthen Aufschwung genommen und in den zahlreichen trefflichen Commentaren, die wir fast über alle Bücher der heiligen Schrift besitzen, ist ein Schatz von Schriftverständniß enthalten, der sich immer mehr zur Bestätigung der evangelischen Grundanschauungen vom Christenthum gestaltet, [1] in anderer Beziehung aber eine Menge von Keimen und Anregungen zur freieren und reicheren Ausgestaltungen des evangelischen Princips in dogmatischer, ethischer und praktischer Hinsicht in sich schließt.

Die Früchte dieser Arbeiten, die sich in der neuen und bedeutsam gewordenen Wissenschaft der Lehrtypen Neuen Testaments [2] sammeln, treiben

Tischendorf. Verdienstlich ist auch Reiche's Comment. criticus in N. T. 3 PP. 1853 ff. (unvollendet).

[1] Zu den oben S. 812 Erwähnten mögen nur noch genannt werden für das N. T. der krit. exeg. Comm. zum N. T. von H. A. W. Meyer durch gesunde höhere Kritik, wie Textkritik, und ähnlich wie Rückerts Comm. zum Galater- und Römerbrief durch philologische Akribie ausgezeichnet. Ebenso der Comm. von Harleß zum Ephesierbrief, ed. 2. 1858. Ohne diese Akribie, aber gedankenreich und fruchtbar sind die Schriften von Stier, Olshausen, Lange's Bibelwerk u. s. w. Auch Philippi's, Delitzschs, Luthardts, Lünemanns, Huthers, Düsterdiecks exeg. Arbeiten verdienen Auszeichnung. Im A. T. sind die Arbeiten einerseits von Hengstenberg, Drechsler, Keil, Kurz, andrerseits von Bertheau, Thenius, Hitzig, Hupfeld, Ewald, Gesenius, J. Olshausen; endlich von Umbreit, v. Hofmann, Beck, Auberlen, Schlottmann, Diestel, Sommer zu erwähnen.

[2] Nach den Werken über biblische Theologie von Baumgarten-Crusius, 1828 und Dan. v. Cölln, ed. Dav. Schulz 1836, der biblischen Dogmatik von de Wette 1831, und von Lutz 1847, ist 1853 das treffliche Werk von Schmid, bibl. Theologie N. T. ed. Weizsäcker, erschienen, ed. 3. 1864. Meßner hat die Lehre der Apostel 1856 behandelt, G. L. Hahn 1854 eine Theol. N. T. begonnen. Sämmtliche Lehrbegriffe N. T. hatte auch Neander in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der apostol. Kirche behandelt, wie Reuß in seiner Geschichte der h. Schriften N. T. 1842. ed. 2. 1853 und in der Histoire de la theol. chrétienne au siècle apostolique. 2 Vol. 1852. ed. 2. 1860. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864. ed. Ferd. Fr. Baur 1864. Außerdem sind zahlreiche Monographien über die einzelnen Lehrbegriffe N. T. erschienen z. B. über Jacobus von Kern, Schneckenburger; über Petrus von Meyerhoff, Weiß; über Paulus von Usteri (1824), Dähne, Schrader, Baur (Paulus 1845), Lipsius (Rechtfertigungslehre); über den Hebräerbrief von Riehm (2 BB. 1858. 59.); über Johannes von Frommann, R. Köstlin, Weiß. Die biblische Psychologie ist nach Magn. Fr. Roos von Tob. Beck 1843 und Delitzsch 1855, ed. 2. 1861. behandelt. Das Leben Jesu ist nach Herder, Heß, Reinhard, Greiling, H. E. G. Paulus und außer den oben S. 792 Erwähnten behandelt von Hase 1829. ed. 4. 1854, von Weisse (die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 BB. 1838); von Ammon (die Geschichte des Lebens Jesu in 3 BB. 1842—47); von

durch die Aehnlichkeit wie Verschiedenheit dieser Lehrtypen selber wieder weiter zu jenem fruchtbaren Gegeneinanderhalten der verschiedenen Bestandtheile des Canon. Da nun zu jeder Gliederung Unterschied wie Einheit unerläßlich ist, so ist damit die Vorbedingung gewonnen, an Stelle der älteren, alles uniformirenden, die Schriftstellen aus allen Theilen des Canon beliebig cumulirenden und daher ungeschichtlichen Auffassung heiliger Schrift, der die heiligen Bücher mehr nur ein durch die allgemein gleiche göttliche Signatur zusammengehaltenes Aggregat waren, eine lebensvollere, organische, geschichtliche und in den Inhalt der göttlichen Heilsthatsachen, ihren Unterschied und ihren geschlossenen Zusammenhang tiefer eindringende Auffassung der heiligen Schrift und Geschichte zu setzen. Die Einheit der göttlichen Heilsgedanken, wie sie uns in der heiligen Schrift mitgetheilt sind, wird nun immer mehr in ihrer lebensvollen, geschichtlichen Bewegung und Gliederung erkannt und in diesem Sinn und Styl sind die besten neueren Meister auf dem exegetischen Gebiete Mitarbeiter an einer **„Biblischen Theologie,“** die zwar eine historische Wissenschaft bleibt und keineswegs die Dogmatik und Ethik ersetzen kann, wohl aber diesen im engern Sinne systematischen Disciplinen der Theologie das reale in gar vielen Beziehungen reichere Gegenbild gegenüberstellen will, woran sie sich zu messen haben. Die normative Bedeutung der heiligen Schrift wird zur Wahrheit und das Formalprincip der Reformation kommt zur immer vollkommeneren Verwirklichung seiner Ansprüche durch den

Theile, Lange (das Leben Jesu nach dem Evangelium dargestellt. 3 BB. 1844—48); Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. 2 BB. 1842. ed. 2. 1850). Lichtenstein, Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi in chronologischer Uebersicht, 1856. W. Hoffmann, Leben Jesu, 1838. 39. Kern, die Hauptthatsachen des Lebens Jesu in der Tüb. Zeitschr. 1838. Ullmann, Historisch oder mythisch? 1838. Die Sündlosigkeit Jesu, ed. 7. 1863. Außerdem für gebildete Leser die Schriften von Krabbe 1839, Stirm (Apologie ed. 2. 1856), Jul. Hartmann 1837 ff., A. Francke 1838, Riggenbach 1858, M. Baumgarten 1859. Die Apostolische Zeit ist außer Neander von Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche 1, 1837; von Gfrörer und Schwegler auf seine Weise, (das nachapostolische Zeitalter 1846. 2 BB.); von Wieseler (Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus, 1848); Schaff, Geschichte der apostolischen Kirche, ed. 2. 1854; Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter, ed. 2. 1857; Lange, das apostolische Zeitalter, 1853. 54; M. Baumgarten, die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom, 1852. ed. 2. 1859. 2 BB.; Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, 1852. ed. 2. 1858; Ewald, Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems (Theil 6 seiner Geschichte Israels), ed. 2. 1858.

in gedeihlichem Fortgang begriffenen Aufbau der biblischen Theologie, welche als **materiale Canonik** der formalen, d. i. der Lehre von dem Alter, der Aechtheit und der Integrität der heiligen Schriften zur Seite zu treten hat und berechtigt, wie im Stande ist, auf die noch in manchfachen Schwankungen begriffene[1] formale Canonik (oder „Einleitungswissenschaft") eine heilsame und befestigende Rückwirkung zu üben (vgl. oben S. 832. 837 ff.).

Es ist schon oben (S. 814) bemerkt, daß die Wissenschaft A. T. verhältnißmäßig noch zurückgeblieben sei. Auf die altorthodoxe Vereinerleiung des A. T. mit dem N. T. war in mannichfacher Form die rationalistische Auffassung gefolgt, welche die Religion A. T. fast als eine dem Christenthum fremde oder gleichgültige Größe behandelte und namentlich das grundlegende Gesetz A. T. nur aus Rücksichtnahme auf die umgebenden Völker und Religionen und aus Israels individueller Beschaffenheit zu erklären suchte, entweder nach Spencers Art (s. o. S. 482 f.) vermöge einer göttlichen Politik im Interesse des Monotheismus, oder aus menschlicher gesetzgeberischer Klugheit, wie J. D. **Michaelis** in Göttingen wollte. Mit den Wundern und Weissagungen, welche die Offenbarungsgeschichte A. T. begleiten, wurde man durch die Berufung auf Orientalismen oder dichterische Sprache fertig. Bei der rein empirischen Betrachtung des Volkes A. T. und seiner Literatur wurde der innere Zusammenhang mit dem N. T., das Band des Monotheismus etwa ausgenommen, gänzlich zurückgestellt, unter dem Anspruch, man wolle das A. T. an ihm selbst, nach seinem Wesen verstehen, und müsse sich zu dem Ende vor jeder dogmatischen Gebundenheit bei seiner Auffassung frei machen.

Es ist nicht zu läugnen, daß durch den großen Fleiß und das ausgezeichnete Talent, das viele namhafte Gelehrte an die grundlegende Aufgabe, das Verständniß des Textes A. T., heranbrachten, bedeutende Fortschritte

[1] Vgl. z. B. in Betreff des A. T. die Einleitungsschriften von Hengstenberg (Beitr. zur Einleitung ins A. T. 3 BB. 1831—39); Hävernick (Handbuch der hist. krit. Einleitung ins A. T. 1837 ff. Bd. 3 von Keil); Keil, Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in die canonischen Schriften des A. T. 1853; andrerseits de Wette's Beiträge zur Einleitung ins A. T. 1809, oder Ewalds, Hupfelds, Riehms kritische Arbeiten; in Betreff des N. T., auch abgesehen von der extrem negativen Richtung den noch fortdauernden Streit, ob dem Evangelium Johannis, oder entweder dem Marcus, wohin jetzt Viele neigen, oder dem Matthäus, wie Baur und Strauß wollen, der Vorrang an Glaubwürdigkeit gebühre.

erzielt worden sind. Gesenius hat nicht bloß die Lexicologie umgeschaffen, unter vielfacher Benützung anderer Dialekte, sondern auch um die hebräische und chaldäische Grammatik mit Rödiger sich große Verdienste erworben. Ewald hat die hebräische Grammatik noch rationaler gestaltet, ausgestattet mit genialem Blick für den Genius orientalischer Sprachen und ihrer organischen Bildungen, während J. Olshausen und Hupfeld sich durch Akribie und Feinheit sprachlicher Beobachtungen auszeichnen. Auch die Exegese A. T. hat große Fortschritte gemacht und ist in großer Ausdehnung zu sichereren Resultaten gekommen. Das zeigen schon die Commentare von Rosenmüller, Kuinöl und Maurer, noch mehr die Arbeiten von Gesenius, de Wette, und besonders Ewald; auch das Kurzgefaßte exegetische Handbuch zum Alten Test. die Apokryphen mit eingeschlossen 1841—1861, an welchem außer Hitzig, Bertheau, Knobel, Olshausen, Thenius, Hirzel mitarbeiten, während O. Fr. Fritzsche und Grimm die Apokryphen behandeln; sodann die zahlreichen neueren Commentare über die Genesis (von Bohlen, Thiele, Tuch, Knobel, Delitzsch) die vielen kritischen Arbeiten über die Genesis oder den ganzen Pentateuch von Bleek, de Wette, Ewald, Bertheau, Stähelin, Hupfeld, Riehm; andrerseits Kurtz (Genesis), Schultz (Deuteronomium), Ranke, Hävernick, Keil und besonders Hengstenberg (Authentie des Pentateuch u. A.). Ferner die Commentare über Jesaja (von Gesenius, Knobel, Hendewerk, Umbreit, Hitzig, Ewald, Drechsler u. A. nebst den Behandlungen einzelner Partien in Hengstenbergs Christologie des A. T. 3 BB. ed. 2. 1854 — 56, von Caspari, Stier, Kleinert u. A); über Jeremia von Hitzig, Umbreit, Nägelsbach und Neumann; über Ezechiel von Hitzig und Hävernick; über Daniel von Hitzig, Lengerke, andrerseits von Hävernick, Auberlen (mit Beziehung auf die Apokalypse ed. 2. 1856.) so wie die betreffenden Partien in Hengstenbergs Christol. A. T. und besonders Bleeks Abhandlung über Daniel. Die poetischen Bücher des A. B. hat Ewald übersetzt und erklärt.[1] Die Psalmen insonderheit haben de Wette, Hitzig, Hupfeld, (in 3 Bänden 1856—61), J. Olshausen 1853, Tholuck, Vaihinger, Kramer, Hengstenberg in 4 Bänden (ed. 2. 1850—52) und Delitzsch in 2 Bänden 1859 f. ausgelegt; das Buch Hiob aber Umbreit, Ewald, Hirzel, Vaihinger, Schlottmann und Hahn, während über

[1] Neue Auflage: Die Dichter des Alten Bundes. 1854. 4 Bände.

die Grundidee des Buchs sich auch Hengstenberg, Simson, Oehler u. A. ausgesprochen haben. Das **Hohelied** ist nach Herder von Kaiser, Ewald, Meier, Hitzig, Umbreit, Delitzsch, Hahn, Hengstenberg behandelt worden.

Aber schon die Namen, die wir beispielsweise aus der reichen neueren Literatur des A. T. hervorgehoben haben, weisen auf den großen noch ungeschlichteten Zwiespalt hin, der zur Zeit diese Wissenschaft noch durchzieht, sowohl in den Fragen der Kritik (z. B. über die elohistischen und jehovistischen Urkunden, ihr Verhältniß zu Mose, über Composition und Abfassung des Pentateuch, besonders des Deuteronomium, über die Authentie des zweiten Theils des Jesaia und Theile des Sacharja sowie des Buches Daniel)[1] als auch in gar vielen Fragen der Auslegung. Doch haben sichtlich und der Natur der Sache nach diese Differenzen ihren tiefern Grund in den verschiedenen Vorstellungen über die **alttestamentliche Religion** selbst und **ihre Geschichte**, welche die Einzelnen herzubringen, und würden durch eine ächt historische Auffassung A. T., wenn sie errungen und zum Gemeingut geworden wäre, sich von selbst wesentlich berichtigen.

Hiezu fehlt es auch nicht an erfreulichen Anfängen. Zwar leiden wir noch stark an den Nachwirkungen der älteren, A. und N. T. identificirenden Zeit. Denn die Einen verhalten sich im Gegensatz hiezu gleichgültig gegen den innern Zusammenhang beider Testamente und erkennen fast nur einen äußeren an.[2] Andre bleiben bei möglichster Vereinerleiung beider Testamente stehen,[3] sei es in der Weise, daß sie durch gezwungene Behandlung des Textes zum Theil selbst durch allegorisch-mystische Interpretation[4] das N. T. in das A. T. hineinerklären, oder was sich vielfach damit berührt und auch bei der ersteren Richtung spurenweise vorkommt, das N. T. in seiner Neuheit herabdrücken und es nur zu einem geläuterten Judenthume machen.[5] Beide Hauptrichtungen aber, sowohl die das Band zwischen Altem und Neuem Testament verkennende, als die beide in entgegengesetzter Weise

[1] Zu den unbefangensten Kritikern gehören Oehler, Bleek und Dillmann (Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften A. T., Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858 S. 419 ff.)

[2] So z. B. Eichhorn, de Wette, v. Cölln (biblische Theologie), Gesenius, Hitzig, Knobel; auch Schleiermacher und manche seiner Schule gehören hieher.

[3] So vor Allen Hengstenberg, andrerseits aber auch Ewald.

[4] So z. B. Rud. Stier.

[5] So Ewald.

vereinerleiende, leiden im Großen und Ganzen noch an demselben Grundfehler einer intellektualistischen Auffassung der Religion, wie die Zeit der alten Orthodoxie und des biblischen Supernaturalismus, indem sie als selbstverständlich voraussetzen, daß die Religion aus Lehren oder Ideen bestehe. An diesem Punkte rächt sich die Vernachlässigung oder Verachtung des durch Schleiermacher der Kirche Gewonnenen; an diesem Ort ist zugleich der Ansatzpunkt für die rationalistischen Elemente, die sich auch in die Schriften der tapfersten Supernaturalisten über Gegenstände des Alten Testaments hineinziehen.

In milderer Form tritt die supernaturalistische Vereinerleiung des N. T. mit dem alten in der älteren Tübinger Schule von Storr bis Steudel auf.[1] Wenn gleich Steudel wie schon früher Heß den Lessingschen Gedanken von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts speciell auf Israel angewendet wissen will, so besteht ihm diese Erziehung doch nur in der allmähligen Hinzufügung neuer Lehren; aber ohne daß auch nur eine Entwicklung der Erkenntniß, geschweige denn eine Entwicklung der Religion zur Anschauung käme. Hengstenberg dagegen, zum Standpunkt des kirchlichen Supernaturalismus der älteren Dogmatik zurückkehrend, will nicht bloß wie die Genannten die allgemeinen religiösen Wahrheiten als beiden Testamenten gemeinsam aufzeigen, sondern auch gerade das eigenthümlichst Neutestamentliche als fertige, fixirte Lehre im A. T. nachweisen.[2] Ewald seinerseits hat zwar die äußere Geschichte des Volkes Israel sorgfältig und

[1] Vgl. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T. 1845. S. 64 ff. mit den treffenden Urtheilen über Storr, und Steudel (Vorles. über Theologie des A. T. 1840).

[2] Vgl. Oehler a. a. O. S. 67 f. Oehler fährt fort: „So forderte es der kräftige Offenbarungsglaube, welcher alle (?) dem Rationalismus gemachte Zugeständnisse verneinte, ebenso wie die überall auf feste, abgeschlossene Resultate dringende Verstandesrichtung dieses Theologen." Zum Beweis wird angeführt, daß in der Abhandlung: „Die Gottheit des Messias im A. T." und: „Der leidende und büßende Messias im A. T." die ganze Lehre von der Gottmenschheit des Messias und dem innern Unterschied im göttlichen Wesen ins A. T. verlegt und als Differenz bloß anerkannt sei, daß im A. T. diese Lehre mehr zurücktrete. — Einen ähnlichen Standpunkt nahm auch Hävernick noch in seinem Daniel ein; jedoch brach sich in ihm, wie in andrer Weise bei M. Baumgarten, eine richtigere Erkenntniß des Unterschiedes zwischen der Religion A. und N. T. mehr Bahn (vgl. Hävernicks Vorlesungen über die Theologie A. T.). Auch Hengstenberg selbst hat später einer geschichtlichen Auffassung des A. T. mehr Raum zu gönnen gesucht (so in der Schrift: die Bücher Moses und Aegypten, 1841; und im Schlußabschnitt der Christol. A. T. ed. 2. 3, 2. S. 158—217 über die Beschaffenheit der

vielfach aufhellend behandelt (ein Fach, um das neben Arbeiten für die Theologie A. T. auch **Bertheau** sich verdient gemacht hat); und während die alte Theologie gar viele Stücke, besonders der Psalmen und Propheten aus ihrem historischen Zusammenhange gerissen hatte, um sie unmittelbar auf den Messias und sein Reich zu beziehen, so hat er sie ihren historischen Beziehungen wieder gegeben. Allein die innere, religiöse Entwicklungsgeschichte A. T. hat auch er nicht dargelegt. Im Gegentheil, der religiöse Gehalt A. T., auch die messianische Idee nicht ausgenommen, schrumpft ihm in einige abstracte, allgemeine Wahrheiten zusammen, die ohne Leben und Bewegung sind. Er erkennt nicht die fortschreitende Offenbarungsgeschichte und ihren innern Zusammenhang mit der dafür bereiteten Volksgeschichte, wovon der letzte Grund darin liegt, daß ihm überhaupt, auch für das Christenthum die Geschichte ein religiös Nebensächliches, ein bloßes Mittel der Mittheilung von Ideen oder Lehren ist, nicht aber eine integrirende Seite der Idee selber repräsentirt, nämlich ihre heilskräftige Realität, daher er auch im A. T., seiner Geschichte und Literatur nicht eine wachsende Vorbereitung des neutestamentlichen Heils erblicken kann. Man wird aber diesen entgegengesetzten Standpunkten gegenüber mit Oehler zu sagen haben: „Die ganze Vorstellung, als wären im N. T. die im A. T. enthaltenen Wahrheitserkenntnisse nur gewisser unvollkommener Formen entkleidet, sei eine unhaltbare. Sie schreibe dem A. T. **zu viel** zu, indem es auch nicht Eine biblische Lehre gebe, die im A. T. schon in ihrer ganzen Fülle erschlossen gewesen und somit, als in sich fertig, ohne weitere Entwicklung ins N. T. hinübergekommen wäre.“[1]

Weissagung). Aber auch wo er nun davon absteht, eine buchstäbliche Erfüllung der Weissagungen A. T. aufzuzeigen, versagt er noch die Anerkennung der **Schranke** der alttestamentlichen Offenbarungsstufe, und springt, wo er die buchstäbliche Weise nicht durchführbar findet, zu einer „idealisirenden“ Behandlung des A. T. über. Da läßt er die Weissagung nur zu einer symbolischen, von den Propheten als solche erkannten, durch bewußte Reflexion geschaffenen Hülle allgemeiner, ewiger Wahrheiten werden. Vgl. Oehler a. a. O. S. 68 ff. Das zusammenhaltende Band dieser beiden entgegengesetzten Methoden ist das (nach Art des biblischen Supernaturalismus) ihn beherrschende Interesse einer formalen Apologetik, welche mit der siegreichen Behauptung der Inspiration A. T. die theologische Hauptarbeit vollbracht denkt, dabei aber einer Theorie der Inspiration huldigt, bei der die menschliche Seite verkürzt wird, so daß für eine wirkliche Geschichte des Werdens der Offenbarung, die auch menschlicher Vermittelungen bedarf, nicht viel mehr Raum bleibt, als bei den Theorien, die über dem menschlichen Factor den göttlichen verkürzen.

[1] Oehler a. a. O. S. 66 ff.

Andrerseits wird bei dieser Weise dem A. T. auch wieder leicht zu wenig zugeschrieben; denn da sie stets dazu neigt, das concrete Leben der fortpulsirenden Religion idealistisch in abstracte Lehren zu verflüchtigen, die Bewegung aber zu der realen im A. T. gesuchten Vereinigung Gottes und des Menschen, die von oben nach unten und von unten nach oben geht, nicht mit historischem Blicke verfolgt, so bleiben auch viele in der Geschichte des Volkes A. T. enthaltene Ansätze unbeachtet, vermöge deren auch gesagt werden kann, daß es „im N. T. keine ganz neue Lehre gebe, vielmehr die evangelische Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen ihre entsprechende Vorbereitung im A. T. habe."

Doch, mag es immerhin noch viele Arbeit und Kämpfe kosten, diese Wahrheit zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und die mit ihr gegebene Aufgabe durchzuführen, die Theologie ist doch sichtlich auf gutem Wege dazu und selbst die bisher Erwähnten liefern bei anderen Zielen doch auch hiefür werthvolle Beiträge. Namentlich hat Hengstenberg ein tieferes Verständniß von Gottes Heiligkeit, von der Sünde, von dem Gesetz und seiner Arbeit an dem Innern des Menschen. Dazu kommt ein weiteres wichtiges Moment.

Fast in allen Wissenschaften hat jetzt eine höhere, lebendige und organische Auffassung der Geschichte sich eingebürgert. Auch in dieser Beziehung ist Herders Anregungen, besonders für die Geschichte der Religionen viel zu danken. Zwar hat er auch das A. T. mehr nur ästhetisch und poetisch als theologisch zu erfassen gewußt und daher eine Regeneration seiner Behandlung nicht bringen können; und Eichhorn, in der poetischen Auffassung mit ihm Hand in Hand gehend, aber bestimmter auf den religiösen Kern der „Dichtungen des A. T.," gerichtet, den auch er lediglich in religiösen Wahrheiten oder Lehren sucht, findet in dieser Hinsicht die Denkmäler A. T. sehr ungenügend; sie sind ihm unwillkürliche Dichtungen, dem niedrigen religiösen Standpunkt der Verfasser entsprechend und das führte zur mythischen Auffassung des A. T. So bei Gabler, bei Lorenz Bauer und de Wette. Namentlich die Genesis wurde dieser Betrachtung unterworfen; der Pentateuch für ein großes Epos erklärt.[1] Aber die Herdern beseelende Idee der Humanität wurde zum mächtigen Antrieb, die

[1] Gabler, Anmerkungen zu Eichhorns Urgeschichte. L. Bauer, Mythologie der Hebräer, 1802. De Wette, Beiträge, 1807. v. Cölln, Bibl. Theol. 2 Th., ed. D. Schulz, 1836.

Menschheit auch in ihrer so bunten Religionsgeschichte als eine Einheit zu betrachten, und dadurch zugleich höheren Anforderungen der Wissenschaft zu entsprechen. Während es daher in der Theologie hergebracht war, das A. T. lediglich für sich als eine besondere Welt und außer allem Zusammenhang mit den andern Völkern und ihren Religionen zu betrachten, so fielen jetzt diese Schranken und der erwachte Eifer für Erforschung der Religionen des Alterthums, ihrer Entstehung, ihres Zusammenhangs und ihrer Geschichte verfehlte nicht, auch auf die Betrachtung des A. T. zurück zu wirken. Das besonders durch Heine in Göttingen erweckte Studium der Mythologien der Völker kam zu einer nie zuvor dagewesenen Blüthe und hatte allerdings zunächst auf die Theologie A. T. die Rückwirkung, daß man die Religion A. T. gleich denen der andern Völker als eine mythische Religion behandelte und sie denselben lediglich coordinirte, wenn nicht unterordnete. Aber das konnte doch nur so lange geschehen, als man in den Religionen mehr nur unter verschiedenen Namen wesentlich Ein und Dasselbe sehen wollte, und noch nicht darauf ausging, Behufs der Erkenntniß eines Fortschritts im religiösen Proceß eine jede derselben nach ihrem innern eigenthümlichen Princip statt nach äußern Kennzeichen zu verstehen.[1] Der die Religionen vermischenden und in willkürlichen Etymologieen Behufs Feststellung ihres Zusammenhanges oder ihrer wesentlichen Identität sich ergehenden Creuzerschen Methode, der auch Baur eine Zeit lang sich anschloß, trat die euhemeristische Schule von Gottfr. Hermann und Lobeck entgegen. Diese hatte, so wenig sie religiöses Verständniß besaß, das Verdienst, zu exacterer Forschung zu treiben, wie sie von Ottfr. Müller, Stuhr, Gerhard, K. Fr. Hermann, Nägelsbach, Welcker, Schömann, Preller, Curtius, Hartung, Mommsen u. v. A. erfolgreich getrieben und durch die neu aufblühenden orientalischen und die sprachvergleichenden, sowie religionsgeschichtlichen Studien über die verschiedenen arischen Stämme (von Bopp, Lassen, Weber, Benfey, Max Müller für Indien, von Roth,

[1] Zum Verkennen eines Fortschrittes in der vorchristlichen Religionsgeschichte trug nicht wenig auch die von Fr. v. Schlegel, Görres, Windischmann u. A. gehegte Vorstellung bei, daß den Anfang eine hohe, reine Religion der Menschheit, ein goldnes Zeitalter derselben gebildet habe, von welchem ab die Geschichte nur einen wachsenden Verfall der Religion darstelle, der nur entstellte Trümmer übrig gelassen habe. Es wiederholte sich also hiemit für die Religionsgeschichte überhaupt Dasselbe, was wir oben bei den Anfängen der christlichen Kirchengeschichte sec. 16. 17 gefunden haben, eine idealistische Auffassung des Anfangs, verbunden mit einer pessimistischen Anschauung von der späteren Zeit.

Spiegel, Westergaard nach Anquetil du Perron und Kleuker für die Perser, von Jac. und Wilh. Grimm, Lachmann, Müllenhoff und Andern dieser Schule, von Wilh. Müller und Simrock für die germanische Vorzeit), wesentlich unterstützt und belebt worden sind. Während durch die Erschließung China's, Japans und zahlreicher buddhistischer Quellen,[1] sowie durch Erforschung der süd- und nordamerikanischen Religionen[2] der Kreis dieser Forschungen sich immer weiter ausdehnte, ergriff mit gleichem Eifer die religionsphilosophische Betrachtung diesen reichen Stoff, so viele Lücken derselbe noch zeigt, und suchte zunächst jede der Religionen nach ihrem Wesen und beherrschenden Princip zu verstehen, dann aber auch sie in homogene Gruppen zu ordnen und sie in Eine fortschreitende Entwicklungsreihe zu stellen. Hegels Religionsphilosophie, so viel Treffliches sie enthält, wurde freilich dabei der hebräischen Religion nicht gerecht, indem sie als „Religion der Erhabenheit" — (welche Bezeichnung besser auf den Islam paßte) — angeblich Gott und Welt absolut scheiden und der griechischen und römischen Religion untergeordnet sein sollte, welche mit der Idee der Schönheit und des Rechtes eine Einigung Gottes und der Subjectivität vertreten. Hiebei war jedoch verkannt, daß die hebräische Religion von der Kategorie der Allmacht Gottes zu der der Heiligkeit auf der Stufe des Gesetzes fortschreitet, wodurch tiefere Seiten auch der Subjektivität hervorgelockt werden, als die ästhetische oder äußerlich rechtliche sind, eben damit aber die Bedingungen einer tieferen Einigung. Daher auch Rust und Baur von Hegel abweichend das A. T., das von Hause aus den Keim des inneren Universalismus in sich trug, über die griechische Religion und die der Römer stellen, welche letzteren nur einen äußeren, staatlichen Universalismus zur Vorbereitung für das Christenthum schufen, im Uebrigen aber nach der Art des Heidenthums die Religion mehr nur als Mittel des Gemeinwohls behandelten. Schleiermacher hat die Religionen in die Gruppen des Fetischdienstes, des Polytheismus und des Monotheismus vertheilt, auf letzterer Stufe aber wieder den Islam als eine ästhetische von der hebräischen und christlichen als den teleologischen Formen der Religion unterschieden, wobei logisch betrachtet das Christenthum verkürzt ist, indem es keine besondere Stufe repräsentirt. Die Unterscheidung, die er

[1] Vgl. Wuttke, Geschichte des Heidenthums. Bd. 1. 2. 1852. 53. Köppen, die Relig. des Buddha 1857. Die Lamaische Hierarchie und Kirche. 1859.

[2] J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, Basel 1855.

zwischen der jüdischen Religion als einer mit Legalität und eudämonistischen Zügen noch behafteten und zwischen der christlichen dabei noch macht, dürfte zu gleicher Zeit von Ungerechtigkeit gegen die Religion A. T. noch nicht frei sein. Die religionsphilosophische Betrachtung nahm aber gewöhnlich die Richtung, die Geschichte der Religionen der Menschheit mehr nur als eine Evolution ihres innern Wesens, als einen rein immanenten und insofern subjectiven Proceß zu betrachten, wodurch am meisten die Religion A. T. geschädigt und der Charakter der Offenbarung und Mittheilung des transcendenten Gottes an den Menschen geläugnet war.

Dieser Betrachtung trat nun die auf theosophischer Grundlage sich erbauende Religionsphilosophie Schellings[1] mit der Durchführung des Gedankens entgegen, daß auch die Geschichte der heidnischen Religionen nicht bloß durch die menschliche Subjectivität oder gar nach Lobeckscher Weise durch die Zufälligkeiten empirischer Willkür, sondern durch übergreifende objective göttliche Mächte (Potenzen) bedingt sei, welche immer weiter vordringend das Leben fort und fort menschlicher gestalten, bis die absolute Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus erreicht ist, der nach seinem präexistentiellen Wirken in Heidenthum und Judenthum (wobei er der Sünde wegen aus der Tautousie mit Gott heraustrat und in die Heterousie überging), als der Herr des Seins auftritt, aber durch die ethische Selbstopferung hindurch zur Homousie mit dem Vater überging. Das Bedeutende in dieser Conception der gesammten Religionsgeschichte als einer Einheit dürfte darin liegen, daß Schelling den gesammten Religionsproceß in der Menschheit in Beziehung zu dessen Ziele, dem Christenthum bringt. Und zwar mit vollem Recht. Denn wenn es der Religion um die Einigung Gottes und des Menschen zu thun ist, und hiemit ihre innerste Tendenz ausgesagt ist, so muß aller Religion eine innere Tendenz zum Christenthum eingeboren sein, da in ihm allein die Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott den Alles beherrschenden Mittelpunkt bildet. Aber steht das fest, und bietet nur die absolute Religion den Schlüssel zum Verständniß und zur Anordnung aller Religionen; wird in diesem Proceß gegenüber von allem

[1] Vgl. Schellings Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 1856. Philosophie der Mythologie 1857, und seine Philosophie der Offenbarung. 2 BB. Nach seinem Tode herausgegeben von seinem Sohn Fr. Schelling. 1858. WW. Abtheilung 2. Band 1—4; s. oben S. 781 ff.

Pantheismus, an dem Unterschied zwischen Gott und dem Menschen und an der Würdigung der ihn vertiefenden Sünde festgehalten, ohne welche die Einigung mit Gott des ethischen Charakters verlustig ginge; und wird mit Schleiermacher die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen dem Polytheismus sammt dem ästhetischen oder nur philosophischen Monotheismus und zwischen dem wahren teleologischen erkannt: so wird auch unbeschadet jener Einheit des auf Christus zielenden religiösen Processes die eigenthümliche Hoheit und Einzigkeit der alttestamentlichen Religion für die unbefangene Betrachtung sich nicht verbergen können, indem hier allein die normale und stetige Vorbereitung oder Anbahnung des Christenthums sich vollzieht, hier allein die doppelte zur Erreichung des Zieles erforderliche Bewegung, die von Gott und die vom Menschen ausgehende nicht ins Stocken geräth, sondern trotz aller Macht der Sünde sich durchsetzt, bis das Ziel der absoluten Einigung beider Seiten erreicht ist. In den heidnischen Religionen dagegen ist dieser Proceß in Stockung gekommen, und wenn sie auch nicht von Gott nur verlassen zu denken sind, so sind sie doch in Vergleich mit dem wohlummauerten und sorgfältig gepflegten Weinberg Jehovas mit Recht von Schelling die „wildwachsenden Religionen" genannt, und es ist nur Israel, in welchem Gott das Werk der Religion zusammenhängend fortführt. Auch jene streben der Idee der Menschwerdung Gottes in manchfaltiger Weise zu, aber in Verkennung der Sünde, in ungeduldigen eigenmächtigen Anticipationen und mythischen Fictionen, denn es fehlt ihnen die große, festgeordnete Schule des Gesetzes. Erwägt man auf der andern Seite, daß es auch in Israel an der Macht der Sünde nicht fehlte, so liegt in dem gleichwohl sich durchsetzenden normalen Gange der Vorbereitung des Christenthums in ihm, in der Bildung und Ausreifung der lebendigen Empfänglichkeit für dasselbe trotz aller Hindernisse und Zweifel ein Beweis für das Eingreifen der göttlichen Offenbarung und die stetige Leitung von Israels Geschichte, so stark als er irgend kann von historischer Seite verlangt werden. So hat die Erweiterung des Blickes der neueren Theologie auf die gesammte Religionsgeschichte und die Religionsphilosophie mit neuen Aufgaben bereits auch glänzende und fruchtbare Resultate gebracht, die nicht nur der Theologie A. T., sondern auch dem Verständniß und der historischen Begründung des Christenthums selbst zu gute kommen. Die Apologetik ist in Folge dessen bereits in einer Umwandlung begriffen und nimmt sich eine breitere Basis.

Von den Philosophen, die in diesem Sinn die Religionsgeschichte auffassen, sind zu nennen Schaller, Wirth und besonders Chalybäus und Braniß.[1] Von theologischer Seite haben Tholuck, Auberlen, Tobias Beck,[2] v. Hofmann und Baumgarten,[3] am bewußtesten aber Oehler[4] der Wissenschaft des A. T. die hieraus sich ergebende Aufgabe gestellt. Das ganze A. T. mit seinem Religionswesen ist nach Herders Wort, das Tholuck wieder aufnahm, als Eine große Weissagung zu behandeln angefangen und dadurch reichlich ersetzt, was an exegetisch unhaltbaren Einzelweissagungen aufzugeben war; mit der Wortweissagung ist die Realweissagung mit Einschluß der dadurch neu belebten Typik in engere Verbindung gebracht.[5] Jedoch ist theils die letztere zu sehr als die Quelle der Wortweissagung behandelt, theils ist die Realweissagung zu sehr vergröbert, wenn angenommen wurde, daß in Israel eine sarkische Präexistenz Christi zur Darstellung gekommen sei, oder wenn die Theophanien im A. T. z. B. in dem Engel des Herrn als „Anbahnungen" der Menschwerdung Gottes, gleichsam (mit Tertullian) als Vorübungen dazu behandelt wurden. Dagegen wird der Gedanke nur gebilligt werden können, daß auch die Geschichte des Volkes A. T. weissage und immer höhere Daseinsformen der Ideen ankündige, die sich in ihr zu verwirklichen beginnen. Nur wird die Typik und die sonstige Weissagung sich noch weit klarer aus einander zu setzen haben. Denn der Fortschritt im A. T. geschieht nicht nur durch immer höhere Vorausdarstellungen Christi in der Realität und im Worte, also auf geradem und positivem Wege,

[1] Chalybäus, Philosophie und Christenthum, 1853. Braniß, Uebersicht des Entwicklungsgangs der Philosophie, 1842.

[2] Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, Gotha 1860. Auberlen, die göttliche Offenbarung, ein apologetischer Versuch, 1861. Bd. 1. J. T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838. Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. Abth. 1. 1840.

[3] v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 1841. 44. Schriftbeweis. 2. Abth. 1852 f. ed. 2. 1857 f. Baumgarten, Theologischer Commentar zum Pentateuch, 1843. Einleitung.

[4] Vgl. Prolegomena zur Theologie A. T. 1845; sodann seine vielen trefflichen Artikel in Herzogs Realencyklopädie, und sein Programm vom Jahre 1854: Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit. Einen Aufriß für den Bau der Theologie A. T. gibt er Proleg. S. 83—85.

[5] Besonders durch Sack's Apologetik und Hofmanns Weissagung und Erfüllung, sowie von Baumgarten und Delitzsch.

sondern wesentlich auch, der Sünde halber, durch das Bewußtsein des Bruches der Gottesgemeinschaft hindurch; nicht bloß durch das Bewußtsein von dem was Israel schon hat und worin sich eine noch wachsende Fülle ankündigt, sondern auch durch das Bewußtsein der Leere, der Inadäquatheit der alttestamentlichen Oeconomie für die Stillung der religiösen Bedürfnisse. In dieser Hinsicht ist, ähnlich wie einst bei Coccejus, in den Schriften von Hofmanns die Gesetzesöconomie nicht zu ihrem Rechte gekommen, dadurch aber dem Fortgange geschichtlicher Betrachtung ein Haupthebel entzogen. Dagegen hat Oehler die Entwicklung der inneren Geschichte des Volkes A. T. in seinen Perioden schärfer aufgefaßt und als Quelle der mit der Geschichte fortschreitenden mittelbaren und unmittelbaren Weissagung nicht bloß das Positive, Vorbildende, Typische, sondern auch die gottgewollte Reaktion des religiösen Geistes gegen den blos gesetzlichen Standpunkt, seine Mängel und Schranken hervorgehoben.

Uebersieht man daher den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft des A. T. im Großen und Ganzen, und die tonangebenden Bestrebungen, so läßt sich zwar noch kaum eine herrschende, den Gang der Arbeiten leitende Richtung erblicken, was sich am schlagendsten darin zeigen dürfte, daß es an einer den Ansprüchen und Bedürfnissen der Gegenwart entsprechenden biblischen Theologie A. T. immer noch fehlt, da der zu diesem wichtigen Werke wohl vor Andern Berufene noch immer damit nicht hervorgetreten ist. Aber doch weist der Rückblick in die Schicksale dieser Wissenschaft und die Gesetze ihrer Bewegung zum sicheren Ziele vorwärts. Sehen wir auch noch nicht das Land in seiner ganzen Ausbreitung, so tritt doch eine Spitze um die andere kenntlich hervor. Aber daß wir auch von dem Lande selbst vollen Besitz ergreifen, das erscheint überaus wichtig auch für die christliche Theologie im engern Sinn. Denn für die Feststellung des historischen Charakters des Urchristenthums, namentlich des Bildes von Christus, wie für die Einheit und Continuität der Geschichte der Offenbarung ist es überaus wichtig, daß in wohl abgewogener Weise das A. und N. T. zu ihrer gebührenden Unterscheidung kommen, und doch als ein festes, untrennbares Gefüge erscheinen. Wird die historische Linie hier nicht sehr scharf gewahrt, so wird immer das unrichtig gefaßte Verhältniß zwischen A. und N. T. sich in eine gefährliche Angriffswaffe gegen das Christenthum verwandeln. Wird der Zusammenhang beider zerrissen oder unterschätzt, so wird durch die einseitig

geltend gemachte Neuheit das Christenthum in der Luft schweben, seiner historischen Basis ermangeln und dem Verdachte der Entstehung aus subjectiver Willkür nicht entgehen. Wird der Zusammenhang beider bis zur Identität gesteigert und nicht schließlich als Zusammenhang der tiefer erwachten Bedürftigkeit und Armuth mit der Erfüllung erkannt (Matth. V, 3), so wird, wie so viele neuere Erscheinungen zeigen, der Verdacht entstehen und historisch schwerer beseitigt werden können, daß die evangelische Geschichtserzählung zu ihrer Quelle die Uebertragung alttestamentlicher Vorgänge, Bilder und messianischer Züge auf die Person Jesu von Nazaret habe, für das Christenthum aber wird als Neues nur die Durchführung des Universalismus bleiben. Und je buchstäblichere Erfüllung alttestamentlicher Worte in der evangelischen Geschichte gefunden wird, desto schwerer wird der Verdacht weichen, daß jene die Quelle für diese seien. Aber je mehr es wird gelungen sein in ächthistorischer Methode zu zeigen, daß das in sich wesentlich zusammenstimmende Christusbild der Schriften N. T. keineswegs einfach einerlei sei mit der messianischen Idee A. T. oder gar mit den in sich gespaltenen und sich widersprechenden messianischen Erwartungen der Zeitgenossen, daß vielmehr die Erfüllung im Einzelnen wie im Ganzen die Schranken, von denen auch die Prophetie gehalten blieb, weit übersteige; daß aber andrerseits das Evangelium überhaupt seine realen teleologischen Zusammenhänge mit der ganzen eine organische Einheit bildenden Geschichte des A. T. habe, so daß durch Christus das in den Tiefen der Jahrhunderte Angelegte und Vorbereitete nun zur Erfüllung gekommen sei: desto mehr wird, wie die Neuheit und Ursprünglichkeit, so die historische Basirung der Erscheinung des Christenthums „als die Zeit erfüllet war," festgestellt sein.

Nicht minder hat die neuere evangelische Theologie auch in ihrem kirchenhistorischen Theile die erfreulichsten Fortschritte aufzuweisen. Sie hat sich mit der allgemeinen Religionsgeschichte der Menschheit, sowie mit der Geschichte ihrer Kultur, besonders der Philosophie in das innigste Vernehmen gesetzt, sie hat namentlich die Zeitgeschichte der Entstehung des Christenthums aus allen bisherigen und neu zugeströmten Quellen[1] auf das Genaueste zu

[1] J. B. J. C. Thilo, Codex Apocryphus N. T. 1832. De la Garde, Homil. Clementinae, 1866. Duncker, Hippolyti Refutat. haeres. 1859.

durchforschen begonnen; durch fleißigste Benützung der manchfachsten Denkmäler außer den literarischen hat auch eine aufstrebende „monumentale Theologie" besonders der Kirchen- und Dogmengeschichte vielfache Aufhellung und Sicherung ihrer Resultate gebracht. [1] Durch Schleiermacher ferner ist der Theologie die neue Wissenschaft der kirchlichen Statistik der Gegenwart hinzugefügt worden, die für Erweiterung des Blickes und ein fruchtbares Gemeinschaftsleben der evangelischen Kirchen nach innen und außen in Austausch und Hülfsleistung so folgenreich zu werden verspricht, wie die Statistik auf dem politischen Gebiet. Im Uebrigen hat besonders die verhältnißmäßig neue Wissenschaft der Dogmengeschichte [2] sich des fleißigsten Anbaues sowohl monographischer als umfassenderer Art zu erfreuen gehabt. Es sind wenig namhafte Lehrer der Kirche, die nicht ihre gediegene monographische Bearbeitung gefunden hätten. [3] In Beziehung auf die Quellen der ganzen historischen Theologie haben werthvolle Sammlungen vielfache Vervollständigung gebracht und zu ihrer Verwerthung ist eine höhere Anforderungen stellende historische Kritik im Gange. Aber auch die historische Kunst selbst, wenn sie gleich von ihren Meistern in sehr verschiedener Weise gehandhabt wird, läßt bedeutende gemeinsame Fortschritte nicht verkennen. Denn auf

[1] Es gehören hieher die Arbeiten über christliche Kunstgeschichte und Archäologie von Augusti, W. Böhmer, 1830. 39. H. Alt, 1850 f., Rheinwald; Schnaase (Geschichte der bildenden Künste, 1844—1856. 5 BB.); H. Otte (Handbuch der kirchl. deutschen Kunstarchäologie des Mittelalters. ed. 3. 1854); Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte. 2 BB. ed. 3. 1855—1859); Lübke, Grundriß der Kunstgeschichte, 1860. Besonders aber F. Münters Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. 2 Hefte. 1825, und F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins 16. Jahrhundert. Bd. I, 1. 2. 1847. 51. Bd. II, 1866.

[2] W. Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte. 4 BB. 1797 ff. Sein Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte hat durch die Ausgabe mit Quellenbelegen von Cölln, und Neudeckers (von der Reformation an) erst Werth gewonnen. Auch Augusti, Bertholdt (2 BB. 1822 f.), Ruperti, Lentz haben die Dogmengeschichte behandelt. Die bedeutenderen neueren Werke sind: Baumgarten-Crusius, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. 2 BB. 1832, und sein Compendium der christlichen Dogmengeschichte. 2 BB. 1840—46; die Lehrbücher von Engelhardt 1839. 2 BB.; F. K. Meier 1840; Hagenbach ed. 4. 1857; Baur ed. 2. 1858 (mit der Kirchengeschichte der neuern Zeit, 1863, und der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts 1862); Marheinecke ed. Matthies und Vatke 1849; Neander 2 BB. 1857. ed. Jacobi; Gieseler ed. Redepenning 1855.

[3] Die vornehmsten kirchen- und dogmengeschichtlichen Monographien sind zusammengestellt in Hagenbachs Encyklopädie ed. 6. 1861. §. 67. S. 226—32 und §. 73. S. 250.

dem Grunde quellenmäßiger Erhebung der historischen Data, die freilich immer das Erste sein muß, will nicht eine bloß chronikenartige Erzählung gegeben, sondern ein übersichtlicher Zusammenhang der Arbeit des Christenthums an der Menschheit, an ihrer Erkenntniß und ihrem Leben gegeben werden. Nicht als ob nur immer ein geradliniger Fortschritt wollte oder könnte nachgewiesen werden. Die Geschichte ist das Gebiet der freien Kräfte. Der intensive und der extensive Proceß wechselt in der Geschichte der Kirche mit einander ab; und der letztere, wenn auch aus dem ersteren naturgemäß entspringend bringt die Kirche in verunreinigende Vermischung mit der Welt, aus der nur eine erneute reinigende Concentration und Wiederaufnahme des intensiven Processes sie befreien kann. Aber doch ist das Werk des Christenthums an der Menschheit ein fortschreitendes: daher der Auffassung nicht mehr gehuldigt zu werden pflegt, welche schon im Anfang der Kirche das Höchste erreicht meint, in der Folgezeit nur einen steigenden, etwa durch die Reformation eine Zeit lang aufgehaltenen Verfall erblickt und für die Gegenwart — als wäre nicht die natürliche Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit wie die Kraft des Christenthums dieselbe wie im Anfang — sich nur mit willkürlichen eschatologischen Berechnungen und Hoffnungen zu trösten weiß. Ebenso wenig aber begnügt sich die jetzige Kirchen- und Dogmengeschichte mit jener sog. pragmatischen Behandlung, welche aus der Geschichte nur ein Spiel menschlichen Beliebens und menschlicher Leidenschaften macht ohne selbstständige objective Ziele, die sich mittelst des Eingreifens originell begabter Persönlichkeiten und des Gesammtverlaufes der menschlichen Geschichte auch durchsetzen. Und wenn gleich Einzelne dieses Ziel einseitig confessionell lutherisch bestimmen und das Lutherische zum kritischen Maaßstabe der Geschichte machen, [1] Andre eine das Christliche verflüchtigende philosophische Idee und ihre wachsende Herrschaft als den Maaßstab des Fortschrittes behandeln, [2] so hat doch die Mehrzahl einen freieren Standpunkt und einen volleren Begriff von dem Christenthum und seinen Aufgaben sich bewahrt, [3] und läßt, wenn auch der Stoff noch vielfach nicht genug gesichtet und gelichtet ist, in ihren Urtheilen und in Gliederung des Stoffes von

[1] Z. B. Guericke, Lindner, Kurtz.

[2] So Baur.

[3] So außer Neander Gieseler, Hase, Schleiermacher und Niedner, Reuter, Hagenbach, Jacobi, Fricke, Schaff, Lange.

dieser reineren und freieren Idee des Christenthums sich leiten. Im Gegensatze zu den schroffen Verwerfungsurtheilen der älteren Zeit wider den Katholicismus und das Mittelalter, besonders wider das Hierarchische als eine Ausgeburt der Hölle, die sich bis zur grundsätzlichen Liebkosung des von der katholischen Kirche Verworfenen oder Ausgestoßenen verstieg, hat sich mehr die geschichtliche Gerechtigkeit geltend gemacht, welche nicht bloß die Entstehung der hierarchischen Kirchenform genetisch richtiger würdigt, sondern auch unparteiisch ihre Verdienste unmündigen Völkern gegenüber, die zunächst in gesetzliche Zucht zu nehmen waren, anerkennt. Und dieselbe Unparteilichkeit ist auch, was die Lehre betrifft, mehr oder weniger gegenüber von den Häresen und Gegnern der Kirchenlehre herrschend geworden, indem man nicht mehr die Lehre oder das Glaubensbewußtsein der Kirche sei es der alten oder der reformatorischen Zeit für vollkommen, die Gegner aber nur als muthwillige Feinde der schon in vollkommenem Glanze strahlenden Wahrheit ansieht. Sondern seit man die dogmatische Gestalt der Kirchenlehre als eine erst Moment für Moment werdende erkannte, sah man auch ein, wie die Unvollkommenheit auf jeder ihrer Stufen zu Ausstellungen und Angriffen ein relatives Recht gab, und wie so selbst die Häretiker mit Irenäus zu reden, in den Irrthum dadurch fielen, daß sie schlechten Ringern gleich, das Glied der Wahrheit krampfhaft umfassen, dessen Verkennung sie fürchten. Für solche Betrachtungsweise gliedern auch die Irrlehrer sich in den dogmengeschichtlichen Proceß zwar als Elemente, die in ihrer Einseitigkeit zu überwinden sind und überwunden werden, aber zugleich als Hebel und wesentliche Impulse der fortschreitenden Bewegung ein.

Bei all diesen mehr oder minder gemeinschaftlichen Zügen der neueren historischen Theologie bleibt allerdings unter den Hauptvertretern derselben, die großentheils in rascher Folge geschieden sind, eine bedeutende Verschiedenheit in der Form der Darstellung und Behandlung, so zwar, daß ihre verschiedenen Vorzüge einander ergänzen. Neander,[1] der Vater der neueren Kirchengeschichtschreibung verfolgt mit zartem Sinn besonders das christliche Leben nach seiner religiösen Seite und ähnlich Ullmann für die Zeit vor der Reformation.[2] Baur zeigt seine Stärke in dogmengeschichtlichen Unter-

[1] In Neanders Geist arbeiten besonders Hagenbach, Piper, Jacobi, Erbkam, Schaff.

[2] Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. 2 BB. 1841. 42. Die Sündlosigkeit Jesu ed. 7. 1863.

suchungen (z. B. über die Gnosis, den Manichäismus, die Trinität und Menschwerdung), welche durch seltene Combinationsgabe ausgezeichnet sind, wodurch er zwar oft zumal bei seinem idealistischen Standpunkt und seiner Geneigtheit zu historischen Construktionen irregeleitet wird, die aber auch, wo sie irre gehen, bedeutende Anregungen zu weiteren Forschungen zu geben nie verfehlen, manche Gebiete, namentlich der Ketzergeschichte neu oder von neuen Seiten erschlossen haben, während Riedner besonders die ethischen Züge der Kirchengeschichte auch in den größeren Verhältnissen aufsucht, Hase die Beziehungen der christlichen Kirche zur allgemeinen Kultur und am meisten der Kunst mit eindringendem Verständniß hervorstellt und, selbst ein Künstler, sprechende Gemälde in schöner markiger portraitähnlicher Zeichnung gibt, Hundeshagen aber, mit einem tieferen Verständniß der reformatorischen Synthese des intellectuellen und des religiös-sittlichen Factors ausgestattet noch besonders einen klaren Blick und offenen Sinn für das nationale und politische Leben in seinen innern Beziehungen zum Christenthum zeigt, Gieseler endlich, obwohl noch dem Kant'schen Standpunkt näher stehend, als der Zuverlässige und Vielbelesene mit seinen treffenden Quellenbelägen zu den fast nur überschriftähnlichen Sätzen des Textes gegen parteiische, willkürliche oder ungründliche Behandlung sowohl der Dogmen- als Kirchengeschichte treue Wache hält.

Auch die Symbolik und die nachreformatorische Dogmengeschichte hat sich reicher Pflege zu erfreuen gehabt. Die meisten der bedeutenderen Schriften für die letztere sind im Bisherigen schon gelegentlich erwähnt.[1] Die der Dogmatik näher liegende Symbolik ist allerdings von jener oft einseitig influenzirt und zu unhistorischer Parteilichkeit hingerissen worden.[2] Auch hat der katholischen Kirche gegenüber seit Möhlers Symbolik und

[1] So Tholuck, Gaß, Henke, Hundeshagen, Göbel, Schmid (Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche; synkretistische Streitigkeiten; Pietismus), Schneckenburger, Franck u. v. A.

[2] So bei Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, 1839. Stahl, die lutherische Kirche und die Union, 1859. Guericke in seiner Kirchengeschichte. 3 BB. ed. 8. 1855, und in seiner Symbolik; ähnlich Kurz in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte, ed. 4. 1860, und am meisten Graul. Ein Seitenstück dazu ist andrerseits Schenkels neue Bearbeitung des Wesens des Protestantismus (während die erste Ausgabe in 3 BB. sich einer vielseitigen Theilnahme erfreute) unter dem Titel: Die Reformatoren und die Reformation im Zusammenhang mit der evangelischen Kirche. 1856.

ihren Angriffen auf den Protestantismus die Wissenschaft der Symbolik bei den Protestanten vielfach einen mehr polemischen Charakter angenommen.[1] Aber zahlreiche Arbeiten über die beiden evangelischen Confessionen tragen doch den Charakter historischer Unbefangenheit an sich und sind eben dadurch der Union freundlicher geworden.[2] Ebenso fehlt es auch im Verhältniß zu der katholischen Kirche nicht an unparteiischen und billigen Darstellungen.[3] Ja einige der Neueren neigen mehr als das protestantische Princip verträgt, zu katholisirenden Grundanschauungen, sei es in Beziehung auf die Tradition, oder die Rechtfertigungslehre oder die Hierarchie.[4]

Was sodann die systematische Theologie, zunächst die Dogmatik betrifft, so ist die für sie am unmittelbarsten fundamentale Frage der evangelischen Principienlehre oben S. 842 ff. erörtert. Es ist keiner der namhafteren Dogmatiker, der nicht, wenn auch in manchfaltiger methodischer Abwandelung den lebendigen Glauben oder das Materialprincip der Reformation als die

[1] Irenisch war noch Marheinecke's bedeutendes Werk gehalten: Die christliche Symbolik. Bd. 1—3; System des Katholicismus, 1810—1813. Aber Nitzsch's Beantwortung der Möhler'schen Symbolik, 1834 f., und Baur's Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, 1834, sowie Baur's Erwiederung auf Möhlers Neue Untersuchungen, 1844, indem sie auf die trennenden Principien zurückgingen, schritten wieder zu gewichtigem Angriff fort. Mehr neckend und reizend ist der Ton von Hase's Polemik, 1862, ausgefallen, welche, statt die Stärke des vollen, positiven reformatorischen Principes hervorzukehren, das auch eine irenische Seite an sich hat, sich zu viel in Nebendingen ergeht, welche nicht dem Katholicismus nach seinem Princip zur Last fallen.

[2] So M. Göbel, die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, 1837. Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus, Bern 1842. Matthes, comparative Symbolik aller christlichen Confessionen vom Standpunkt der lutherischen Confession, 1854. A. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche. 2 BB. 1854. R. Hofmann, Symbolik u. s. w. 1857. J. Müller, die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht, 1854.

[3] Winer, comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache, ed. 2. 1837. 4. Baier, Symbolik der christlichen Confessions- und Religionsparteien. Bd. I, 1: Idee und Principien des römischen Katholicismus, 1854. Marheinecke's Symbolik und besonders Köllner s. folgende Anmerkung. Hahn 1853. Böhmer 1857.

[4] J. B. Stahl a. a. O. Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen. 2 BB. 1837. 1844. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. 2 BB. 1845. 1848.

unmittelbarste Voraussetzung oder Quelle der dogmatischen Aussagen wenigstens in thesi anerkennte, oder der die normative Autorität der heiligen Schrift also das formale Princip läugnete. Die Meisten haben auch darüber ein festes Bewußtsein, daß die evangelische Principienlehre einer Unabhängigkeit von den Schwankungen der Kritik heiliger Schrift sich erfreut, von der aus sie die vielleicht immer wiederkehrenden, aber auch sich immer wieder corrigirenden Ausschreitungen mit ruhigem Blicke begleiten kann. Aber allerdings die Methode ist eine sehr verschiedene. Den Einen setzt sich der Glaube oder das materiale Princip unmittelbar in den Gemeinglauben ihrer Confession um, und sie wollen eine „kirchliche" Glaubenslehre aufbauen,[1] was ihnen mehr zu besagen scheint, als das Prädikat „christlich" bei den alten großen und wahrhaft kirchlichen Dogmatikern der evangelischen Kirche. Sie haben sich vor der Gefahr zu hüten, das evangelische Materialprincip wieder von der Tradition, also einem verfälschten Formalprincip verschlingen zu lassen. Andern setzt sich der Glaube unmittelbar in Schriftlehre um; abgewandt von der geschichtlichen Arbeit der dogmenbildenden Kirche, aber auch ohne Bewußtsein über den Antheil der Subjectivität bei ihrem Schriftverständniß wollen sie lediglich den Inhalt der Schrift geben, als wäre sie schon ein Organismus der Glaubenslehre, den dogmatischen Beweis aber sehen sie noch darin, daß die heilige Schrift in toto die Selbstbeglaubigung ihres göttlichen Ursprunges mit sich führe, daher was in ihr stehe, eben damit für den Dogmatiker das göttliche Siegel der Wahrheit habe.[2] Andre, und die Mehrzahl, erkennend, daß dieses nicht genüge, gönnen dem materialen

[1] So Philippi, kirchliche Glaubenslehre. Bd. 1—4. 1854—63. Kahnis, lutherische Glaubenslehre. 2 BB. 1861. 1864. (Letzterer bewegt sich übrigens trotz des Titels freier gegenüber von den Symbolen; er lehrt z. B. über die Trinität subordinatianisch, über die Christologie kenotisch, in der Abendmahlslehre calvinisch. Die kritischen Grundsätze sind lutherisch. Er fordert jetzt statt einer versteinerten lutherischen Tradition Entwickelung der lutherischen Individualität, erwägt aber noch nicht genug, daß eine collective christliche Individualität, wie der Einzelne, nach dem apostolischen Vorbilde mit seinen Typen Eph. 4. nicht zu einem ewigen Sonderleben berechtigt ist, sondern zu austauschendem Gemeinschaftsleben in Selbstbehauptung verpflichtet, zumal wo Einheit des Princips da ist und die nur secundäre Bedeutung der compleren Kirche anerkannt wird.) Thomasius Lehre von Christi Person und Werk; Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie. 3 Th. ed. 2. 1856—59.

[2] So T. Beck, christliche Lehrwissenschaft, I, 1. 1840. s. o. S. 844.

Princip seine relative Selbstständigkeit und suchen daraus im Einklang mit der heiligen Schrift die dogmatischen Sätze zu entwickeln, sei es in der Weise der Reflexion auf das christliche Bewußtsein,[1] oder der Regression zu objectiverer Basis[2], oder progressiv in speculativer Weise.[3] Als ziemlich allgemein anerkannt kann dagegen die Forderung an die Glaubenslehre gelten, daß sie biblischen, kirchlichen, wissenschaftlichen Charakter trage.

Was die Gotteslehre betrifft, so war den großen philosophischen Systemen Schellings und Hegels und ihrem Pantheismus gegenüber zuerst wieder die Idee des weltfreien, selbstbewußten Gottes wissenschaftlich zu gewinnen und zu vertreten. Das geschah unter wesentlicher Unterstützung der nachhegelschen Philosophie von Fichte d. J., Weiße, Chalybäus, Trendelenburg, Wirth, Ulrici u. A. in der Art, daß vor etwa drei Decennien die „absolute Persönlichkeit Gottes“ das Losungswort wurde, wenn auch H. Ritter seine Bedenken gegen diese Formel — unter wesentlicher Zustimmung zu der damit gemeinten absoluten Vollendung, Geistigkeit und Freiheit Gottes — aufrecht erhielt. In der That verwandten auch Herbart'sche Religionsphilosophen das Wort Persönlichkeit in dem Sinne, als ob Gott nur wie ein einzelnes Wesen etwa als das höchste andern Einzelwesen gegenüberstehe ohne zu bedenken, daß Gott auch das Wesen sein muß, in welchem ursprünglich alles Sein beschlossen war und das fortwährend die universale und lebendige Potenz alles Seins sein muß. So konnte aber die absolute Persönlichkeitslehre einen deistischen Anstrich bekommen und Gott in eine falsche Transcendenz gerückt werden. Es scheint auch nach der Zeit der Herrschaft des Pantheismus eine deistische Strömung im Anzuge. Dazu trägt nicht bloß die Macht bei, mit der die Naturwissenschaften seit den letzten zwanzig Jahren

[1] So religionsphilosophisch Romang 1841 nach Schleiermachers Weise; Schweizer, christliche Glaubenslehre nach prot. Grundsätzen, 1863, Th. 1. Schenkel, die christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens. 2 Th. 1858. 59. Ferner v. Hofmann, Schriftbeweis (Lehrstücke). 2 BB. ed. 2. 1857—60. Twesten, Vorlesungen über die Dogmen der evang.-luth. Kirche nach de Wette's Compendium. Bd. 1. 2. ed. 4. 1837.

[2] Wie J. Müller, Nitzsch, System der christlichen Lehre, ed. 6. 1851. Lange, 3 Th. 1849 f. Ebrard, 2 Th. 1851 f. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, ed. 2. 2 Th. 1857. 58.

[3] Wie Weiße, philosophische Dogmatik. 3 BB. 1855—62, Liebner, 1 Th. 1849 f. Martensen, Rothe, Schöberlein. Rothe will zwar die „Dogmatik“ nur als kirchliche gelten lassen, und behandelt sie als solche nur historisch und kritisch, fordert aber daneben eine spekulative Theologie, Physik und Ethik. Vgl. Rothe: Zur Dogmatik, 1863.

eingreifen, indem die Betrachtung des geschlossenen Naturzusammenhanges für Viele das Gottesbewußtsein in den Hintergrund rückt, sondern auch von theologischer Seite der ererbte, noch nicht regenerirte **Gottesbegriff**, den Schleiermacher folgerichtig ausgebildet hat, der an einer abstracten Einfachheit und daher auch Unveränderlichkeit Gottes festhält, während doch in ihm auch die Principien der kosmischen Vielheit und der Gliederung der Geschichte enthalten sein müssen und Gott unmöglich als der Welt gegenüber sich nur ewig gleich verhaltend gedacht werden kann. Endlich ist dem deistischen Zuge in unsrer Zeit die Richtung sehr förderlich, welche die Kirche oder das Amt oder die Gnadenmittel als Stellvertretungen für Gottes Gegenwart behandelt, statt mit der Vermittelung die Unmittelbarkeit einer Lebensgemeinschaft mit Gott zu verbinden. Das Gleichgewicht zwischen den Extremen des Pantheismus und Deismus, wie die richtige Vereinigung von Gottes Sichselbstgleichheit und Lebendigkeit, seiner Transcendenz und Immanenz scheint von der jetzt erst ernstlich in Angriff genommenen Ausbildung des **ethischen Gottesbegriffes** gehofft werden zu dürfen,[1] welche das Werk der Reformation, die im Glaubensprincip die prototypische Einigung des Nothwendigen (der Autorität) und der Freiheit fand, fortsetzt und objectiv oder absolut begründet, indem sie in dem ethischen Gott dieselbe, aber urbildliche Einigung des ethisch Nothwendigen und Freien aufzeigt, welche abbildlich und gottebenbildlich im Menschen sich darstellen soll.[2]

Theils durch den so eben gezeichneten Verlauf der neueren Gotteslehre, theils und noch mehr durch die Christologie (wie in den ersten christlichen Jahrhunderten) ist auch die **Trinitätslehre** in erneute Bewegung gekommen.

Der **pantheistischen** Denkweise war Gott nur die der Welt immanente Einheit zu ihrer Vielheit gewesen und höchstens war neben dem Grundgedanken, daß die Welt der Sohn Gottes sei, noch der heilige Geist als das die Welt ewig in Gott zurückführende Princip gedacht worden, woraus sich in Anwendung auf die Geschichte der Menschheit eine Art sabellianischer Trinitätslehre ergeben konnte, wenn nämlich Christus als der Wendepunkt

[1] Damit ist auch die objective wissenschaftliche Basis für den Wunderbegriff gegeben. Vgl. Rothe, zur Dogmatik, 1863. und J. Köstlin: De miraculorum, que Christus et primi ejus discip. fecerunt, natura et ratione, 1860. Historisch: Steinmeyer, die Wunderthaten des Herrn, 1866.

[2] Näheres hierüber s. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1856. I, 2. II, 3. III, 4.

der Geschichte anerkannt war. Ebenso wenig kann der Deismus eine Dreifachheit in dem inneren Leben Gottes zulassen. Die ethische Gottesidee war der Trinitätslehre günstiger, weil die ethische Lebendigkeit Gottes durch eine Mehrheit göttlicher Factoren oder Daseinsweisen bedingt zu denken sein wird. Großen Beifall fand daher die Annahme, daß die göttliche Liebe, um sich absolut bethätigen zu können oder um ein absolutes Object für sich zu haben, sich selbst vervielfache, sich selbst in dreimaliger Wiederholung setze:[1] wobei aber entweder Tritheismus, dem die Einheit nur Gattungseinheit ist, und leere Wiederholung Desselbigen droht, wenn kein Unterschied zwischen den drei göttlichen „Personen" (kein character hypostaticus nach der alten Dogmatik) aufgezeigt wird; oder aber ein Subordinatianismus, wenn dem Vater allein zugeschrieben wird, die zwei andern göttlichen Personen zu setzen, ohne einen Antheil des Sohnes und Geistes an der Aseität.[2] Indem aber der Subordinatianismus die eigentliche Absolutheit des Wesens (aseitas) nur dem Vater beilegt, steht er noch auf dem Uebergange dazu, in dem Sohn Gottes nur die höchste Creatur, oder ihren Inbegriff zu sehen, eine innere Trinität aber zu läugnen. Die erstere Ansicht dagegen wollte wirklich drei absolute vollständige göttliche Iche, die völlig wesensgleich seien: nur kam sie einerseits in Gefahr, den Gewinn der Einen absoluten Persönlichkeit Gottes (S. 870) wieder zu verlieren, die göttliche Einheit zur bloßen Gattungseinheit zusammenschwinden zu lassen,[3] andrerseits zeigten sich (s. u. 875 ff.) christologische Schwierigkeiten, wenn die göttlichen Hypostasen, namentlich die des Sohnes in dem Sinn der absoluten Persönlichkeit genommen wurden. Daher hatte schon Reinhard die göttlichen Hypostasen personas incompletas genannt und Martensen, dem u. A. Kling zustimmte, verstand unter ihnen „Ichpunkte" der Einen göttlichen absoluten Persönlichkeit. Es käme nun aber noch darauf an, eine Mehrheit nicht von Theilen oder bloßen Eigenschaften, sondern von Seinsweisen, genauer: eine Dreiheit von eigenthümlichen Seinsweisen zu begründen, die den Vollbegriff der Einen absoluten göttlichen Persönlichkeit constituiren. Dazu aber wird die Ableitung der Trinität aus der Selbstbethätigung der göttlichen Liebe nicht genügen; denn dabei wird

[1] So Sartorius, Liebner, Schöberlein u. v. A.

[2] So z. B. Thomasius, Kahnis, Geß, d. Lehre v. d. Person Christi, 1856. S. 157ff.

[3] Das tritt am unverholensten bei Plitt a. a. O. I, S. 156 ff. hervor, der nach Art Zinzendorfs das Bild der Familie auf Vater, Sohn und Geist anwendet.

diese schon vorausgesetzt, und von ihr aus bliebe nur jene mehrfache Wiederholung des Gleichen übrig, die zum Tritheismus neigt, wie auch die Liebe nach Unterschieden, nicht bloß der Zahl, verlangt. Daher scheint die Forderung aufgestellt werden zu müssen, die Dreiheit in Gottes innerem Wesen nicht erst als Produkt der Bethätigung der absoluten göttlichen Persönlichkeit oder Gottes als der absoluten Liebe, sondern umgekehrt als die drei verschiedenen Daseinsweisen des Einen persönlichen Gottes zu denken, welche nach Art der Correlate als unauflöslich verbundene und auf einander bezogene Coefficienten den Einen persönlichen Gott in allen seinen Eigenschaften von der Aseität bis zum absoluten Selbstbewußtsein und zur Liebe constituiren, indem diese alle, von der Aseität an bis zum Selbstbewußtsein und zur Liebe hin, trinitarisch zu denken sein werden.[1] Diese dreifachen Daseinsweisen Gottes, deren ewiges Resultat die Eine absolute göttliche Persönlichkeit ist, und deren jede alle göttlichen Eigenschaften auf ihre Weise in sich trägt, werden dann auch an diesem Resultat participiren. Indem die Eine göttliche Persönlichkeit sich in jeder derselben weiß und will (wie die Seele im ganzen Organismus gegenwärtig ist und ihm Antheil an sich gibt), so hat auch jede der ewigen göttlichen Seinsweisen Antheil an ihr und kann daher nicht unpersönlich, sondern muß, zwar nicht unmittelbar und für sich allein, aber mittelbar und in der ewigen Einheit mit den andern Daseinsweisen des göttlichen Wesens persönlich heißen.[2]

Ist auf die richtige Weise die Frage gelöst, wie sich die Eine absolute Persönlichkeit Gottes mit der ewigen Dreiheit in Gott vertrage, so wird auch die christologische Schwierigkeit sich erledigen lassen, wie mit einem vollständigen d. h. auch persönlichen Menschen sich die Vereinigung Gottes nicht bloß unter dem Typus einer Kraftmittheilung, sondern der Menschwerdung Gottes, nämlich nach einer der besondern ewigen Daseinsweisen Gottes reime, der Seinsweise Gottes als des ewigen „Sohnes," der wie er absolutes Ebenbild des „Vaters" so Urbild der Welt und Menschheit ist.[3]

[1] Wie besonders Nitzsch treffend fordert.

[2] Vom Standpunkt der kirchlichen Dogmatik aus ergibt sich das aus der Lehre von der immanentia, περιχώρησις der Hypostasen in einander, der auch eine Wirkung zukommen muß.

[3] Diese Schwierigkeit zu lösen ist das Bestreben besonders Beyschlags in seinen christologischen Arbeiten. Sein Lösungsversuch scheint mir nach Obigem nicht genügend. Aber es steht der evangelischen Wissenschaft wenig an, so ernste Arbeit an einem

Die neuere Dogmatik, auch die reformirte, unterscheidet sich in Beziehung auf die Lehre von der **sittlichen Wahlfreiheit des Menschen** dadurch von der Reformationszeit, daß sie im ethischen Interesse dieser Wahlfreiheit eine wesentliche Stelle läßt sowohl für den Urstand als für die Entscheidung des Endschicksals, also die absolute Vorherbestimmungslehre in der infralapsarischen und supralapsarischen Form abgestreift hat, [1] ohne doch der Lehre von der Macht der Sünde oder von der Sicherheit des Heiles für die Erwählten zu nahe treten zu wollen. Ueberwiegend wendet sich in der Lehre vom **Urstande** die neuere Theologie — abermals im ethischen Interesse der zweiten von Melanchthons Apologie offen gelassenen Ansicht zu, wornach die vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit nur als Ziel, noch nicht als Wirklichkeit die natürliche Mitgift des Menschen war, ohne doch darum die Anfänge des Menschen so zu setzen, daß das Böse Wirklichkeit werden mußte.

In der Lehre vom **Bösen** steht die Ansicht, daß es in der Sinnlichkeit bestehe, der andern noch entgegen, daß es wesentlich Selbstsucht sei. Eine Einigung ist, im Einklang mit Augustins Ansicht dahin versucht, daß das Böse als **falsche** (d. h. von Gott sich isolirende in sich centrirende) **Creaturliebe**, sei es Welt-, sei es Selbstliebe und Hochmuth gedacht wurde. [2] Wichtiger ist, daß der Schuldbegriff und die persönliche Verantwortung in der neueren Dogmatik eine entschiedenere Rolle spielt als in der früheren Zeit: und wenn auch die Gedankenreihe, durch welche das ausgezeichnetste Werk der neueren Zeit über die Sünde zur Annahme eines überzeitlichen, individuellen Sündenfalles jedes einzelnen Menschen geführt wurde, neben vereinzelter Zustimmung vielfachen Widerspruch erfahren hat, so ist doch die Nothwendigkeit anerkannt, die traditionelle Lehre von dem natürlichen Verderben dahin fortzubilden, daß die Entscheidung über den definitiven Werth der Person und ihr Endschicksal in letzter Beziehung nicht durch die Erbsünde, sondern lediglich durch das persönliche Verhalten zu Christus könne

Problem, dessen Vorhandensein nur die Unkunde verkennen kann, wie geschehen ist, mit leidenschaftlichen und daher ins Ungerechte fallenden Angriffen unterdrücken oder einschüchtern zu wollen, statt sich mit an das Werk zu stellen, und durch tiefere Ergründung der Wahrheit statt durch Pochen auf die noch dazu oft mißverstandene kirchliche Tradition dem Streben, das seiner Arbeit zu Grunde liegt, beizustehen.

[1] Nur Schweizer, Scholten, Romang halten an Schleiermachers absoluter und freiheitläugnender Vorherbestimmungslehre fest.

[2] So von Liebner, der die Ansichten von Rothe und J. Müller so zu einigen sucht.

bedingt sein, wie auch daneben in der Erkenntniß der Gemeinschuld eine sittliche Vertiefung des persönlichen Sündenbewußtseins anerkannt wird.

Was die Christologie anlangt, so ist, wie früher gezeigt, wiederum in ethischem Interesse, wie um Christi Person lebendiger in das Bewußtsein der gläubigen Gemeinde zu stellen, mit besonderem Eifer und Erfolg seine wahre Menschheit ins Auge gefaßt worden, daher die (in keinem kirchlichen Symbol, wohl aber von der alten Dogmatik vielfach vertretene) Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi ziemlich allgemein aufgegeben worden: ebenso ist eine wahrhaft menschliche Entwicklung Christi, sein menschliches Kämpfen und Ringen sowohl seiner Vorbildlichkeit wegen als um den Werth seines Verdienstes richtiger zu würdigen, genauer fixirt worden. Davon war aber bei Manchen die Folge eine ebionitische Denkweise, welche Christum nur in die Reihe menschlicher Heroen stellt, dergleichen ähnliche auch sonst erschienen seien oder noch höhere erscheinen können. Hiegegen mußte jedoch die auf dem Boden göttlich gewisser Erfahrung der Erlöserkraft Christi ruhende evangelische Theologie reagiren, welche ein Sein Gottes in Christus von ganz einziger und ewiger Bedeutung fordert, eine unauflösliche Einigung Gottes mit diesem Menschen, welche, da Gott nicht bloß mit seinem Willen, sondern mit seinem Sein in Christo ist, auf eine ewige eigenthümliche Seinsweise Gottes selbst, die in Christus sich weltwirklich offenbart hat, zurückwies. Hier ist der Knotenpunkt, der die Christologie mit einer immanenten Trinitätslehre verknüpft und bei einer sabellianischen Denkweise nicht stehen bleiben läßt. Von großer Bedeutung als Mittelbegriff zwischen der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen und zwischen der ebionitischen ist hier der Begriff des zweiten Adams oder des Menschensohnes geworden, des „Charakterbildes der Gottheit“ oder des „Idealmenschen.“ Da aber das christliche Bewußtsein dem Erlösten eine Gleichstellung mit dem Erlöser auch nach Vollendung der eigenen Persönlichkeit verbietet, so hat dieser Mittelbegriff seine Wahrheit nur, wenn er die universale und ewig einzige Bedeutung Christi für die Geisterwelt nicht verletzt, sondern ihr dient, was sich durch die Erkenntniß vollzieht, daß Christus der zweite Adam oder des Menschen Sohn nur dadurch sein könne, daß er Gottes Sohn ist, eine besondre Seinsweise des ganzen trinitarischen Gottes sich in ihm darstellt. Wird nun freilich, wie so häufig, obwohl nicht im Einklang mit den für die Feststellung der Trinitätslehre entscheidenden Kirchenlehrern des 4. und

5. Jahrhunderts, die Seinsweise Gottes als Sohnes mit „absoluter Persönlichkeit" so ausgestattet, daß diese **unmittelbar** zu seinem **eigenen** trinitarischen Charakter gehört, so droht durch die Einigung des Sohnes Gottes mit der nicht unpersönlich zu setzenden Menschheit Jesu eine Doppelpersönlichkeit, ein Nestorianismus, dem Manche durch die moderne Kenotik zu entgehen suchten. Aber diese setzt, wenn auch unter Berufung auf die göttliche sich selbst erniedrigende Liebe, einen Gewaltakt, der die Fundamente des göttlichen Wesens und der Trinität erschüttert, ohne doch schließlich für die wirkliche Einigung der göttlichen und menschlichen Seite etwas Positives zu leisten. Daher die Lösung dieser Schwierigkeit, ohne deßhalb in der Christologie in das Anthropocentrische zu fallen, nur in jener Fortbildung der Trinitätslehre dürfte zu finden sein, welche Gott dem Sohne zwar eine besondre göttliche Seinsweise als seinen eigenen, ewigen Charakter zuschreibt, aber nicht **unmittelbar**, sondern nur mittelbar den Antheil an der absoluten göttlichen Persönlichkeit. So erscheint eine vollständige Selbstmittheilung Gottes als des Sohnes an die Menschheit als möglich, ohne mit der menschlichen Persönlichkeit zu collidiren, und da durch die περιχώρησις, also mittelbar, der Sohn Antheil hat an der Einen absoluten göttlichen Persönlichkeit, die sich auf dreifach verschiedene Weise will und weiß, so ist ebendamit auch die Menschheit mit der göttlichen Persönlichkeit innig verbunden.

Das **prophetische** Amt, Lehre und Beispiel Christi war der rationalistischen Zeit Alles gewesen. Darauf folgte eine vielfache Neigung, es zurückzustellen und seinen eigenthümlichen Heilswerth zu verkennen, während es die unentbehrliche Brücke zum ganzen christlichen Heile bildet, welches von ihm auf seine Weise umfaßt wird. Eine wachsende Bedeutung kommt ihm für das Gebiet der Heiligung zu in dem Maaße, als der wahrhaft menschliche Charakter in dem Bilde Christi lebendiger erkannt wird. Auch die **Wunderkraft** Christi kann keine wesentliche Schwierigkeit machen, wenn die wunderbare Entstehung dieser Person immitten der Menschheit anerkannt wird, wie selbst Diejenigen thun müssen, die in Christus nur den schlechthin Reinen und Sündlosen erblicken, wenn sie auch das Ethische in ihm nicht ontologisch zu fassen wissen. Die Lehre vom **hohepriesterlichen** Amte ist nach Schleiermacher in einige Bewegung aber kaum mit bemerklichen Resultaten gekommen.[1]

[1] Durch v. Hofmanns Schriftbeweis und s. Schutzschriften 1856 f. An der Controverse betheiligten sich vornemlich Thomasius, Philippi, Schmid, Delitzsch, Harnack, Ebrard,

Die einen erklären der Beziehung desselben auf die strafende Gerechtigkeit Gottes überhaupt den Krieg und gehen, Stellvertretung wie Genugthuung bekämpfend, höchstens auf Selbstbewährung Christi gegenüber von Anfechtungen der Welt und des Teufels zurück, sehen also in Jesu Tod nur seine persönliche sittliche Vollendung, während Andere die juridische Versöhnungstheorie bis dahin festhalten, daß sie Christum zum Object des absoluten göttlichen Zornes machen, und ihn auch die Qualen der Hölle intensiv absolut tragen lassen, ohne freilich angeben zu können, wie so die Sündenvergebung nicht zum Gegenstand eines Rechtsanspruches der Menschen werde, da nach bloß juridischem Standpunkt für eine Schuld nicht zweimalige Bezahlung gefordert werden kann. Dagegen hat auch eine mittlere Ansicht begonnen sich Bahn zu brechen. Es ist, statt auf dem Begriff der an Christus vollzogenen Strafe zu beharren, auf den Begriff der Sühne[1] hingewiesen; und aus der Idee des Hauptes, seiner stellvertretenden Liebesgesinnung ist entwickelt worden, daß Christus habe auch unsere Schuld vor Gott und die damit gegebene Unseligkeit im Mitgefühl tragen müssen, der Unschuldige für die Schuldigen, um der Gerechtigkeit Gottes die Ehre oder Sühne von Seiten der Menschheit zu geben, zu der er gehört, um deren willen Gott nun die in ihm geschaute Menschheit als versöhnt ansehen und beseligen kann.

Das berechtigte Streben unserer Zeit, der Kirche und ihrem realen Organismus mehr Kraft zuzuwenden, hat bei Manchen die Richtung hervorgerufen, das Prädikat der Unsichtbarkeit der Kirche anzufeinden (s. o. S. 822 f.), was sich häufig in die Form gekleidet hat, die Taufe als Kindertaufe unter Vernachlässigung des Glaubensbegriffes wie des Wortes zum einzigen constitutiven Factor der Kirche zu machen. Doch hat dieser Versuch der Rückbildung des Protestantismus ebenso nachhaltigen Widerspruch gefunden, wie die Erneuerung hierarchischer Amtsbegriffe, wovon oben die Rede war. Auch bei diesen letzteren lag das richtige Gefühl zu Grunde, daß es nicht genüge, die Einrichtung des kirchlichen Amtes als rein menschlich, oder menschlicher Subjectivität und Willkür unterstellt zu denken. Da aber die hierarchischen Vorstellungen, die sich gerne an eine katholisirende Auffassung der

Weizsäcker, Ritschl (de ira Dei und Jahrb. für die Theologie, V, 4.), Weber (vom Zorn Gottes, 1862). Besonderen Beifall hat die Abhandlung von Geß über die Versöhnungslehre N. T., Jahrbücher für deutsche Theologie, 1857. 58. gefunden.

[1] So von Stahl vgl. Delitzsch, Commentar zum Hebräerbrief, 1854. S. 729 ff.

Ordination anschließen, und denen die Reformationszeit auf das Eifrigste Widerstand leistete, die Verfassung dogmatisiren und wie Höfling, Guericke, v. Hofmann richtig sahen, sogar das Materialprincip der Reformation verfälschen, indem sie als eine neue Heilsbedingung das Wirken des „Gnadenmittelamtes" setzen: so würde durch sie ein Irrthum nur mit einem noch gefährlicheren vertauscht. Die Versöhnung dieses Gegensatzes wird nur in der ethischen Auffassung des Organismus der Kirche liegen, d. h. in der Erkenntniß, daß zwar die Willkür auszuschließen ist, daß aber die christlich richtige Ordnung jeder Zeit sich auch der Gutheißung des heiligen Geistes erfreut, überhaupt das ethische Gebiet nicht als bloß menschlich angesehen werden darf, sondern auf seine Weise auch göttlichen Werthes ist. Was die Gnadenmittel selbst betrifft, so hat sich der magischen Ansicht mit gutem Rechte J. Müller entgegengestellt, der die Selbstständigkeit des Wirkens des heiligen Geistes echt reformatorisch gewahrt wissen will. [1] Jedoch würde diese durch das Zugeständniß nicht beeinträchtigt, daß die geistgezeugten Produkte jeder Art, wo sie mit entsprechender Empfänglichkeit zusammentreffen, auch wirklich sich als eine heilsame Causalität erweisen. Im Einzelnen ist die Frage über die Kindertaufe wieder vielfach verhandelt, indem manche Stimmen im Interesse des persönlichen Glaubens (wenn nicht der Möglichkeit der Wahl zwischen mehren Religionsformen) sich für die Spättaufe eifrig erklärten, noch Mehrere wenigstens die Confirmation als die nothwendige Ergänzung der Kindertaufe betrachtet wissen wollten. Das Letztere tritt ohne Zweifel, da darin liegt, daß sie für sich noch keine vollständige Taufe sei, der Objectivität des Sakramentes zu nahe und will, was allerdings an den objectiven Wirkungen der Taufe bei dem Kinde noch fehlen muß, durch Subjectives ergänzen. Die spättäuferische Ansicht dagegen verfährt, als nähme die Unmittelbarkeit und das christlich afficirte Gemüthsleben keine wesentliche Stelle in dem normalen Erlösungsproceß des Menschen ein, als wäre vielmehr Alles in der sittlichen Entwicklung lediglich auf Akte der Reflexion und des bewußten Lebens zu bauen, womit auch die besten Einflüsse der Erziehung, des christlichen Familiengeists u. s. w., kurz der christlichen Atmosphäre verbannt würden. Ja sie verkennt, daß die Basis für das gedeihlich sich entwickelnde Leben des Christen nicht die eigene That oder Produktivität,

[1] J. Müllers Abhandlung vom Verhältniß der Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Gnadenmittel des göttlichen Wortes.

sondern der mütterliche Schooß der zuvorkommenden göttlichen Gnade ist, deren Ziel freilich die *selbstbewußte Persönlichkeit* sein muß. Dieses Ziel gibt der Spättaufe allerdings ein Recht gegen die zur Trägheit einladende Meinung, daß die Taufe, auch ohne Bewußtsein und Willen des Täuflings, ihn wahrhaft wiedergebären und ihm die wirkliche Seligkeit schon durch sich mittheilen könne. Aber diese Magie wird beseitigt, wenn die in der Kindertaufe sich offenbarende zuvorkommende Gnade zwar als ernste That Gottes und als Aufnahme in die Gotteskindschaft angesehen wird,[1] jedoch in Beziehung auf die Endentscheidung über das ewige Heil nur als ein Vorläufiges, wenngleich Grundlegendes, das erst von der persönlichen Entscheidung seine Bejahung erwartet, eine Entscheidung, deren günstiger Ausfall aber nur durch die Erbietung der zuvorkommenden Gnade Gottes vorbereitet und bewirkt wird.

In Beziehung auf das heilige *Abendmahl* ist zwar der Dissens zwischen den beiden evangelischen Confessionen noch nicht ganz gehoben: aber dogmatisch ist eine bedeutende gegenseitige Annäherung spürbar, wenn auch liturgisch noch viele Aengstlichkeit und Gebundenheit an Formeln wahrzunehmen ist, die weder in der alten Kirche noch im Mittelalter üblich waren, die daher nicht zum Wesen des heiligen Abendmahles gehören können. Eine Annäherung Seitens der Reformirten ist darin spürbar, daß sie in Deutschland fast allgemein für das Sakrament des heiligen Abendmahls eine größere Fülle anerkennen, als früher, eine göttliche *Gabe*, nicht bloß eine menschliche Leistung darin erblicken. Von lutherischer Seite darin, daß man für diese Objectivität des Sakramentes und Christi Gegenwart in demselben nicht mehr auf den Genuß auch der Ungläubigen das Gewicht meint legen zu müssen, wie das eine frühere Zeit that; daß man mehr als sonst die Bedeutung des heiligen Abendmahles *auch* als Gemeinschaftsakt der Gläubigen unter einander, wie die Reformirten stets gethan, betont, wovon freilich die Ausartung bei Manchen die Folge war, daß sie einseitig das heilige Abendmahl zu einem Bekenntnißakt der Kirche (wie Zwingli gewollt) machen, und zwar in Betreff der dogmatischen Erkenntniß vom heiligen Abendmahl, ja dazu die Distributionsformel verwendet wissen wollen. Doch hat in dieser Beziehung die Union, besonders in Preußen, den Standpunkt der reformatorischen Freiheit und Wahrheit gesetzlich gewahrt und dadurch auch dem

[1] C. A. IX.

Eindringen eines falschen Zwingli'schen Princips in die Lehre vom heiligen Abendmahl einen Riegel vorgeschoben, die Objectivität des Sakramentes aber gegenüber von sich vordrängender menschlicher Leistung sicher gestellt.

Was endlich die Lehre von den letzten Dingen betrifft, so ist die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen fast nur von dem Idealismus eines Theils der hegel'schen Schule und von dem Materialismus angefochten, aber durch Anknüpfung an die Lehre von Christi Person als die Bürgschaft für die Vollendung der Einzelpersönlichkeiten, die sie der ewigen Fortdauer werth macht, begründet worden. Vornämlich nur Weiße und Rothe beschränken die Unsterblichkeit auf die Wiedergeborenen, während die Unseligen und Sünder einem Vernichtungsproceß anheimfallen sollen. Seitdem der Nichtchristen wegen, die ohne vom Evangelium gehört zu haben zum Gerichte nicht reif sein können, davon ziemlich allgemein abgelassen ist, das Ende des irdischen Lebens überall auch als Ende der Gnadenfrist zu setzen, hat für den Mittelzustand sich die Aenderung an der Lehre der Reformationszeit einzubürgern begonnen, daß auch im Reiche des Jenseits noch ein geistiges Werden, ja möglicher Weise ein Proceß der Bekehrung denkbar sei, was bereits auch liturgische Rückwirkungen zu äußern angefangen hat.[1] Was die Vollendung der Welt anlangt, so hat eine chiliastische Denkweise sich nicht bloß bei Secten, sondern innerhalb der Theologie mit Erfolg zu verbreiten und auf diesem Wege dem diesseitigen Schauplatz seine eminente Bedeutung für die göttliche Reichsgeschichte zu wahren gesucht. Es würde zu weit führen, die verschiedenen modernchiliastischen Formen innerhalb der Kirche,[2] wie außer ihr bei den Swedenborgianern, Irvingianern, Darbyisten, Hofmannianern u. s. w., zu schildern. Gemeinsam pflegt ihnen aber der Fehler zu sein, daß sie für die Blüthe des geistlichen Lebens auf Aeußeres, auf das „Schauen" statt des Glaubens zu viel Gewicht legen und dadurch den ethischen Charakter der Glaubensentstehung gefährden. Im Uebrigen darf gehofft werden, daß wie in den ersten Jahrhunderten, und dann wieder zu Speners Zeit in den chiliastischen Vorstellungen sich ein concretes Bild von dem auf Erden noch zu erhoffenden Reich Gottes entwarf, das dann freilich

[1] Vgl. Stirm: Darf man für Verstorbene beten? Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861. Aehnlich Leibbrand, und ein Hirtenbrief von Generalsuperintendent Hahn, 1861.

[2] Z. B. die Ansichten von T. Beck, Delitzsch, v. Hofmann, Baumgarten, Flörde, selbst Philippi, andrerseits Hengstenberg, Dietrich, Grabau u. s. w.

nicht durch abrupte göttliche Thaten, sondern wie Gott es liebt, durch menschliche Mitarbeiterschaft sich vollzieht, so auch jetzt diese Hoffnungsblicke, welche das Ziel vorhalten, sich zu ethischen Trieben gestalten werden, welche der Verwirklichung der höchsten Zweckbegriffe des Reiches Gottes, so wie unsere Zeit es bedarf, dienen.

In Beziehung auf die Ethik ist wahrzunehmen, daß sie, die jüngere und noch schwächere Schwester der Dogmatik in der Zeit seit Schleiermacher vielfache und fruchtbare Pflege gefunden hat. Die von Schleiermacher ausgegangenen Impulse haben kräftig fortgewirkt und bei allen namhaften Ethikern die Aufnahme einer ethischen Güterlehre, sei es als Grundlegung, sei es als Frucht des ethischen Processes bewirkt: ebenso die Anerkennung des individuellen Factors neben dem universalen, identischen. In Folge dessen ist auch schon zu bemerken, wie die sonst so sehr variirende Anordnung des Stoffes allmählig einer festen, fortschreitenden Organisirung weicht.[1] Die Ableitung der einzelnen Pflichten aus der Idee der einzelnen Güter, die durch die pflichtmäßigen Handlungen mittelst der Tugendkraft soll verwirklicht werden, hat sowohl die Herrlichkeit und die reiche Gliederung des Organismus des Reiches Gottes mehr zur Anschauung gebracht, als auch der Pflichtenlehre im Einzelnen mehr objectiven Halt gegeben und über die bloße Ethik der einzelnen Seele zu dem ethischen Gemeingeist übergeleitet, der auch die Pflichterfüllung des Einzelnen beseelen muß. Zugleich ist dadurch neben der Aufgabe, die eigene Seele zu retten oder zu vervollkommnen, das ethische Werk im Ganzen, wie es als Aufgabe der Mitarbeit an den Einzelnen in der Gegenwart herantritt, mehr in das Bewußtsein eingeführt, und dadurch die persönliche Ethik von früherer Enge und Beschränktheit des Gesichtskreises befreit worden: ein Fortschritt, der gewiß Vorsicht und Anstrengung in Anspruch nimmt, damit nicht die Intensität des Gehaltes durch den extensiven Proceß leide, aber nichts desto weniger als Fortschritt zu begrüßen sein wird. Gerade dieser Fortschritt ist es, auf den wesentlich zu rechnen ist, wenn nun die evangelische Kirche in ihrem vierten Jahrhundert aus ihrer mehr spiritualen oder verborgenen Existenz in Lehre und Glauben auch in die objectivere Existenzform organisirter Liebesgemeinschaft eintritt. In der That hat auch das in unserer Zeit so wichtige Vereinsleben schon

[1] Vgl. die christliche Sittenlehren von Schmid, Harleß und Wuttke, sowie die von Rothe s. oben S. 814.

mannigfaltige praktische Anfänge hiezu gemacht und die christliche Ethik hat sich durch eingehendere Behandlung concreter sittlicher Fragen socialer Art, betreffend das Verhältniß des Staates zur evangelischen Kirche, die naturgemäße Gliederung der letzteren, die Arbeiterfrage, das Gefängnißwesen und die Angelegenheiten der innern Mission überhaupt, wie der äußern Mission bereits wesentlich bereichert. Indem sie alle diese Fragen principiell zu erörtern suchte, hat sie von ihr zugehörigen zuvor unangebauten und doch überaus wichtigen Gebieten Besitz zu ergreifen angefangen. Man darf es sagen, daß überhaupt die Vertiefung der neueren Wissenschaft in das Wesen des Evangeliums dazu gedient hat, die praktischen Springquellen zu öffnen, von welchen auch eine Erfrischung des ganzen Gebietes der theoretischen Theologie ausgeht. Wir sind hiemit zum letzten Theil, der **praktischen Theologie** übergeführt.

Sonst großentheils ein Aggregat von Notizen und Regeln, ohne organischen Zusammenhang ihrer einzelnen Disciplinen in sich und unter einander, wurde die **praktische Theologie** neugestaltet, seitdem die Idee der Kirche und ihre wesentlichen Funktionen und Lebensbedingungen klarer erkannt waren. Den Zusammenhang mit den andern theologischen Disciplinen hat besonders die praktische Theologie von **Nitzsch** herausgestellt.[1] Die auf der exegetischen Theologie und dem Glauben ruhende **systematische** Theologie, welche sich durch die Dogmengeschichte hindurch vermittelt, stellt die **christliche Wahrheit** als solche, ebendamit das Ideal für Glauben und Leben auf. Die **geschichtliche** Theologie, endend mit der Darstellung der Gegenwart, stellt die empirische **Wirklichkeit** mit ihren Mängeln der Idee gegenüber. Aus dem Contrast nun zwischen beiden, aus der Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit entspringt das Streben, den Gegensatz aufzulösen durch zeitgemäße theologische Praxis. So entsteht praktische Theologie als Wissenschaft von dem kirchlichen Handeln in der Gegenwart, welches ein kunstmäßiges sein muß, daher die praktische Theologie eine Kunstlehre ist. Das letztere ist Schleiermachern zu danken, der die praktische Theologie die Krone des theologischen Studiums genannt und sie wissenschaftlich zu organisiren begonnen hat, in welcher Bemühung ihm in

[1] C. I. **Nitzsch**, praktische Theologie, 1847 ff. Bd. 1: Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens; Bd. 2: Das kirchliche Verfahren oder die Kunstlehre. Abtheilung 1: Dienst am Wort. 2: Der evangelische Gottesdienst. 1848. 1851. Bd. 3, Abtheilung 1: Seelenpflege. 1857.

verdienstlicher Weise außer Nitzsch, besonders Marheinecke, Ehrenfeuchter, Moll, Palmer, Hagenbach, Schweizer gefolgt sind. Darin sind die Meisten Eins, die praktische Theologie als eine Wissenschaft für die Geistlichen und das geistliche Amt aufzustellen: wobei der Beruf auch der gläubigen Laien zur kirchlichen Thätigkeit nicht genug zu seinem Rechte kommt, das am meisten bei der bisher sehr vernachlässigten Theorie der Kirchenleitung und dem freien Vereinswesen für innere Mission zur Erscheinung kommen müßte. Dagegen läßt sich als die vorwiegende Richtung im Aufbau der praktischen Theologie der richtige Gedanke bezeichnen, daß, da das Leben der Kirche und ihr Wachsthum sich durch stete Reproduktion vermittelt, von dem Werden der Kirche in den Einzelnen durch ihre Sammlung zur Kirche auszugehen sei. Daher als erster Haupttheil die Theorie der Mission (auch wohl Halieutik genannt) und die Katechetik sich ergibt, die in der Lehre von der Aufnahme in die confirmirte Gemeinschaft ihr Ziel erreicht. Der zweite Haupttheil umfaßt die Lehre vom Cultus oder der gottesdienstlichen Erbauung der Gemeinde (Liturgik mit Hymnologie und heiliger Musik und Homiletik), die Seelenpflege der Einzelnen (Seelsorge) und die Leitung des Gemeindelebens (die Lehre vom Hirtenamt), während ein dritter Theil die kirchliche Organisation und das ganze kirchliche Rechtssystem, in dessen Schranken sich die kirchliche Thätigkeit des Einzelnen und Ganzen zu bewegen hat, verzeichnet (das evangelische Kirchenrecht).

Die Missionstheorie ist erst in ihren Anfängen.[1] Die Katechetik hat sich nach der Förderung durch Spener, von Mosheim an auf Schärfung des Verstandes einseitig gerichtet, daraus hat sich die sogenannte sokratische oder erotematische Methode, die alles aus dem Katechumenen herauslocken will,[2] als Niederschlag der rationalistischen Denkweise ergeben müssen, die in dem Christenthum nur ewige Ideen oder Wahrheiten sieht. Sie hatte aber ein theilweises Recht im Gegensatz zu der den Stoff bloß mechanisch von außen mittheilenden Methode. Allgemein ist jetzt die Ueberzeugung, daß für den mitzutheilenden Stoff die intellektuelle und religiöse Selbstthätigkeit im Unterricht in Anspruch zu nehmen, und also an das natürliche Vermögen anzu-

[1] Vgl. Ehrenfeuchter: Die praktische Theologie. Abtheilung 1. Göttingen 1859. W. Hoffmann, Missionsfragen, Heidelberg 1847. Calwer Beleuchtungen der Missionssache, 1842.

[2] So Gräffe, Dinter u. v. A.

knüpfen ist, aber so, daß dieses zum verstehenden und aneignenden Ergreifen des Evangeliums als eines Gegebenen geführt werde.[1]

Was den Cultus im Allgemeinen anlangt, so ist als seine evangelische Idee erkannt, daß weder nur Gott und sein Wort darin handelnd sei, die Gemeinde aber nur passiv, noch daß der Mensch darin allein handle, sondern daß in dem Cultus ein Zusammenschluß des Geistes Gottes und der Gemeinde stattfinde, wobei in verschiedenen Cultustheilen die eine oder die andere Seite im Uebergewicht erscheinen kann, immer aber wieder ein Zusammenschluß beider Seiten stattfindet, von unten im Gebet oder Opfer, von oben in dem Wort und Sakrament als der Gottesgabe.[2] Der Geistliche hat zwar den Cultus zu leiten; aber er steht nicht über der Gemeinde, sondern in ihr. Er ist theils Vertreter der Kirche in der einzelnen Gemeinde und an ihre Ordnung in Lehre und Ritus gebunden, so besonders in den heiligen Handlungen im Namen der Kirche, und in dem allgemeinen Kirchengebete; theils steht er als das zum Sprechen von der Gemeinde und Kirche berechtigte Glied in ihr, und darf auf Grund des kirchlichen Gemeinglaubens seine Individualität zur Erbauung der Gemeine hervortreten lassen in Gebet, Auslegung, Prophetie, wobei die Hauptsache die Predigt ist. Es ist darüber Einverständniß erreicht bis hinein in die reformirte Kirche, daß auch die Kunst ein berechtigtes Element in dem evangelischen Cultus ist, nicht bloß in kirchlicher Architektonik und dem, was zur Ausschmückung der heiligen Räume dient, sondern auch in symbolischer Handlung, in Poesie und heiliger Musik, immer aber so, daß die Kunst nie als Selbstzweck, sondern als dienendes Moment, und zwar als naturgemäße harmonische Verkörperung des religiösen Geistes erscheine. Während im vorigen Jahrhundert der protestantische Cultus zu dürrer Predigt mit rhetorisch-sentimentalem Gebet und dem Gesange moralisirender Lieder zusammengeschrumpft war, so ist mit dem neuerwachten religiösen Geist auch wieder mehr Leben, Fülle und Salbung in den Cultus eingekehrt. Das

[1] Palmer, Katechetik, 1844. ed. 4. 1856. Christliche Pädagogik, ed. 2. 1862. Stier, Harnisch, Kraußold, auch Rütenick (aus Schleiermachers Schule); v. Zezschwitz System der christlich-kirchlichen Katechetik, Bd. 1. 1863.

[2] Vgl. Marheineke, Entwurf der praktischen Theologie, 1837. Grundlegung der Homiletik, 1811. Ferner die Schriften von Gaß, Nitzsch, Vetter, Gaupp, Kapp (1831), Ebrard, Höfling (1837), Ehrenfeuchter, Klöpper (Liturgik 1841), Kliefoth, Bähr, Schöberlein (s. u.), Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, 1856. Liebner, Studien und Kritiken, 1844.

Interesse für die angemessene Gestaltung des Gottesdienstes im Zusammenhange seiner Theile, die Erkenntniß der richtigen Idee des Cultus, von welcher aus die Theorie neugestaltet worden ist, hat sich in weitem Umfange verbreitet und die jetzt noch vielfach schwankende Praxis geht einer in aller Freiheit und Mannigfaltigkeit festen, typischen Haltung um so sicherer entgegen, je mehr die neuerschlossenen Schätze der Vorzeit [1] so wohl Sinn und Geschmack als auch den eigenen Takt und die Produktivität unserer Zeit bilden, damit das Wort Gottes, als lebendiges Princip des ganzen Gottesdienstes sich in dessen mannigfaltigen Gliederungen entfalte, und ohne Paläologie oder Paläontologie wie ohne Neologie, fern von dem leblosen Styl nachahmender Renaissance, aber auch von willkürlichem Experimentiren und Künsteln, schöne Gottesdienste voll Geistesfülle schaffe.

In Beziehung auf die Predigt hatte die Homiletik schon seit dem Pietismus den üppig wuchernden Formalismus der alten zahlreichen Predigtmethoden, welche den Ersatz für den Gehalt geben oder ihn herbeizaubern sollten, überschritten und wieder einen innigeren von Herzen zum Herzen dringenden Ton angeschlagen. Aber das kirchliche Element trat schon gegen das subjective zurück. Dieses geschah noch weiter in der mehr an klassische Muster der Beredtsamkeit und an Tillotson erinnernden Weise Mosheims, der den Uebergang zur rationalistischen Predigtweise vermittelte. Diese hatte in ihrer ältern Zeit inhaltlich einen starken Zug zum Eudämonismus und zur Verweltlichung; aus der Predigt des Wortes Gottes wurde überredender aufklärender Rath, kluge Anweisung zu dem Nützlichen, die Gesundheitspflege, den Landbau und dergleichen Betreffenden, ganz parallel damit, daß in der territorialistischen Zeit die Kirche fast in den Staat aufgegangen war. Der spätere Rationalismus seit Kant ist der Vater der auf den Willen

[1] Daniel, Codex liturgicus. 4 T. T. 1847—55. Thesaurus hymnologicus, 1841—46. 3 Voll. — Höfling, liturgisches Urkundenbuch, 1854. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und des Kirchengesangs der Christen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche. 4 BB. Stuttgart 1852. 53. Ph. Wackernagel, das deutsche Kirchenlied von den ältesten Zeiten bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. 1863 ff. (2 Bde.). Schöberlein, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs u. s. w. Göttingen 1864 ff. Kliefoth, liturgische Abhandlungen, I.—IV. Schwerin 1854—59. Ehrenfeuchter, Theorie des christlichen Cultus, 1840. Schöberlein, der evangelische Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation mit Rücksicht auf das gegenwärtige Bedürfniß, Heidelberg 1854; Das Wesen des christlichen Gottesdienstes, Göttingen 1860. Ueber den Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evang. Kirche, 1859.

gerichteten Moralpredigten, und daran schlossen sich sentimentale, auf Rührung ausgehende Predigten. In unserem Jahrhundert, nachdem Reinhard lange als Muster gegolten, in welchem die correcte Form zu wenig belebt und für den christlichen Inhalt zu beengend geworden ist, hat Harms in edler Popularität und Frische für die Predigt wieder den lebendigen Quell der innern persönlichen Freiheit und Begeisterung gefordert.[1] Schleiermacher hat sie, nicht ohne starken dialektischen Beisatz als Aussprechen der göttlichen Geheimnisse, je nachdem der Geist es individuell gibt, als contemplative Versenkung in den Glauben, der Prediger und Gemeinde verbindet, im Gegensatz zu der erweckenden Predigt, die er der Mission zuweist, behandelt. Andere haben gerade das Erweckende zur Hauptsache gemacht; wieder Andere das Didaktische, am häufigsten in Form des Vortrages der Kirchenlehre, was für sich ins Liturgische zurückschlagen müßte. Als Gemeinüberzeugung, die sich durch Vertretung all dieser Methoden und die zum Theil klassischen Muster für jede derselben herausgebildet hat, darf bezeichnet werden, daß die Predigt eine Blüthe des Wortes Gottes sein muß, erwachsen auf dem Stamme einer in der evangelischen Wahrheit, also in dem Gemeinglauben lebendig wurzelnden Persönlichkeit, daß sie aber weder nur abhandelnd, noch bloß rührend oder fordernd und ermahnend auftreten soll; daß zwar je nach Bedürfniß und Gabe das eine oder andere dieser Elemente überwiegen darf, aber wenn nicht von jeder Predigt, doch von einer vollständigen Predigtthätigkeit, damit sie gründlich erbaue, der ganze Mensch ins Auge zu fassen ist, mit inniger Durchdringung des belehrenden, ermahnenden und das Gemüth ergreifenden Elementes; daß das Künstlerische in Bau und Sprache ihr zwar nicht fehlen, aber nicht selbstständig für sich als Ziel und Zweck hervorschauen, sondern nur als die natürliche Gliederung und Erscheinung eines ursprünglichen und frischen religiösen Lebens und Webens im Element des Christenthums auftreten darf.[2]

Was das Kirchenrecht betrifft, so griff im vorigen Jahrhundert

[1] Claus Harms Postillen und Predigten; Pastoraltheologie Buch 1: Der Prediger. B. 2: Der Priester. B. 3: Der Pastor. ed. 2. 1837. Vgl. seine Abhandlung vom Zungenreden, Studien und Kritiken, 1833, 3.

[2] Vgl. Nitzsch a. a. O. Palmer Homiletik. ed. 4. 1857. Stier (Keryktik. ed. 2. 1844). G. Baur, 1848. Schweizer, 1848. Gaupp, prakt. Theol. 2 Th. 1848—52. Hagenbach theologische Encyclopädie 1861. §. 106 ff.

das Territorialsystem praktisch immer mehr um sich, bis z. B. in Preußen auch die Consistorien aufgehoben wurden, und das Ministerium des Cultus die oberste kirchliche Behörde war. Schuderoff vertrat im Anfang unseres Jahrhunderts wieder das Collegialsystem, aber von rationalistischem Standpunkt aus, dem auch Wiese, Schmalz, Stephani, Krug, Pahl sich anschlossen. Schleiermacher hat das Collegialsystem von seinem höhern Kirchenbegriff aus fortgebildet, und wie Vinet besonders für die Trennung des Staatlichen und Kirchlichen gearbeitet, während Rothe, die hegel'sche Anschauung idealisirend, die Selbständigkeit des kirchlichen Organismus als ein Unrecht bezeichnete, das, wenn auch erst in später Zeit, zu sühnen sei in dem christlichen Staat, der den Inbegriff alles christlich Sittlichen darstelle. Die Idee des christlichen Staates hat auch Stahl vertreten, aber in der Form der Bundesgenossenschaft zwischen dem Staat und dem Klerus, dem er die bischöfliche Stellung gibt, womit eine neue Wendung des Episcopalismus versucht ist. Er hat zu unmittelbar an der Solidarität ihrer beiderseitigen Interessen, nicht zum besten der Entwicklung der Freiheit des Volkes und der christlichen Gemeinde festgehalten, und ihm ist die früher beschriebene Richtung von Theologen homogen (S. 817 ff.). Dagegen eine Neugestaltung des evangelischen Kirchenrechts ist von Eichhorn, Puchta, besonders aber von Ludwig Richter, E. Herrmann, H. Jacobson und Dove begonnen. Das Ziel der besseren Richtung ist die Ablösung des evangelischen Kirchenrechts von dem kanonischen Recht durch selbstständige Entfaltung und Verwerthung der evangelischen Rechtsideen für die Gestaltung und Verwaltung der Kirche, in innerer Selbständigkeit gegenüber vom Staat, aber in Einheit mit dem kirchlichen Volks- oder Gemeindegeist, der seine naturgemäßen Organisationen in Einigung des ständigen consistorialen, und des beweglichen presbyterial-synodalen Elementes sucht.

Zweite Abtheilung.

Die reformirten Länder außerhalb Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert.

Es ist eine allgemeine Erscheinung in den Kirchen der Reformation, daß sie nach der großen geistigen Revolution, die England in der ersten, Deutschland in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts durchlief, sich einander um ein Bedeutendes annäherten. Das zeigt sich auch reformirter Seits außerhalb Deutschlands. In erster Linie bei den deutsch-reformirten schweizerischen Theologen, in welchen um 1750 der polemische Charakter einer friedlichen Coordination mit der lutherischen Platz macht. So bei den Dogmatikern J. C. Stapfer und D. Wyttenbach.[1] Die calvinische Prädestinationslehre wird fast allgemein fallen gelassen; die deutsche Philosophie, nämlich Leibnitz und Wolff, später Kant gewinnt auch bei ihnen Einfluß,[2] wenn auch der der reformirten Kirche so homogene Standpunkt eines biblischen Supernaturalismus festgehalten wird.[3] Nach 1750 verwischen

[1] Stapfer, Grundlegung zur wahren Religion, Zürich 1746—53. 12 Th. Wyttenbach aus Bern, Prof. in Marburg, Tentamen theolog. dogm. methodo scientifica pertractatae. 3 Voll. Bern. 1741 f. Francof. 1747. Compend. theol. dogm. et mor. Francof. 1745.

[2] Wie Stapfer und Wyttenbach ist auch Bernsau (Theol. dogm. methodo scientifica pertract. P. I. Hal. 1745. P. II. Lugd. 1747. 4⁰), später in Franeker, Wolfianer. — Die Polemik von Stapfer (5 Vol. 1744 ff.) und Wyttenbach (2 BB. 1763. 1765) behandelt die lutherische Lehre als wesentlich mit der reformirten einig. Stapfer hat auch eine Sittenlehre (in 6 Th. 1756 ff.) geschrieben. Ebenso Wyttenbach und Endemann.

[3] So von Endemann in Hanau (Institut. theol. dogm. 2 Vol. 1777 und Comp. theol. dogm. 1782), von S. Mursinna in Halle (Comp. theol. dogm. Hal.

sich die Grenzlinien zwischen lutherischer und reformirter Theologie so sehr, daß unter den deutsch redenden Evangelischen kaum mehr von einer besonderen theologischen Literatur die Rede sein kann, die nur als einer der beiden evangelischen Confessionen zugehörig wäre betrachtet worden. Und analog, wie zwischen den ausländischen deutsch-reformirten Kirchen und der evangelischen Gesammtkirche Deutschlands wiederholt sich Dasselbe in dem Verhältniß zwischen der letztern und der englischen und holländischen Theologie, das zu einer Gegenseitigkeit des freundlichen Austausches mit der deutschen sich gestaltet.

Nicht bloß dem religiösen Indifferentismus (s. o. S. 773 f.) erschienen die Differenzen der beiden evangelischen Confessionen als verhältnißmäßig unbedeutend: nicht bloß verstummte bei den Vertretern kirchlicher Wissenschaft die confessionelle Polemik, weil es ernstere und tiefergehende Kämpfe galt, als mit den evangelischen Glaubensgenossen, sondern gerade bei den Einsichtigsten und religiös Lebendigsten drang auch vermöge des kritischen Elementes, das dem gesunden Glauben beiwohnt, die Ueberzeugung durch, daß zwischen Religion und ererbten Glaubensformeln, zwischen Glauben und Theologie zu unterscheiden sei, daß nicht jedes Glied des Lehrkörpers die Stelle und Bedeutung des Hauptes und Herzens einnehmen dürfe, wenn nicht eine Verfälschung der Wahrheit die Folge sein soll. So übten die beiden Confessionen schon seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vielfach einen wohlthätigen, gegenseitig mit Dankbarkeit aufgenommenen Einfluß auf einander aus. Männer wie v. Haller, Euler, Lavater und Heß haben so viel auf Deutschland als auf die Schweiz gewirkt, wozu der Anfang schon durch die Zürcherische Dichterschule (Breitinger, Sal. Geßner) gemacht ward. Umgekehrt wirkte ein Herder tief hinein in die Schweiz und schon vom Anfang unseres Jahrhunderts war Basel dort und Nürnberg hier ein Mittelpunkt fruchtbaren Austausches und freien evangelischen Gemeingeistes ohne irgend welche bindenden Formen geworden. In noch größerem Style als durch die von S. Urlsperger gegründete Christenthums-Gesellschaft bethätigte sich dieser Geist der Einigkeit in großen christlichen Unternehmungen, als der Strom eines neuen christlichen Lebens sich über die evangelischen

1777) und Stosch in Frankfurt a. O. (Introd. in th. dogm. und Institutiones theol. dogm. 1779). Eine ähnliche Stellung irenischer und biblisch supernaturalistischer Art nehmen Muntinghe in Harderwyk, Pars theol. christ. theoretica. 2 Vol. 1800, und Heringa in Utrecht lange nach diesen ein.

Länder zu ergießen begann. Es werde unter diesen nur der Baseler Missions-Anstalt gedacht, die nach eingetretner Ermattung der Hallischen, von Dänemark und England abhängigen Stiftungen zuerst die einheimische Losung dazu gab, dieser wesentlichen Lebensfunktion einer grünenden Kirche zu gedenken. Durch den Bund, in welchen sie besonders mit Württemberg trat, hat sie zuerst die Sache der Heiden- und Juden-Mission zu einer volksthümlichen gemacht. Um dieselbe Zeit ging ein mächtiger Impuls von England aus zur Gründung von hunderten von Bibel-Gesellschaften in Deutschland; es sollte dem neubelebten materialen Princip oder der persönlichen bewußten Frömmigkeit der Leitstern und die Nahrung durch die heilige Schrift nicht fehlen. Das Alles fand, obwohl von der reformirten Kirche ausgehend, um so weniger Widerspruch, und desto willigere Aufnahme, da die positive lutherische Theologie der Zeit als biblischer Supernaturalismus sich in eine Gestalt gekleidet hatte, welche von der positiven Richtung in der reformirten Theologie sich kaum noch unterschied. Umgekehrt die regenerirte deutsche Theologie übt in unserem Jahrhundert um so mächtigeren Einfluß auf alle ausländischen reformirten Kirchen aus, als in ihnen das eigene wissenschaftliche Leben seit etwa 1750 vielfach in Stocken gekommen war und daher um so leichter von den Bewegungen der deutschen Theologie, wenn auch einige Jahrzehnte später beeinflußt wurde.[1]

Aber ferner auch das ist ein gemeinsamer Zug der Kirchen der Reformation, daß man nachdem die Zeit des eingebrochenen Unglaubens einer erneuerten Liebe zum Evangelium wieder Raum gemacht hatte, zu der Reformationszeit, zunächst ihrem einträchtigen Bekenntniß zurückgriff, um den religiösen Bewegungen Dauer und Festigkeit, wie eine geschichtlich-kirchliche Haltung zu geben. Da zeigt sich aber folgende Erscheinung in den reformirten Kirchen

[1] Die bedeutenderen deutschen theologischen Werke werden seit einer Reihe von Jahren ins Englische übersetzt, exegetische, geschichtliche und systematische; es besteht bereits in Clarks Foreign theol. Library eine ganze Bibliothek übersetzter deutscher Werke. Früher wurde das Interesse für deutsche theologische Literatur auf dem Wege über Amerika nach Großbritannien verpflanzt; allmählig nahm Schottland und Irland selbstständigeren Antheil; in neuester Zeit hat auch in England eine innigere Befreundung mit der deutschen Theologie sich verbreitet. Nachdem die negativen Richtungen von Deutschland aus dahin verpflanzt waren, erkannte man endlich die Nothwendigkeit, auch von der Bekämpfung derselben in Deutschland Notiz zu nehmen.

außerhalb Deutschlands. Wo diese Neubelebung zu ungleichmäßig die verschiedenen Schichten ergriff, der Eifer aber für sie in dem bewegenden Theil von Ungeduld nicht frei war, oder gar hastig und kritiklos die Herstellung der gesunkenen oder abgeschafften Auctorität des Bekenntnisses z. B. bis zur doppelten Prädestinationslehre hin erstrebte, wohl auch in antiken Formen des Cultus sich gefiel; oder wo die Begeisterung für die ursprüngliche Idee einer freien Kirchenverfassung, bevor das kirchliche Gemeingefühl wieder dafür gewonnen war, zu raschester Entscheidung drängte, um sie in ihrer Reinheit durchzuführen: da konnten Differenzen ja Spaltungen selbst unter Freunden der Kirche entstehen über die beste Art der kirchlichen Regeneration. Jenes nehmen wir in Frankreich und Genf, sowie in Holland und England, dieses im Kanton Waadt und in Schottland wahr. Bereits ist das Factum zu constatiren, daß in den genannten reformirten Landeskirchen mit Ausnahme Englands die Einen, welche großentheils mit Recht besondern christlichen Eifer für sich in Anspruch nahmen, zu Secessionen von der Landeskirche fortgegangen sind, welche die Kraft der Ausbreitung schwächten und in den Proceß der Genesung eine Störung brachten, an der freilich nicht minder auch die Schlaffheit oder Stumpfheit des andern Theiles eine wesentliche Schuld trägt. Dabei fehlte es an einer theologischen Wissenschaft, die zunächst berufen und im Stande gewesen wäre, die Differenzen richtig zu werthen, die Bewegung vor zu zeitigem Abschluß nach der einen oder andern Seite zu bewahren und vielmehr durch Weckung und Verbreitung höherer Bedürfnisse, sowie durch Entwicklung der Keime noch gemeinsamer Wahrheiten die Gegensätze einander näher und unter beiderseitigem Gewinn zur Verständigung zu bringen.

In Frankreich[1] war die evangelische Kirche nach der furchtbaren Verstörung besonders unter Louis XIV. fast erloschen. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts (1787) trat sie wieder staatlich anerkannt in die Reihe der Schwestern ein, nachdem sie ihr „Leben in der Wüste" unter Martyrien eines Ant. Court, Paul Rabaut, Russel, Durand, Desubes, Benezet u. v. A. gefristet hatte, „arm an Gelehrsamkeit, aber reich an Glaubenstreue." Aber in

[1] G. de Félice, Histoire des Protestants de France, depuis l'origine de la Réform. jusqu'au temps présent, ed. 2. 1855. Uebersetzt von Pabst 1855. Guizot, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne. Par. 1866. S. 111—374, besonders S. 127 f.

der Ungunst der Zeit, in der Aufregung der Tiefen der Gesellschaft durch die nicht nur politische, sondern vornehmlich geistige und religiöse Revolution war doch auch ihr evangelisches Bewußtsein afficirt worden und sie stand theologisch mehr nur defensiv, oft passiv, einer oberflächlichen Zeitbildung und Aufklärung gegenüber. Zwar directe Angriffe auf die Trinität, die ein Professor Gasc an der neugewonnenen theologischen Facultät in Montauban 1812 gemacht hatte, wurden nicht geduldet; und an Dan. Encontre gewann der evangelische Glaube seinen tapfern Vertreter in Montauban; aber Männer wie Sam. Vincent, welche das Wesen des Protestantismus nur in der freien Prüfung fanden, oder wie noch mehr Athan. Coquerel, denen die Einsicht in die Nothwendigkeit eines Gemeinglaubens für eine Kirche noch abging, gaben doch mehr den Ton an. Es hing das mit Einwirkungen des deutschen Rationalismus, aber auch mit dem Zustand der Genfer Kirche zusammen, die mit Lausanne seit dem 18. Jahrhundert die geistige Metropole für das evangelische Frankreich gewesen war. Denn die Genfer Kirche war seit längerer Zeit in Rationalismus befangen;[1] der absolutistischen Ausprägung des theokratischen Systems sec. 17 war eine formalistische Verflachung gefolgt, die reformatorischen Bekenntnisse waren in Genf und später auch in Frankreich aufgegeben.[2] Als nun in Genf, besonders durch Anregung eines frommen Seemannes, des Schotten Rob. Haldane seit 1816 eine neue, etwas methodistisch gefärbte religiöse Bewegung entstand, von der namentlich Malan, Bost, Gonthier, Merle d'Aubigné, Gaussen ergriffen wurden und diese religiöse Bewegung von den Thoren Frankreichs aus sich weiter verbreitete, indem Encontre in Montauban mit R. Haldane freundschaftlich verbunden war, Mark Wilks, ein englischer Dissidenter-Prediger in Paris ähnlich wirkte, so kam auch die Erweckung in Frankreich anfangs in eine gewisse Abhängigkeit von der religiösen Geschichte Genfs und seinem Methodismus. Die eifrigsten Methodisten in Genf, Malan, Bost an der Spitze brachen mit der Genfer Nationalkirche, weil in ihr verboten ward, über die Art der Vereinigung der zwei Naturen in Christus und der Gnadenwirkungen, sowie über die Erbsünde ihre „Meinung" auszusprechen oder fremde Meinungen zu bekämpfen, — woran sich 1832 die Gründung der dissidentischen theologischen Schule und Kirche (Oratoire) unter

[1] Hieher gehörte schon J. Vernet, Instruction chrétienne. 3 Voll. Gen. 1754.
[2] Vgl. H. v. d. Goltz, die reformirte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert 1861 S. 1, 22 f., 49 ff.

Merle, Gaussen, Steiger, Hävernick u. A. schloß. Die nach Frankreich verpflanzte Erweckung stieß auf ähnliche Hindernisse wie in Genf und im Waadtland; der Forderung, ein bestimmtes Glaubensbekenntniß anzunehmen, wurde nicht entsprochen. So trennte sich auch in Frankreich ein Theil von der Staatskirche, großentheils sehr ehrenwerthe Männer, die durch die That lebendiges Zeugniß von der Kraft des Christenthumes ablegten, auf sich selbst zu stehen, statt von dem Staate seine Würde und Macht herzuleiten, und Muster glühenden Eifers für die Rettung der Seelen waren. Männer wie Felix Neff, Pyt, Gonthier, Audebez, Cook, Wilks, Haldane übten auf die theologische Jugend, wie auf das Volk einen Einfluß aus, der die Kirche zu bleibendem Danke verpflichtet. Aber namentlich R. Haldane und Gaussen mischten bald in die Erweckung auch etwas von dogmatischer Gesetzlichkeit, von ungeduldigem und richterischem Wesen, das zur Separation wesentlich beitrug, an die sich u. A. auch Graf Agenor de Gasparin, Fr. Monod u. A. anschlossen.

Doch traten dieser dogmatischen Gesetzlichkeit, die auch theilweise zur dualistischen Prädestination und zur schroffsten Inspirationstheorie sich wandte, innerhalb der französischen Kirche Männer ächt kirchlichen Geistes, wie Encontre, Ad. Monod,[1] und bald auch innerhalb der separirten oder „freien Kirche“ gewichtige Namen, wie Alex. Vinet und E. de Pressensé entgegen.

Ad. Monod namentlich erwartete das Beste nicht von der gesetzlichen Verschärfung symbolischer Verpflichtung, sondern hoffte den allmähligen Sieg von der geeinten Kraft und Ausdauer der religiösen und wissenschaftlichen Tüchtigkeit, ohne die freie Entwicklung der Kirche durch Satzungen des 16. oder 17. Jahrhunderts wie die calvinische Prädestinationslehre u. s. w., in Fesseln schlagen zu wollen. Die von außen eingeimpften fremdartigen Elemente wurden allmählig in der französisch-reformirten Kirche ausgeschieden und während das Verhältniß der Kirche zum Staat noch immer verschieden aufgefaßt wurde, ward man allmählig beiderseits darin einig, im Dogma eine gewisse Weite zu lassen und nur die Anerkennung der evangelischen Grundthatsachen und Grundwahrheiten zu fordern.

Aber nun kam es noch auf bewußte Wiedergewinnung des vollen reformatorischen Principes an, um für die weitere theologische Bewegung inneres Maß und feste Richtung zu behalten. Es mußte namentlich auch, was das

[1] Ad. Monod: Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie. Par. 1849.

Formalprincip betrifft, die alte Form des Inspirationsdogmas, die doch in letzter Beziehung nur auf kirchliche Auctorität zurückweist, einer Wandelung entgegengehen, um mit dem materialen Princip die richtige Zusammenschließung zu finden. In der That ging die weitere Bewegung zunächst nicht etwa von rationalistischen Tendenzen aus, sondern man schritt zunächst in der freien Kirche zu der Einsicht fort, daß die evangelische Kirche nicht bloß auf dem formalen Princip ruhen könne (worauf das Réglement organique für die Genfer Nationalkirche nach deren neuer Constituirung 1849 allein zurückgieng), daß es vielmehr eine Verkürzung und Verdunkelung des evangelischen Standpunktes wäre, wenn man für die Glaubensgewißheit mit historischen oder rationalen Beweisen für die Göttlichkeit der heiligen Schrift vorliebnehmen und das Recht des materialen Princips verkürzen wollte, wie man denn in der That erst durch den Rückgang auf die christliche Erfahrung des Glaubens und auf die Kraft des Evangeliums, sich selbst dem Geiste evident zu machen, wieder wahrhaft die reformatorische Stellung gewonnen hatte. Diese konnte sich nun mit jener alten von Gaussen und Haldane auf das Strengste vertretenen Form der Inspirationstheorie in die Länge nicht friedlich vertragen, sowohl um der beanspruchten Auctorität dieses nur kirchlichen Dogmas willen, als auch, weil das materiale Princip von Anfang an bei den Dissidenten eine wichtige Stellung einnahm, jene Inspirationstheorie aber das Recht des Menschlichen unterdrückend, sich gänzlich außerhalb der Analogie des Glaubensprocesses hält. Es war also Gaussen und seinen Freunden gegenüber allerdings eine Erneuerung des Bewußtseins von dem, was evangelischer Glaube und sein Recht ist, nothwendig. Adolph Monod hat in seinen Adieux in hinreißender Sprache und mit innigster Lust an der heiligen Schrift hervorgehoben, wie viel wir verlören, wenn wir die heilige Schrift als nur göttlich ansehen wollten, während ihr göttlich-menschlicher Charakter uns auch den „Pulsschlag eines menschlich fühlenden und denkenden Herzens erfahren lasse." Besonders aber ist es Alexander Vinet, mit Schleiermacher vergleichbar, der mit seiner tiefen Frömmigkeit, seinem reichen, hochgebildeten Geist mit dem Schwunge feuriger Beredsamkeit und an Pascal erinnernder Schönheit der Darstellung jenen Mangel auch wissenschaftlich zu ersetzen und unter dem allerdings nicht glücklichen Namen „des Individualismus" die materiale Seite des reformatorischen Princips zu vertreten, ja ebenbürtig dem formalen zuzugesellen versuchte. Ursprüngliche Geistesverwandschaft mit

ihm zeigte Edm. Scherer, eine herrlich angelegte und von dem materialen Princip lebendig ergriffene Natur. Aber der harte Conflict mit dem Standpunkte Gaussens ließ ihn unglücklicher Weise das Gleichgewicht verlieren. Weil er die innere Einigung des formalen Princips oder der christlichen Objectivität mit der Freiheit des Subjectes, die er bedurfte, nicht erreichte, schloß er sich immer spröder und feindlicher gegen jene Objectivität ab, ohne deren Intussusception das religiöse Bewußtsein doch weder befruchtet noch gestaltet, Glaube und Gewißheit vielmehr gegenstandslos werden, also in sich erlöschen müßten. Scherer ist allmählig in einer entleerenden Richtung soweit fortgeschritten, daß nichts als ein energisches sittliches Bewußtsein ihm noch einen festeren Halt übrig ließ.[1] Dagegen hat Vinets Einfluß, begünstigt durch die staatliche Verfolgung der Kirche im Waadtlande und die erwachte Sympathie für deren Martyrium, ferner durch die Stellung die Vinet zum Staate als einem der Kirche wesentlich fremden einnahm und welche von der freien Kirche Frankreichs leicht acceptirt wurde, sich mit steigender Macht in den romanischen Ländern verbreitet und in den freien Kirchen, die ursprünglich den Standpunkt Gaussens und Gasparins inne hatten, eine mächtige Bewegung hervorgerufen.

Edm. Scherer ist ein Denkmal dafür, daß die Alleinherrschaft des materialen Princips mit dessen eigener Aushöhlung endet und die von allen objectiven Mächten, um frei zu sein, sich los reißende Subjectivität gerade am sichersten unter dem Fatum einer ruhelosen Bewegung und ziellosen Agilität, eines Strebens ohne Fortschritt, eines Verlangens ohne Stillung hinsiecht. In ihm ist, wenn auch nicht ohne eigenes Zuthun, doch auch durch Schuld der ihm gegenüber angeblich das reine Christenthum vertretenden Hartnäckigkeit, welche das Recht des Glaubens auch im Verhältniß zur Kritik des Canon kränkte, einer der hoffnungsvollsten Geister als Opfer gefallen. Auch Vinets „Individualismus" ist ohne Zweifel durch den Gegensatz gegen die dem Geiste evangelischer Frömmigkeit fremde Gesetzlichkeit, die sich in einem scripturarischen Literalismus ausprägt, bestimmt worden. Er hat einen hellen Blick, wenn es gilt, den falschen, entselbstenden Standpunkt des Objectivismus, der ihm folgerichtig im Pantheismus gipfelt, zu strafen.

[1] Mit achtungswerther Kraft vertritt das ethische Bewußtsein auch Colani in Straßburg, nur daß er das Ethische unnatürlich von aller Ontologie und Metaphysik losreißt, daher für Christus keine metaphysische Bedeutung gewinnt. Der letzte Grund hievon wird in einem Mangel an Ausbildung der ethischen Gottesidee liegen.

Vinet hebt es beredt hervor, daß moralische Persönlichkeiten als solche, wie Staat und Kirche, nicht fromm oder tugendhaft sein, nicht Glauben besitzen, daß vielmehr Religion und Tugend ihren Sitz nur in Individuen haben können; aber (und hierin steht ihm Schleiermacher als der weit Ueberlegene und Besonnene gegenüber) er sieht weder, daß erst das der wahre evangelische Begriff von Gemeinschaft ist, welcher in Personen seine Existenz hat, die vom Gemeingeiste und seinem lebendigen Gesetz beseelt sind, noch daß die Persönlichkeiten ihre Wahrheit erst erreichen, wenn auch ihr Gattungsbewußtsein mit dem persönlichen geeinigt ist, ja wenn sie freie Organe des wahren Gemeingeistes sind.

Aber nicht ohne spürbaren Einfluß der neuern deutschen Wissenschaft hat sich zwischen Scherer und dem biblischen Supernaturalismus, der auch in der Nationalkirche Genfs und Frankreichs vertreten ist, eine mittlere Richtung aufgestellt, als deren geschickten und geistvollen Hauptvertreter wir E. de Pressensé zu nennen haben. Fester als seine Gegner auf dem reformatorischen Glaubensprincip stehend hat er eben daran die Möglichkeit einer freiern Stellung zur alten Inspirationslehre und zur Kritik des Canons, vertritt tapfer und einsichtsvoll die Interessen wahrer theologischer Wissenschaft und ihre Nothwendigkeit für die französische Kirche und hat sich in seiner Geschichte der drei ersten Jahrhunderte [1] als würdigen Schüler Neanders gezeigt. In die neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu hat er sowohl durch eine eindringende Kritik des Werkes von Renan, als besonders durch sein tiefgeschöpftes treffliches größeres Werk über denselben Gegenstand in wirksamster Weise eingegriffen. [2] Seine Zeitschrift [3] sammelt um sich eine Anzahl talentvoller jüngerer Kräfte in und außer der Nationalkirche (z. B. E. Bersier, Bonifas d. J. u. A.), drängt die rationalistische Partei in dieser immer mehr zur Krise, deren Ausgang kaum zweifelhaft sein kann, und beweist, wie der Geist wahrer theologischer Wissenschaft wenigstens innerlich auch ein Schisma überwinden, und wie selbst eine kleinere Partei von Sectengeist sich freihalten und von wahrhaft kirchlichem Geiste getragen sein kann. Es steht zu hoffen,

[1] Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne. 2 Vol. 1858. Deuxième série. 2 Vol. 1861.

[2] E. de Pressensé, Jésus Christ, son temps, sa vie, son oeuvre, ed. 2. 1866. XV. und 684.

[3] Revue chrétienne mit dem Bulletin théologique.

daß von den Männern dieser Richtung eine die ganze französische Kirche verjüngende Wissenschaft ausgehen wird.[1] Und besonders erfreulich ist, daß ein Mann von dem geistigen Gewichte Guizots[2] ihr wesentlich befreundet ist und sich mit ihr zur Bekämpfung, sowohl der deistischen als pantheistischen Läugnung des Uebernatürlichen und zu richtigerer Auffassung der Inspiration heiliger Schriften verbündet hat.

Während so in Frankreich die anfängliche schiefe Position der freien Kirche von Innen heraus berichtigt und eine freundliche Stellung zur Nationalkirche hergestellt ist, so hat dagegen die französische Schweiz die Nationalkirche selbst an Geist und Kraft wieder in dem Maße durch Männer wie Ernest Naville,[3] Godet (in Neuchatel), Fred. de Rougemont, Bungener u. A. gewonnen, daß das Recht, von ihr getrennt zu bleiben, immer mehr schwindet. Es ist zu erwarten, daß das schärfere Auftreten der negativen Richtung in der neuesten Zeit alle positiven Kräfte zu noch engerem Zusammenschlusse führen wird.

Was die deutsche Schweiz betrifft, so ist die Geschichte ihrer Theologie seit dem vorigen Jahrhundert mit der deutschen eins, wie die Namen Heß, Lavater, J. G. Müller, Hagenbach, Gelzer, Auberlen, Stockmeyer, Stähelin d. A. und d. J., Riggenbach, aber auch Schultheß und Alex. Schweizer beweisen. Zahlreiche deutsche Theologen wie de Wette, Hitzig, Elwert, Schneckenburger, Tob. Beck, Hoffmann, Auberlen, Geß, Held, H. Schultz haben dort länger oder kürzer eine Stätte der Wirksamkeit gefunden. Basel ist die vornehmste Brücke zwischen deutschem und schweizerischem Geiste und Glauben. Mit Basel befreundeter ist Bern durch Männer wie Güder, Immer, Romang und Wyß, während Zürich mehr die Richtung auf nüchterne Verständigkeit, aber in einer Gährung vertritt, deren reiner Verlauf durch die Obmacht und Parteilichkeit des Staatskirchenregimentes aufgehalten wird. Dabei kommt aber auch in Betracht, daß die Neubelebung der evangelischen Kirchen der Schweiz wie Frankreichs zum Theil von ausländischem, besonders methodistischem Einfluß ausgegangen ist, wodurch eine gesunde Entwicklung nach Seiten der

[1] Von der linken Seite seien noch Mich. Nicolas, Coquerel d. J., A. Reville, Pecaut, Bost, von der andern Seite Astié, L. Thomas in Genf, Lutteroth, R. Hollard, Bois, Bouvier, Jean Monod, A. Schäffer, Sabatier genannt.

[2] S. o. und Méditations sur l'Essence de la Religion Chrétienne. 1863.

[3] Vgl. E. Naville, La vie éternelle 1861; Maine de Biran; Le Père céleste.

Wissenschaft, mit welcher sich die Erweckung in einer gewissen Spannung befand, beengt wurde.

Auch in Holland, dessen Theologie im 18. Jahrhundert linguistisch ausgezeichnet [1] in den biblischen Supernaturalismus überging, der seinerseits sich mehr und mehr mit dem Rationalismus inhaltlich vermischte, trat eine neue Belebung in den dreißiger Jahren ein. Es gehört hieher nicht sowohl die „afgescheidene Gemeene" engen altreformirten Geistes unter de Cock und Scholten, denn sie wanderte zum Theil aus und gewann zu wenig bedeutende theologische Führung. Wichtiger ist der religiöse, auch methodistische Einfluß Englands und Schottlands auf Erweckung des holländischen Volkes; am wichtigsten und nachhaltigsten aber ist die Einwirkung deutscher Theologie und Wissenschaft auf die holländischen Universitäten geworden. Schleiermacher, Neander, Ullmann sind es vornehmlich, durch deren Einfluß mehr Leben und Bewegung in die Universitäten kam. Dem rationalen Supernaturalismus, der in Utrecht in moderatester Form herrschte (Heringa, Royaards) stellte sich die von Schleiermacher tingirte Groeninger Schule entgegen, die als ihren Stifter den Sokratiker van Heusden bezeichnet und zu welcher Hofstede de Groot, Pareau, van Oordt u. A. gehören. Sie will das Menschliche und Sittliche im Christenthum theoretisch und praktisch betonen, an die vorcalvinischen Vorläufer einheimischer Reformation Th. a Kempis, Wessel u. A. anknüpfen, läugnet die Prädestination, aber auch die immanente Trinität, hält sich überhaupt in der Lehre von Gott und Christi Person im Unbestimmten. Sie erkennt alle Wunder in Jesu Leben, aber nicht die Gottheit Christi an, sondern sucht besonders die menschliche Seite Jesu hervorzukehren. Ihre Blüthezeit war die Zeit von 1840—1850. Von da an wurde sie an Einfluß überholt von der Leidener Schule, deren Haupt Scholten, Verfasser des geschichtlichen Werkes über „die Lehre der reformirten Kirche nach ihren Grundprincipien" [2] Alex. Schweitzern ähnlich dasteht und mehr die Idee Gottes (freilich überwiegend nur seine Unendlichkeit und Macht) hervorhebt. Die religiöse Prädestinationslehre der Reformationszeit

[1] Dahin gehören neben Clericus und dem Kritiker Wetstein Alb. Schultens, der Schöpfer der neuen hebräischen Grammatik (1748) 1686—1750, und sein Enkel, der Orientalist Heinrich Alb. Schultens, † 1793.

[2] De Leer der Hervormde kerk in hare Grondbeginselen. 1855. Ihm trat unter Andern in vielfach treffender Kritik Dr. Chantepié de la Saussaye 1859 entgegen.

hat sich ihm wie Schweizern in einen philosophischen Determinismus supralapsarischer Art mit absoluter Apokatastasis umgesetzt; es fällt ihm mehr Gewicht auf die Unfreiheit, die metaphysisch aus der göttlichen Allmacht folge, als auf die ethische Unfreiheit um der Sünde willen. Seiner Spekulation fehlt der tiefere ethische und religiöse Geist. Christus ist ihm der Mensch, der vollkommen das göttliche Ebenbild darstellt. Er schwankt zwischen theistischer und pantheistischer Lehre. Das testimonium spiritus sancti ist ihm testimonium rationis Christum agnoscentis; materiales Princip sei das Bekenntniß der absoluten Souveränität Gottes besonders seiner Gnade als einzigen Grundes der Seligkeit. Seine Metaphysik hat kein Interesse die Wunder zu läugnen; aber seine Religion auch kein Interesse sie zu behaupten. Aber die Scholten'sche Läugnung der Freiheit wird nothwendig mit der Abhängigkeit vom Naturzusammenhang identisch und so in deistische Bahnen gedrängt, wenn die Religion keine wesentlichere und selbstständigere Stellung erhält. Daher haben Andere zum Theil aus seiner Schule, während er selbst auf seiner Flucht vor allem Mystischen in einem theologischen Idealismus bleiben will, mit der von den Naturwissenschaften her sich verbreitenden sogenannten exakten oder empirischen Methode sich verbündet. Zu den Vertretern dieser gehört der Professor der Moralphilosophie Opzoomer in Utrecht, früher der Krause'schen Philosophie zugethan, die durch Ahrens in Brüssel vertreten war. Er hatte die Versöhnung des Menschen mit sich durch das Denken verkündigt (1845); aber später hat er, wie Pierson und Busken Huët im Gegensatz wie gegen äußere Autorität, so gegen Spekulation die äußere Erfahrung als einzigen Weg der Gewißheit geltend gemacht, als ob ein des Namens würdiges Wissen ohne an sich evidente Ideen möglich, oder als ob nur Sinnliches wäre und nicht auch Religion eine Erfahrung. Gegen das Christenthum nimmt er eine feindliche Stellung ein. Aber alle diese Schulen, auch die Erstgenannten, genügen dem religiösen Volksgeiste in Holland noch nicht.

Neben ihnen lief, längere Zeit ohne akademische Vertretung, noch eine Richtung einher, die hoffnungsreich, der neuern deutschen Theologie befreundet, fruchtbar an theologischen Produkten ist. Ihre Anfänge waren mehr schroff und herbe, ja sie neigte sich zu einer gesetzlichen, juristischen Theologie, nach Art von Stahl, und hoffte, der erwähnten Separation Einhalt zu thun, wenn die altkirchlichen Ordnungen und Bekenntnisse wieder straffer angezogen würden. Dahin gehört der Staatsmann und Gelehrte Groen

van Prinsterer mit dem Dichter Wilhelm Bilderdyk † 1831 und die Proselyten Isaac da Costa † 1859 und Abr. Capadose, letztere mit eschatologischen Hoffnungen für Israel, ähnlich wie Auberlen, Baumgarten, v. Hofmann sie vertreten. Aber allmählig unterschied sich von ihnen eine achtungswerthe Genossenschaft enger verbundener Freunde, welche auch die Wissenschaft höher halten und an einer Regeneration gläubiger Theologie ohne die Fessel der buchstäblichen Handhabung der Symbole arbeiten. Sie gründeten eine eigene Zeitschrift „die Vereinigung“ sowie „Ernst und Friede.“ Zu dieser Richtung gehören außer den praktisch bedeutenden Heldring und van Rhyn, die Theologen van Oosterzee[1] und Doedes, jetzt mit Ter Haar[2] Professoren in Utrecht, Chantepié de la Saussaye im Haag,[3] und Beets.[4] Sie wollen das mystische Element des Glaubens, das den Groeningern mehr und mehr entschwand, bewahrt wissen. Die Theologie suchen sie als Einheit von Spekulativem und Historischem, von Realem und Idealem aufzubauen, vertreten auch die reformatorische Synthese des Ethischen und Religiösen mit der Intelligenz. Auf ihrer innern Kraft ruht dermalen vornehmlich die Hoffnung der holländischen Kirche, die seit der neuen Organisation der Kirche und seit der Erklärung der Generalsynode vom 29. Juli 1865 des gesetzlichen Schutzes ihres reformirten oder christlichen Bekenntnißstandes gänzlich beraubt ist.[5]

Werfen wir von hier einen Blick auf die schottische Kirche. Es erhob sich daselbst nach dem „finstern Zeitalter“ (dark age) im 18. Jahrhundert gegen die Herrschaft der Moderates (s. o. S. 517), besonders Robertsons (1758—88) die evangelische Partei, die Wilden genannt, zu immer höherer Bedeutung. Die Frömmigkeit der stillern Kreise, welche die väterliche Sitte, einen ausgebildeten Gottesdienst, fleißiges Bibellesen, Priesteramt des Hausvaters und strenge Sabbathfeier festhielten, auch durch den

[1] van Oosterzee's Werk über Christologie in 3 Bänden; Moses 1859. Evangelium Lucä, Pastoralbriefe und Jacobus in Lange's Bibelwerk. Jahrb. für wissenschaftliche Theologie, 1853 ff.

[2] Doedes hat die Lehre von der Taufe und vom heil. Abendmahl, sowie von der Auferstehung Christi behandelt. Ter Haar, Geschiedenis der christelyke Kerk.

[3] Gedanken über das Wesen und das Bedürfniß der Kirche u. A. s. o. S. 898.

[4] Paulus, übersetzt von Groß, 1857.

[5] Vgl. Contemporary Review, März 1866: The freest Church in Christendom. S. 459 ff. und Köhler, die niederländische reformirte Kirche, 1856.

Methodismus von England aus erfrischt wurden, gewann allmählig angesehene geistliche Führer, unter welchen **Chalmers** vor Allen hervorragt. Neben ihm wirkte Welsh, der namhafte Kirchenhistoriker Thom. M. Crie, Candlish u. A. Aber folgenschwer trat u. A. die Frage nach der Berechtigung des Patronates in der Kirche auf. Die schon in der Westminster-Confession betonte alleinige Souveränität Christi in der Kirche schien dem kräftig erwachten kirchlichen Bewußtsein unverträglich mit dem Rechte eines Patrons, seiner Gemeinde ihren Geistlichen zu oktroyiren.[1] Da das Parlament das Recht der Patrone schirmte, so trat eine Secession von der schottischen Staatskirche (Established Church) ein und die schottische Kirche brach 1843 in zwei fast gleiche Theile auseinander (Disruption). Die „freie Kirche," an deren Spitze Chalmers stand, mußte sich nun dem Princip der Freiwilligkeit zuwenden, obwohl Chalmers die **Idee** der Nationalkirche gegen den ausgezeichneten Independenten Dr. Wardlaw noch festhielt. Man kann diese Spaltung immerhin beklagen; aber die hingebende Liebe eines Volkes zu seiner Kirche und die Kraft der Opferwilligkeit hat sich nie glänzender bewiesen. In der Sache selbst handelte es sich um das Verhältniß zum Staate, ob dieser irgendwie könne befugt heißen, gegen den erklärten Willen der Kirche ein Recht aufrecht zu erhalten und zu schützen, weil es den Charakter eines Privatrechtes gewonnen habe, während die Kirche, die es früher auch dafür gelten ließ, zur Erkenntniß gekommen ist, daß es eine wichtige und öffentliche Angelegenheit der Kirche sei. Der Kampf hat Analogie mit dem Kampf wider die Patrimonialgerichtsbarkeit innerhalb des Staates. Aber so gewiß die Gegner des Patronates einen höhern Begriff der Kirche haben, so wirkte bei ihrem Verfahren doch die Dogmatisirung eines nicht dogmatischen, sondern kirchenpolitischen Satzes wesentlich mit und sie haben es nicht zur Evidenz erhoben, daß die absolute Unabhängigkeit der Kirche von Staat und Patron ein nothwendiges und wesentliches Erforderniß der Kirche, jede Abhängigkeit davon eine Verletzung der alleinigen Souveränität Christi sei, indem weder an die empirische Kirche diese Souveränität so abgetreten ist, daß in ihrer Souveränität auch die Christi verletzt ist, noch christlichen Laien die Anerkennung schlechterdings versagt werden muß, daß sie kraft eines vor Zeiten

[1] Die Westminster-Confession will freilich einen engen Zusammenhang zwischen der Kirche und den bürgerlichen Gewalten, aber mehr in theokratischer als cäsareopapistischer Art.

ihnen eingeräumten Rechtes als Repräsentanten des Gemeinwillens bei Einsetzung in die Aemter mitzuwirken haben.[1] Solcher Gegensatz gegen den Staat, durchführbar nur, wo es an einem dem Staat und der Kirche gemeinsamen Schulwesen fehlt, führt in seiner Consequenz, wenn auch gegen die Absicht, zum Gegensatz gegen die nationale Existenz der Kirche überhaupt (wie das besonders in der freien Kirche Frankreichs immer mehr hervortrat, wovon dann der signifikanteste Ausdruck der anschwellende Gegensatz gegen die Kindertaufe ist; jedoch nehmen sich derselben in Schottland die Presbyterianer und auch die Congregationalisten tapfer gegen die Baptisten an). Die freie Kirche Schottlands, dem Instinkt von Chalmers treu, sucht noch nationalen Charakter zu behaupten, woran keine dogmatische Schranke sie hindert; zunächst ist aber mit zahlreichen früheren Seceders (der United Presbyterian Church) eine gegenseitige Verständigung eingeleitet. Die schottische freie und die Staatskirche wetteifern übrigens, während Manche gleichfalls auf Wege der Vereinigung sinnen, nicht bloß in praktischen Lebensäußerungen der Kirche, sondern auch in wissenschaftlichem Streben. Im Ganzen herrscht wohl noch ein Uebergewicht des formalen Princips und Gaussens Werk über wörtliche Inspiration der heiligen Schrift spricht die dermalen herrschende Orthodoxie Schottlands aus. Zu der Prädestinationslehre aber nehmen manche Schotten schon eine etwas freiere Stellung ein, wie auch von den Anflügen theokratischen Geistes und den damit gesetzten Ansprüchen der Kirche, dem Staate Ziel und Wege vorzuschreiben, die neuere Kirche Schottlands ferne ist. Endlich ist anzuerkennen, daß Schottland sich in immer reichern Contakt mit der deutschen Kirche und Wissenschaft setzt und die theologische Jugend Schottlands einen regen wissenschaftlichen Sinn zeigt.[2] Die Hauptführer sind jetzt Candlish, Hanna, Fairbairn; Cairns, Norman Mac Leod.

[1] Auf Mitwirkung scheint das Patronatrecht durch Schärfung der Prüfungen und der Forderungen kirchlicher Qualifikation reducirt werden zu können, da der Patron nur kirchlich Approbirte wählen kann.

[2] Bei aller Achtung vor dem scharfen Geiste Sir William Hamiltons (s. o. S. 518) mit seiner knappen Sprache hat der schottische Geist sich doch demselben nicht gefangen gegeben. Er hat in England besonders an Mansel in Oxford (Limits of religious thought) einen Anhänger gefunden, der seine Lehre, daß das Unbedingte, Unendliche zu glauben sei, während der Verstand, das Organ alles Erkennens, nur Widersprüche darin sehe, so weit treibt, daß er das Nichtwissen zur Basis der Theologie machen will, und der Glaube sich ihm in völlige Unbestimmtheit verflüchtigt, die nur

Umgekehrt ist in dem Irvingianismus von Schottland auch eine Einwirkung auf den Continent, besonders Deutschland ausgegangen. Edward Irving, berühmter schottischer Prediger in London 1822—1832, ist nach seinen Hauptideen nur verständlich aus einer Reaktion gegen die Alleinherrschaft des formalen Schrift-Princips.[1] Er sieht, daß mit ihm für sich weder die richtige Auslegung gesichert ist, noch die Beglaubigung des Christenthums als der Wahrheit. Die üblichen Evidences[2] genügen ihm weder in ihrer historischen noch in ihrer rationalen Form, während ihm die römische Tradition petrificirt und unbeweglich wie manchfacher Irrthümer überführt erscheint. Andrerseits ist ihm die lebendige Tradition des heiligen Geistes in den Gläubigen, in welchen die Erlösungsthat sich stetig verjüngt, nicht soweit zum Verständniß gekommen, daß ihm die Erscheinungsseite und Organisation der Kirche im Vergleich mit dem gegenwärtigen Heil durch den rechtfertigenden Glauben (das Princip wie der Liebe und Weisheit so auch der wahren kirchlichen Organisation) gebührend in die zweite Stelle rückte; vielmehr hat er eine katholisirende Vorliebe für die Erscheinungsseite der Kirche, wie er auch die Rechtfertigung durch den Glauben zurückstellt hinter die Heiligung. Er fordert für die kirchliche Organisation göttlichen Ursprung und göttliches Ansehen auch in Beziehung auf die Schriftauslegung, für die ihm der Glaube nicht genügt. So ist er nicht ohne Einmischung chiliastischer Vorstellungen dazu gekommen, das Heil der Kirche in der Wiederkehr einer göttlichen Institution des Apostolates zu sehen, durch den sowohl die rechte Schriftauslegung als auch die Vertheilung der Aemter und Kräfte normirt werden soll. In Deutschland hat

durch positive Autoritäten ausgefüllt werden kann, d. h. bei ihm durch die heil. Schrift, deren Göttlichkeit ihm die alte englische Apologetik zureichend beweist. Dem sind aber nicht nur Männer wie Maurice entgegen getreten (von J. Mill zu schweigen, dem Positivisten im Sinne des absoluten Sensualismus von August Comte), sondern auch presbyterianische Theologen, M'Cosh in Belfast (Divine Government ed. 3. 1852. und Intuitions of the Mind 1860), schlagend und scharfsinnig auch Calderwood, Philosophy of the Infinite, ed. 2. 1861. Das Nähere siehe unten S. 910.

[1] Irving, For the oracles of God ed. 3. 1824. Babylon and infidelity foredoomed of God 1826. The last days 1828. Homilies on the sacraments 1828. Sermons lectures, discourses 1828. Erklärung der Apocalypse, 4 Bde. 1831. The orthodox and catholic doctrine of our Lords human nature 1831. (In seinem Fleisch, aber nicht in seinem Willen sei Sünde gewesen.)

[2] Für welche Haldane's Werk: Evidence and Authority of divine Revelation, II. Voll. ed. 3. 1839, ein neueres Muster ist.

der Irvingianismus besonders Thiersch zu seinem Vertreter gewonnen. Aber es ist evident, daß hier (wie im Montanismus) im Fortgange der Generationen, wenn die Secte so lange dauert, das ungeordnet und in enthusiastischer Form befriedigte Bedürfniß der Freiheit in ein nomistisches Auctoritätswesen und eine Abhängigkeit der Spätern von einer vergangenen todten Tradition umschlagen muß, weil es an der wahren Einigung von Freiheit und Auctorität fehlt, die in der Zusammengehörigkeit der formalen und materialen Seite des evangelischen Princips gegeben ist.

Was die anglikanische Kirche betrifft, so haben die Schrecken der französischen Revolution und Englands Kämpfe mit Frankreich bis 1815 beigetragen, Gottesfurcht und lebendigen evangelischen Sinn in dem Volke wieder zu beleben und durch die Nachwirkung der methodistischen Bewegung in kirchlicherer Form erhielt die Nation einen neuen religiösen Schwung ohne eine neue Spaltung. Im Gegentheil, diese Neubelebung der Kirche vom Ende des Jahrhunderts an, hatte biblisch-christlichen aber nicht specifisch confessionellen Charakter. Die deistische Periode hatte bewirkt, daß man über manche Scheidewände in und außerhalb der Kirche sich brüderlich die Hand reichte. Mit Dissenters wirkte man zusammen in der christlichen Traktatgesellschaft (1790), für die Mission und die Bibelverbreitung. Männer voll Glaubenskraft wie Rowland Hill und die edeln Laien Wilberforce,[1] Jos. Gurney und Buxton vertraten vereint im Kreise der Gebildeten und im Parlament Christenthum und christliche Humanitätsprincipien, z. B. in der Sklavenfrage. Ihre Blüthezeit reicht bis gegen 1830. Da aber diese Bewegung in der Kirche mit ihrem Organ, dem Christian Observer, eine durchaus praktische Tendenz hatte, wie sie denn nur die drei Punkte: Nothwendigkeit der Bekehrung, Rechtfertigung durch den Glauben und das alleinige Ansehen der heiligen Schrift vertrat, und da sie auffallenden Mangel an Theologie zeigte, so bildete sich bald eine Uniformität der christlichen Ausdrücke und eine Tradition, welche zu Mechanismus und angelerntem Phrasenwerk führen konnte. So wurde aus der „evangelischen Partei," die wohl auch Low church genannt wurde, nach der Meinung der Gegner low and slow church. Eine lebhaftere Bewegung brach in einem Theil der

[1] R. Hill, Village Dialogues 1839 W. Wilberforce, A practical view of the prevailing religious system contrasted with real christianity etc. 1826.

Evangelicals wieder hervor durch die Eroberungsplane der römischen Kirche in England und durch den Gegensatz gegen die katholisirende Richtung des Puseyitismus. In den Recordites (von ihrem Hauptorgan Christian Record benannt) erwachte wieder etwas von dem alten Puritanismus, aber so, daß sie in eine zu gesetzliche Haltung übergingen, und in dogmatischer Aengstlichkeit, ja Enge jeder freieren Bewegung auch gläubiger Wissenschaft mißtrauten. Sie kehren zum Theil die alt-reformirte Prädestinationslehre wieder hervor und betonen zwar die persönliche Heilsgewißheit, aber in Form des Bewußtseins zu den Erwählten zu gehören, deren Gesammtheit ihnen die Kirche ist. Die heilige Schrift sehen sie als buchstäblich vom heiligen Geist diktirt an. Gegen romanisirende Tendenzen und gegen Hierarchie bilden sie die strengste Opposition, und fordern, auf ihre Weise sich verkirchlichend, statt der drei genannten Grunddogmen der Evangelical Party, so ziemlich wieder die Geltung altreformirter Orthodoxie.

Die zweite Hauptrichtung ist die High Church Party, die bis um 1830 fast nur noch von Politikern (Tories) und formalistischen Kirchenmännern vertreten war.[1] Die Kirche behandelten diese als Mittel und legten auf den fürstlichen Summepiskopat das Hauptgewicht. Als nun aber das religiöse Leben in seiner Selbstständigkeit erstarkte, und die Kirche zu Reformen neigte, auch den Dissenters und Katholiken Zutritt ins Parlament gestattet war, da leuchtete die Gefahr der bisherigen engen Verbindung mit dem Staate ein. So entstand eine Bewegung, die auf Das zurückgehen wollte, wodurch die Kirche eine vom Staate unabhängige Gemeinschaft ist. Das fand ein Kreis junger Männer in Oxford, besonders dem Oriel-College zugehörig, in dem Sakrament als dem innern und in dem Episkopat als dem äußern Bande. Pusey, Newman, Keble, Oakley, Palmer, Ward, Cary, Hook u. A., vereinigten sich zu häufigem Genuß des Abendmahles und zur Ausbildung der Ideen, von denen ihnen die Regeneration der anglikanischen Kirche abhängig schien. Unter ihnen selbst bildete sich wieder der Unterschied heraus, daß die Einen, besonders Pusey und Keble, einer innigen, poetischen sakramentalen Mystik, nach Art des Jansenismus in Port Royal, huldigten, während Andere, wie J. H. Newman, vornehmlich Interesse für die Erscheinungsseite

[1] Doch sind auch Wordsworth und Andere, nicht puseyitische High Churchmen. Die Organe der High Church Party sind jetzt Quarterly Review und Guardian. Das Organ der Puseyiten ist besonders der Christian Remembrancer.

der Kirche, ihre Verfassung und Machtstellung zeigten. Die Letztern sind bald in ansehnlicher Zahl zur römischen Kirche übergegangen. Aber auch die Erstern stellen die Objectivität des Sakramentes wie einem anti-mystischen Subjectivismus intellektualer oder moralischer Art, so auch dem evangelischen rechtfertigenden Glauben entgegen, sofern dieser einen Quell göttlicher Heilsgewißheit bei sich selber hat und zur Auctorität der Kirche eine kritische Stellung einnimmt; es wird von ihnen vielmehr eine Hingebung an die Kirche in religiöser Unselbstständigkeit gefordert. So ist die Mystik dieser Partei nicht eine in Gott freie, sondern macht sich in mehr passiver Weise von den Lebensordnungen der anglikanischen Kirche, ihrer Tradition und ihrem Episkopate abhängig. Der letztere ist von Rob. Wilberforce, der später zur römischen Kirche überging, zu der Bedeutung einer Fortsetzung der Incarnation im Amte gesteigert worden, was Hand in Hand mit der Neigung ging, selbst zur Transsubstantiationslehre zurückzukehren. Ihre Anschauungen haben die Puseyiten allmälig in den Tracts for the Times, woher sie den Namen Tractarians erhalten haben, niedergelegt.

Zum Begriff der wahren Kirche gehört ihnen die apostolische Succession. Christus, da er eine sichtbare Kirche wollte, habe auch eine feste Ordnung ihrer Verfassung gewollt. Der rite geweihte Bischof ist Vertreter der Apostel, und seine Handauflegung stattet den Priester mit der Kraft aus, die Elemente zu consecriren, Absolution den Beichtenden zu geben und als Mittler der Gemeinde priesterliche Opfer im Gebet darzubringen. Insbesondere haben die Priester kraft ihrer als Sakrament behandelten Ordination die Macht, durch die Taufe wiederzugebären und die Sünde abzuwaschen, durch die Consecration die Elemente mit Christi Leib und Blut zu verbinden. Beide Sakramente wirken ex opere operato. Der Clerus hat die Lehrzucht zu üben; es gibt kein Recht des Privaturtheils (private judgment) in Glaubenssachen. Die Lehrentscheidungen ruhen bei dem Episkopate. Es gibt keine göttliche Glaubensgewißheit oder Gewißheit vom eignen Heil und von der Wahrheit der christlichen Lehre, sondern die Auctorität der Kirche verbürgt diese Wahrheit. Die Heiligung wird zur Rechtfertigung selbst gezogen, und weil die letztere abgeschwächt, ja die Gewißheit von ihr geläugnet wird, so hat der Christ nicht die Möglichkeit noch das Recht etwas Anderes als ein unselbstständiges Glied der Kirche zu sein. In thesi wird zwar zugegeben, daß auch die Kirche, d. i. die Hierarchie irren kann; aber sie habe nie geirrt

so lange sie Eine war, d. h. vor dem ersten Schisma zwischen der griechischen und abendländischen Kirche, und es sei daher zur Bildung der Glaubensnormen die altkatholische Lehre mit der heiligen Schrift zu verbinden, womit zusammenhängt, daß die patristischen Studien bis auf einen gewissen Grad bei dieser Richtung in Blüthe sind. Gegenwärtig soll aber nur noch die Kirche in England die rechte Fortsetzung der katholischen Kirche sein. Um die Einzigkeit ihrer Vorzüge zu bezeichnen, wird gesagt: durch die Reinheit der Lehre und den anticurialistischen Episcopalismus unterscheide sie sich von der römischen Kirche, von der griechischen wenigstens durch Reinheit der Lehre, durch ihre apostolische Succession aber von den Kirchen des Continents. Sie sei die wahre katholische Kirche auf Erden. Da rechtmäßig und wirksam die Sakramente nur von bischöflich ordinirten Hirten sicher verwaltet werden, so bezweifeln manche Puseyiten, ob die Kirchen des Continents wirksame Sakramente haben. Sie haben eine Art Offertorium nach dem Abendmahl, also ein unblutiges Opfer eingeführt, den Glauben an das Fegfeuer, wenn auch nicht an das römische, gestattet, sowie Verehrung von Bildern und Reliquien und Anrufung höherer Geister zur Intercession. Eine dogmatische Unterlage hat dieser Auffassung Rob. Wilberforce durch jene Theorie zu geben versucht, die das ganze Leben der Kirche als fortgehenden Proceß der Menschwerdung des göttlichen Lebens in der Form des kirchlichen Artes anfzufassen strebte, was an Möhler erinnert. Kein Wunder, daß auch manche Geistliche und Laien dieser Richtung zur römischen Kirche übergegangen sind, wovon Andere nur durch das englische patriotische Selbstgefühl zurückgehalten wurden. Pusey selbst ist vor diesem Rückfall durch die secundäre Bedeutung bewahrt geblieben, die er im Verhältniß zur Frömmigkeit der äußeren Geltung der Kirche zuschreibt. Viele sind durch die Hoffnung, die ganze Kirche durch eine Contrareformation umzugestalten, in ihr festgehalten worden. Die Anfangs reißend wachsende Partei suchte nach ihren Grundsätzen auch das Leben der Kirche in Cultus und Sitte zu gestalten (Ritualism). Aber durch die praktische Entwicklung seiner Principien ist der Puseyismus mit dem in seinem Kerne doch evangelischen Volke Englands in Collision gekommen. In seiner Scheu vor Hierarchie hält es um so mehr am fürstlichen Episkopate fest. Außer den Evangelicals, besonders den Recordites, haben auch wissenschaftliche Bekämpfungen dieser Richtung aus dem Princip der Reformation

begonnen.[1] Die Controversen, die sich an ihre der Sache nach sakramentale Amtstheorie anschlossen, giengen von der heiligen Taufe aus, von da zum heiligen Abendmahl, und von hier zur Beichte als privater Ohrenbeichte fort. In dem Streit über die Taufe zwischen Gorham und Philpotts, Bischof von Exeter 1848 ff., kam zu Tage, daß sie mehr Gewicht auf die Wiedergeburt durch die Taufe legten (baptismal regeneration) als auf den rechtfertigenden Glauben; daß ihre Tauflehre zwar die Wiedergeburt in Rechtfertigung verwandeln will, aber den persönlichen Glauben für diese gar nicht besonders in Betracht zieht. Die Taufe wirke nicht bloß ohne vorangehenden Glauben, sondern sie wirke auch segensreich, ohne den persönlichen Glauben zu wirken. Die Taufe spende Sündenvergebung und Rechtfertigung; letztere bezeichne aber noch mehr die inwohnende Gerechtigkeit als die zugerechnete. Gorham erreichte Freisprechung; aber die puseyitische Tauflehre blieb ungerügt. Das zweite Stadium des Streits, auf das heilige Abendmahl sich erstreckend, versetzte die Puseyiten schon in eine minder günstige Lage. Der Puseyit Denison trat in Betreff der realen Gegenwart von Christi Leib und Blut, im Widerspruch mit den 39 Artikeln, nicht nur der lutherischen Kirche nahe, sondern verband damit magische Vorstellungen von der Macht der priesterlichen Consecration, und legte ein übermäßiges Gewicht darauf, daß auch die Unwürdigen Dasselbe empfangen, was die Würdigen. Die Häupter seiner Partei machten seine Sache zu der ihrigen; aber vom erzbischöflichen Gericht in Canterbury wurde er verurtheilt. In dem Episcopat verschwinden immer mehr die Puseyiten; für sie ist in England vornehmlich nur der Bischof von Oxford mit einigen schottischen Bischöfen. Endlich wollte Poole Privat- und Ohrenbeichte herstellen; aber das erregte einen Sturm im Volk. Auch er wurde verurtheilt. Bereits zeigt sich eine weit verbreitete Reaktion im englischen Volk gegen diese katholisirende Richtung; aber leider ist eine Folge dieser Lage, wo das Volk sich gegen seine Führer als Irrlehrer kehrt, eine vielfache Verwilderung, das Aufleben eines widerchristlichen Geistes, wozu nicht wenig die materialistische Gesinnung beiträgt, die von dem rastlosen Handelsgeist und der

[1] Z. B. von W. Goode und dem Contemporary Review, Jan. und April 1866; von Isaac Taylor, Esq.: Ancient Christendom; the restoration of belief 1855, und den Congregationalisten Halley, Dr. Vaughan, Davidson. Vgl. Judgements of the Privy Council 1865, S. 117. 154. 176.

kräftigen Entfaltung der Naturwissenschaften ohne hinreichendes Gegengewicht der ethischen genährt wird. Im Ganzen verhält sich der englische Geist antipathisch zu einer im Helldunkel und in dunkeln Gefühlen schwelgenden symbolischen Religion, und bereits ist die puseyitische Bewegung in starkem Rückgange begriffen.[1]

Der Wissenschaft und ihrem Fortschritt huldigt mehr als die beiden bisher genannten Parteien eine dritte Richtung, die den Namen der Broad church-party erhalten hat. Sie darf nicht mit dem Latitudinarismus der anglikanischen Kirche des 17ten Jahrhunderts verwechselt werden, die in arminianische Verflachung gerieth, und auch nach der Herrschaft des Deismus um 1750 sich wieder einstellte. Die freiere Richtung, die sich nach 1830 seit Erneuerung des religiösen Geistes weiter verbreitet hatte, nahm eine edlere, gehaltvollere Gestalt an. Ohne selbst eine Partei bilden zu wollen, stellen sich die Männer dieser Richtung in die Mitte zwischen die Hochkirchlichen, denen Alles die Kirche, und die Niederkirchlichen, denen Alles die gläubige Persönlichkeit ist. Sie suchen beides zu verbinden, um dadurch das englische Volksleben zu heben und zu veredeln in sittlichreligiöser und wissenschaftlicher Beziehung. Der reformatorischen Synthese des Intellektualen und des Ethischen huldigte mit dem geistvollen Dichter und Schriftsteller Coleridge besonders das Haupt dieser Richtung, Thomas Arnold, der berühmte Rector von Rugby,[2] der eine große Schule begabter Männer zählte, z. B. Jul. Hare, Stanley, Kingsley, Temple, Pattison, Wilson, Tait u. v. A.[3] Eine verwandte Richtung hat Maurice, früher Professor am Queens College, Vertreter einer allgemeinen Wiederbringung aller Dinge und einer Versöhnungslehre, die an Schleiermacher und v. Hofmann erinnert.[4] Er ist

[1] Vgl. Contemporary Review, Januar 1866.

[2] Sermons; Church reform; Miscellan. Works. Sein Leben von Stanley 1844 ed. 2.

[3] Jul. Hare, Archdeacon: Charges; the Victory of Faith; The mission of the comforter; Vindication of Luther against his recent English assailants. The contest with Rome (gegen Newman, gegen dessen Essay on development auch Archer Butler seine Letters on Romanism schrieb). Ch. Kingsley, Alexandria and her schools u. A. Stanley hat außer Sermons und Essays 1847 die Corintherbriefe commentirt und in 2 BB. die Geschichte der jüdischen Kirche 1865 behandelt.

[4] Maurice, Kingdom of Christ ed. 2. 1842; the religions of the world 1847. Moral and metaph. Philosophy 1850. Theolog. Essays 1853; The word: Eternal and the punishment of the wicked; Eternal life and eternal

Coleridge, Schellings Schüler geistesverwandt. Sein Freund ist der Erzbischof Dublin Trench, der die Bergpredigt, den Wunderbegriff und die Wunder, sowie die Parabeln Christi in sehr achtungswerther, auch der deutschen Literatur kundiger Weise behandelt hat. Diese Männer sind mit der deutschen Theologie nicht bloß vertraut und befreundet, sondern ihr auch theilweise ebenbürtig.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf den Stand der Theologie in Großbritannien überhaupt, so ist schon angedeutet, daß ein Hauptfehler der Evangelical party der Mangel an wissenschaftlichem Leben ist, und daß die puseyitische Richtung Verdienste vornehmlich nur um Belebung patristischer Studien hat. Die exegetischen wie kritischen Untersuchungen sind meist gebunden durch den alten Inspirationsbegriff. Doch macht namentlich Alford, commentirender Herausgeber des Neuen Testaments (1849) eine rühmliche Ausnahme.[1] In der systematischen Theologie genießt von obigen Controversen abgesehen vornehmlich nur die Apologetik (Evidences) lebendiges Interesse.[2] Noch bis in die neueste Zeit galten die Werke des vorigen

death. Auch hat er die Schriftlehre vom Opfer behandelt, über die Kirche sec. 1. 2, über die Patriarchen und Gesetzgeber, Propheten und Könige des Alten Testaments und das Evangelium Johannis geschrieben.

[1] Andre Exegeten: Webster und Wilkinson (Greek Test. with notes) Trollope; Conybeare, Howson (Paulus); Ellicott (Bp. of Gloucester) paulinische Schriften und Leben Jesu. Jowett, Commentar zu paulinischen Briefen. Gegen ihn Davies: St. Paul and modern thoughts. — Westcott, Geschichte des Canons N. T. bis sec. 4. — Exegese A. T.: Wright, Candlish und J. J. Howard über die Genesis; A. B. Davidson, Commentar zu Hiob 1862 f.; Henderson zu Jesaia, Jeremia, kl. Proph.; Pye Smith, The Scripture testimony of the Messiah; Tregelles und Pusey über Daniel; Dr. Sam. Davidson hat mehrere Werke über Einleitung ins Alte und Neue Testament geschrieben. Biblische Realwörterbücher von Smith, Kitto, Fairbairn. — Die Judgements S. 247 ff. lassen für biblische Kritik Raum.

[2] Eine werthvolle Sammlung von dogmatischen und ethischen Schriften enthalten The Congregational Lectures, z. B. Henderson On divine Inspiration, die er nicht buchstäblich denkt; Payne, On original Sin; Gilbert, On the christ. Atonement; Pye Smith: Christi Opfer und Priesterthum; Halley, the Sacraments 2 PP.; Wardlaw, christ. Ethics. Ueber die Versöhnung haben bei den Theologen englischer Zunge neuestens viele Verhandlungen stattgefunden. Jowett vertritt socinianische Sätze; Frederick Den. Maurice will Christi Werk unter den Gesichtspunkt des ethischen Opfers gebracht wissen, ohne eine nähere Beziehung zwischen der göttlichen Strafgerechtigkeit und der Versöhnung zu suchen. Eine dritte Ansicht, der von Park in Andover (s. u. S. 917) sich nähernd, ist vertreten von John Cotter Macdonnell, The doctr. of the Atonem. Lond. 1858, der sich an Erzbischof Magee's Werk (Atonement and Sacrifice, um 1800) anschließt und den Unterschied zwischen Strafe und Sühne betont

Jahrhunderts, Lardner, Butler, Paley für klassisch und unübertrefflich, so daß die Jugend sie auswendig zu lernen hatte, und dann für gewappnet gegen alle Angriffe galt, obwohl doch die Methode dieser Männer nur die des biblischen Supernaturalismus ist, der durch Betrachtung von Natur und Geschichte zu gewissen Wahrscheinlichkeiten zu Gunsten der heiligen Schrift kommt. Da sich durch die auch nach England hinüber wirkenden Fortschritte der deutschen Theologie in neuester Zeit dieser Methode das Vertrauen zu entziehen begann, indem sich größere Ansprüche an Wissen und Gewißheit in den Geistern regten, während dem Puseyitismus die persönliche Heilsgewißheit für schwärmerisch und methodistisch und, weil zum private judgement leitend, für kirchenzerstörend galt, so meinte neuestens Mansel,[1] Professor in Oxford, dadurch wieder eine günstigere Position zu erobern und die alte formale Apologetik zu neuem Ansehen erheben zu können, daß er bei ziemlicher Kenntniß der deutschen Philosophie von Kant bis auf Hegel und Schleiermacher zu beweisen sucht: es gibt keine Schwierigkeiten für das vernünftige Denken in den Lehren der Offenbarung, welche nicht auch ebenso Schwierigkeiten ja Widersprüche wären, die die Vernunft in sich selber hegt. Auf Sir Will. Hamiltons „Philosophie des Bedingten" gestützt (s. o. S. 518), suchte er nicht ohne Scharfsinn zu beweisen: „Der Mensch als endliches Wesen kann nicht anders als Gott endlich, anthropomorphistisch denken. Aber andererseits hat der Mensch ein Gefühl, daß Gott nicht endlich ist; ihm ist daher schon durch seine geistige Constitution ein nothwendiger Irrthum auferlegt, wenn er in religiösem Gebiet etwas wissen will. Frei von Widersprüchen bleibt er nur dann, wenn er, auf das Wissen göttlicher Dinge schlechthin verzichtend anerkennt, nur für Praktisches da zu sein. Aber weit entfernt nun etwa auf das Gefühl des Unendlichen eine Theologie bauen zu wollen, eifert er auch hiegegen unter dem Namen der Intuitional theology und wird durch seinen Satz, daß die Vernunft auch in sich selbst dieselben Räthsel oder Widersprüche hege, wie die Offenbarung, dazu getrieben, daß er auch kein Wissen von einem in sich Guten, absolut Werthvollen, Sittlichen zugibt, so wenig als ein religiöses.

S. 197 ff., indem Christus als unschuldig nicht eigentlich habe Strafe leiden, aber die dem Gesetz entsprechende Sühne tragen können. Aehnlich Thompson, Beysie, John Mac Leod Campbell u. A. Der neue Dogmatiker des Methodismus ist Warren.

[1] Limits of religious thought, s. o. S. 902.

Denn auch jenes wäre ein Wissen von etwas Unendlichem. Das Sittliche vielmehr ist ihm nichts Anderes als das Einzelne, wovon Gott gewollt hat, daß wir es thun oder lassen sollen. Es gibt ihm nichts in sich Gutes, noch ein Wissen von Solchem, sondern nur ein Wissen auf dem Grunde der Positivität durch die historische Offenbarung. Daher hat Gott, was er einst verbot, ein andermal auch gebieten können. Gott kann nach Mansel auch die moralischen Gesetze durchbrechen, was er moralische Wunderthaten nennt. Die Offenbarung nun freilich kann wieder dem Menschen nichts Unendliches, Göttliches offenbaren, wenn dasselbe ihm schlechthin unzugänglich sein soll. Daher er auch sagt, alle Offenbarung sei nur symbolisch. Die menschliche Vernunft könne aber auch die Offenbarung nicht kritisiren. Gleichwohl könne zu ihr das Denken hinführen, wenn man nur nicht zu viel verlange, d. h. wenn man auf Wissen in göttlichen Dingen verzichtet und mit Wahrscheinlichkeitsgründen vorlieb nimmt, die nach ihm durch jene Arbeiten von Butler und Paley hinreichend gegeben sind, auf die er schließlich verweist in der Hoffnung, ihren erbleichenden Glanz erneuert zu haben. Seine Tendenz ist, dem Interesse der Orthodoxie zu dienen, einer solchen freilich, die uns schließlich der bloßen Auctorität und Positivität der Kirche unterwerfen würde. Den Rationalismus und Dogmatismus behandelt er als gleich verkehrt, weil beide ein Wissen behaupten; sieht aber nicht, daß er selbst die Menschwerdung, Versöhnung u. s. w. zu bloßen Symbolen, die christliche Religion zu einer vorchristlichen, einer Religion der Symbole macht, also mit seinem Gegensatz gegen alle Spekulation und geistiges Erkennen mitten in den Rationalismus hineingeräth. Er sieht endlich nicht, wie er den Menschen zu einem ewigen Dualismus und zu einer Knechtschaft verdammt, da wir nach ihm von Gott doch eine gewisse Vorstellung haben, ohne die keine Religion mehr wäre, jene Gottesidee aber nicht positiver, sondern nur negativer Art sein und die Wirkung haben soll, alle unsere Gedanken von Gott als nothwendig unwahr zu bezeichnen. Ihm ist Maurice[1] und M'Cosh, Prof. in Belfast,[2] siegreich entgegengetreten; beide haben die Verdunkelung des reformatorischen Glaubensprincips in dieser Theorie aufgedeckt und zahlreiche namhafte Stimmen in England haben auf Anlaß dieser Controverse begonnen, dem

[1] What is Revelation? 1859.

[2] Intuitions of the Mind. 1860.

vielverkannten materialen Princip der Reformation, sowie dem Zeugniß des heiligen Geistes für das Christenthum wieder seine Stelle zu geben, wodurch die formale Apologetik in bescheidenere Grenzen zurückgewiesen, auch anerkannt wird, daß es, wie unmöglich, so entbehrlich ist, von ihr die Begründung der eigentlichen Glaubensgewißheit zu erwarten. [1]

Aber im Zusammenhange hiemit scheint von anderer Seite noch eine ernste Krise für die alte englische und schottische Theologie im Anzuge. Es hat sich auch eine mehr negative Richtung gebildet, die in den Essays and Reviews zum Worte gelangte, welche wie eine Explosion in England wirkten, zumal die Verfasser der sieben Abhandlungen zum Theil anglicanische Würdenträger sind. [2] Hier sucht Temple, Arnolds Nachfolger in Rugby, die Erziehung der Menschheit so zu denken, daß ihre Entwickelung als eine immanente, durch ihre Kräfte sich vollziehende erscheint, ohne daß für die göttliche That eine sichere Stelle bleibt. Jowett, ein verdienter und geistvoller Commentator des Apostels Paulus läugnet die Inspiration, die Erbsünde und die Sühnung. Rowland Williams, ein enthusiastischer Verehrer Bunsens, läugnet die Gottheit Christi und die Incarnation. Baden Powell greift die Beweise für das Christenthum, besonders die Wunder an, ohne daß zu erkennen wäre, daß er die Wahrheit des Christenthums anders begründen will. Dagegen andere Arbeiten der Essayisten sind verdienstlich und haben neben wissenschaftlicher auch positiv kirchliche Haltung. [3] Gegen die „Essayisten" hat die Convocation 1864 mißbilligende Erklärungen erlassen, aber selbstverständlich können auf solchem amtlichem Wege Fragen dieser Art weder entschieden noch beruhigt

[1] In den Streit auf dem Continent über das Leben Jesu hat in sehr eigenthümlicher, anziehender Weise der Verfasser des Buches: Ecce homo, a survey of the life and work of Jesus Christ, ed. 4. 1866, eingegriffen. Gesunden und scharfen Blicks in die Wirklichkeit, wie ihn selten das theologisch geschulte Auge hat, hebt der Verfasser in einfachster Weise das neue pneumatisch-ethische Wesen des Christenthums schlagend hervor, gestützt auf die unbestrittensten Worte und Thatsachen im Leben Jesu, und indem er Jesu Lehre, Leben, Leiden im innigsten Zusammenhang mit dem Wesen des Evangeliums aufzeigt, ruft er zugleich den Eindruck der historischen und der inneren Wahrheit des Christenthums hervor und hebt über die Theorien der absichtslosen wie der absichtlichen Dichtung solchen Lebens und solcher Persönlichkeit wie von selbst hinaus.

[2] Essays and Reviews, Oxford 1860, ein Werk, das als Programm einer wissenschaftlich ansehnlichen Partei galt. Dagegen schrieben Tait, Taylor u. A.

[3] So besonders Pattisons schöne Abhandlung über die Geschichte der englischen Theologie von 1689—1750.

werden. Auch war vom höchsten Gerichtshof eine Verurtheilung nicht zu erlangen. So bleibt nur die wissenschaftliche Ueberwindung des Irrthümlichen übrig, die das Recht nicht verkennen wird, das ihnen immerhin dem puseyitischen Autoritätswesen, dem biblischen Supernaturalismus, der Unwissenschaftlichkeit gegenüber beiwohnt.

Schon stehen auch der negativen Richtung tüchtige wissenschaftliche Kräfte entgegen (s. o. S. 909), der bedeutende Exeget und Kritiker N. T. Alford, Dechant von Canterbury, Stanley, Dechant von Westminster, Conybeare (†), Paulson, Kingsley, E. T. Vaughan, Laing, Ayre, Cowper, besonders aber Maurice und Trench.[1] Sie sind meist durch die deutsche Theologie, zum Theil durch Schleiermacher, oder durch Coleridge's Vermittlung von Schelling'schen Ideen angeregt und nehmen eine freiere Stellung als die alten englischen und schottischen Theologen ein. Einige von ihnen erkennen auch die Schwächen ihrer alten Apologetik und weisen auf den reformatorischen Weg zur Erlangung der Gewißheit zurück. Erwägt man die hohe Aufgabe, die Großbritannien für den Protestantismus und seine Zukunft auch in andern Welttheilen, besonders Asien mit Ostindien und China, sowie in Afrika anvertraut ist; bedenkt man auf der andern Seite, daß die an sich noch nicht große Partei der Essayisten in der nächsten Zeit bedeutenderen Zuzug zu erwarten hat, wie die Aufnahme von Bischof Colenso's Werk über den Pentateuch, besonders aber der erwachende Forschungsgeist und die Fortschritte in der Naturwissenschaft vermuthen lassen: so ist zu wünschen, daß die Vertreter einer christlichen Wissenschaft gegenüber den von deutschen Waffen geschärften Angriffen ihrer Gegner immer mehr auch die aufbauende deutsche Wissenschaft kennen lernen, um aus ihr selbstständigen Gewinn zu ziehen. Ein hoffnungsvoller Anfang zu neuem wissenschaftlichem Aufschwung ist durch die Gründung der großen Zeitschrift: Contemporary Review 1866 gemacht, unter deren Mitarbeitern außer mehreren der Obigen noch Cheyne, Tulloch, S. Stead, Cheetham, Benj. Shaw, Stew. Perowne, Plumptre, J. S. Howson, Lake zu nennen sind. Sie wollen den Geist wahrer Katholicität vertreten, auch die puseyitische Richtung nicht mit Gewalt aus der Kirche weisen, indem sie vielmehr deren Ueberwindung von innen heraus hoffen, wenn nur dem christlich-

[1] Wir können überhaupt die ganze Neue Cambridger Schule hieher ziehen, zu welcher die Historiker Ch. Hardwick und Merivale, die Dogmatiker Westcott, Harold Browne (Exposition of the 39 Articles ed. 2. 1854), Thom. Birks u. A. gehören.

wissenschaftlichen Geist freier Spielraum gelassen werde. Dr. Pusey hat neuestens 1866 eine Schrift „Eirenikon" herausgegeben, in welcher (wie in dem 90. Tract for the times) die strenge Verbindlichkeit der 39 Artikel für seine Richtung geläugnet wird. Contemporary Review (April 1866) in einem Artikel von Stanley will ihm diese Deckung, wenn auch aus andern Gründen, lassen, fordert aber dann auch von ihm eine weitherzigere Gesinnung gegen die Dissenters oder gegen Theologen, die nach anderer als der römischen Seite hin von den 39 Artikeln abweichen. Die Verpflichtung auf diese soll nur eine Verpflichtung auf sie im Ganzen, nicht im Einzelnen sein. Man kann allerdings sagen, daß in der anglicanischen Kirche die Einheit nicht bloß auf den 39 Artikeln ruht, sondern ihren Halt auch in dem Common Prayer-Book und der kirchlichen Verfassung hat.

In Nordamerika hat die Theologie, soweit wir es zu übersehen vermögen, noch kaum eine zusammenhängende literarische Geschichte.[1] Die zahllosen Parteien daselbst, meist noch in die praktischen Aufgaben versenkt, können für wissenschaftliche Verständigung und Fortschreitung noch nicht sehr viel thun. Aber die schon jetzt reichlich stattfindende Einführung englischer, schottischer und besonders deutscher Theologie führt diesem Lande viele Bildungselemente zu, so daß, wenn auch durch eine Gährung hindurch, bei wachsendem wissenschaftlichem Verkehr und Austausch die Theologie dort ohne Zweifel einer neuen und zwar selbstständigen Combination und Gestaltung entgegen geht, die bei der vollständigen Unabhängigkeit der kirchlichen Gemeinschaften vom Staat in vielfacher Beziehung eine Aehnlichkeit mit der Entwicklung der Kirche der ersten Jahrhunderte haben dürfte. Die deutsche Theologie, besonders von Professor Schaff und seinem Gesinnungsgenossen Nevin vertreten, allen bedeutenderen Theologen aber auf dem Wege der Literatur mehr oder weniger bekannt, darf einen dauernden Halt von der deutschen Einwanderung und den durch sie sich bildenden Lehranstalten hoffen.

Am einflußreichsten sind neben den Presbyterianern die Baptisten und Methodisten geworden. Am meisten wissenschaftlichen Sinn zeigen die Presbyterianer und Congregationalisten, die auch allmählig ihre Union betrieben, freilich zum Theil in oberflächlicher Weise, denn beide waren zumal in

[1] Henry Smith in New-York hat einen Abriß der Geschichte amerikanischer Theologie geschrieben, der mir aber leider noch nicht zugänglich geworden ist. Dagegen vgl. die Biblioth. Sacra and bibl. Repository von Edw. Park und Taylor. (1830 ff.)

Massachusets bis um 1830 vielfach in Rationalismus oder Socinianismus und Unitarismus ausgeartet. Die bedeutendsten Unitarier sind Channing und Parker.[1] Der Erstere, gest. 1842, war ein tieferer Geist von feinem sittlichem Urtheil und energischem Charakter, durch feurige Freiheitsliebe ausgezeichnet. Es ist in ihm ein mystischer Zug, lebendiger Glaube an eine übernatürliche Welt und ihr wunderbares Eingreifen in die Sichtbarkeit; auch die Inspiration heiliger Schrift hält er fest, und obwohl er die Trinität verwirft, hat er doch eine nicht ebionitische, sondern sabellianische Vorstellung von Christus.[2] Th. Parker dagegen versprach mehr als er gehalten hat, und ist allmählig in leidenschaftlicher Negativität verkommen. Den deistischen Gottesbegriff hat auch er, wie überhaupt diese neueren Unitarier überwunden, aber mit Hülfe pantheistischer Einflüsse. Innere Einwirkungen oder Offenbarungen Gottes gibt er zu; aber keine Wunder, keine Autorität der heiligen Schrift. Der geistreiche Congregationalist Bushnell lehrt Sabellianismus in theopaschitischer Form.[3] Es ist, als ob die neue Welt theologisch und christologisch den Gang von dem Unbestimmtesten zu dem Bestimmteren, den die ersten christlichen Jahrhunderte darstellen, wiederholen wollte. Eine Reaction gegen den Unitarismus und Ebjonitismus ist seit der Erweckung (Revival) 1831 und Parkers Extravaganzen im Gang, selbst unter den Unitariern, deren Organ der Examiner ist.

Innerhalb des Presbyterianismus entstand nach jenem Unionsversuch mit den Congregationalisten eine Spaltung (1837) in die „Alte Schule“ mit wesentlich schottischer Theologie, im Princeton Seminary und Review herrschend,[4] und in die „Neue Schule,“ die von der Theologie des neueren Congregationalismus (in Andover u. s. w.) sich kaum unterscheidet. Diese neuere amerikanische Theologie, überwiegend anthropologisch, aber fern von Rationalismus und Socinianismus, hat in den Dogmen von der Erbsünde,

[1] Vgl. die schöne Arbeit von Cheetham, Theodor Parker and American Unitarianism. Contemp. Rev. März 1866. Es findet sich darin auch eine treffende Zeichnung von Channing. Ferner: Gelzers Monatsbl. 1866. Febr. Will. Channing, Charakterbild eines amerikanischen Unitariers. Englische Unitarier: Martineau, Taylor.

[2] Vgl. seine vortreffliche Abhandlung über den Moral character of Christ.

[3] In einer neuern Schrift hat Bushnell sich der Christologie Irvings genähert. Er nimmt eine Macht des Bösen auch in der Natur Jesu an.

[4] Vgl. Bibliotheca Sacra 1863, S. 561—635. Zur Old School gehören Breckenridge, Rice, H. Woods; das jetzige Haupt ist Hodge.

ihrer Schuld und Zurechnung, von der Freiheit, Gnade, Versöhnung, Wiedergeburt die calvinistische Lehre gemildert. Es gehören zu ihr Witherspoon, Taylor, Robinson, der berühmte Reisende im heiligen Land, der Exeget des N. T. Mos. Stuart, der Dogmatiker Park,[1] Herausgeber der Bibliotheca Sacra, der verbreitetsten theologischen Zeitschrift, der philosophisch gebildete Kirchenhistoriker Henry Smith in Newyork u. A.[2] In der Lehre vom heiligen Abendmahl haben die Presbyterianer sich vielfach von Calvins reicherer Auffassung mehr zu Zwingli hingewandt und Nevin, der die ächte Lehre Calvins in Erinnerung brachte,[3] und die endlose Sectenzersplitterung beklagte, ist dadurch vielen als katholisirend verdächtig geworden.

[1] Edwards A. Park. The Atonement, Discourses and Treatises by Edwards, Smalley, Maxcy, Emmons, Griffin, Burge and Weeks, with an introductory essay. Bost. 1860. Christi Leiden, auf die ihm das Hauptgewicht fällt, haben, sagt er, nicht die Bedeutung, Gott wohlwollend gegen uns zu machen oder für Gnaden, die er uns erweisen will, zu bezahlen; sie haben nicht der justitia commutativa oder distributiva genug zu thun, oder die Schuld wegzunehmen durch ein eigentliches Strafleiden, das für unsere Gehorsamsschuld oder für die schuldige Strafe die eigentliche Bezahlung wäre, sondern durch Christi Leiden ist ein Hinderniß der Vergebung weggeräumt, indem Gottes Gerechtigkeit trotz seiner Gnade dadurch erklärt ward. Christi versöhnendes Leiden war nöthig Gottes wegen, um ihn als den sich selbst gleichbleibenden Weltregenten in den Stand zu setzen, dem Sünder Gnade zu erweisen. Es kam darauf an, daß durch die Versöhnung das Gesetz und Gottes Heiligkeit ebenso sehr geehrt würden, als sie es durch die Vollstreckung der gesetzlichen Strafen geworden wären (LXIX.). Es ist nicht willkürlich, daß Gott nur auf Grund der Leiden Christi vergibt; er wäre seinem Gesetz und Reich, ja sich selbst ohne dieses nicht gerecht. Aber durch das objective Factum der Leiden Christi hat noch Keiner ein Anrecht auf Gnade, diese bleibt der absoluten Souveränität Gottes unterstellt, da Christi Verdienst nicht ein Handel oder Tausch wie zwischen Mein und Dein ist. Gleichwohl ist dieses Verdienst universal und allgenugsam, wofür außer Watts auch die Dordr. Synode und Calvin angeführt wird (S. 375—388. 525); aber Gottes Machtvollkommenheit hat die durch Christi Verdienst ermöglichte Gnade lediglich an die Gläubigen auszutheilen beschlossen (XI. XLIII. LII. LVII. 59. 525. 527. 513—17. 525–27). Es ist das im Wesentlichen die governmentale Theorie, jedoch unter Rückgang auf Gottes heiliges, sich selbst gleiches Wesen.

[2] In neuester Zeit scheinen die Alte und die Neue Schule sich einander wieder zu nähern. — Der Erwähnung werth sind außer Obigen noch besonders der Kirchenhistoriker Shedd (Discourses and Essays; Lect. upon the Philosophy of History); D. Hackett, Comm. on the Acts of the Apostles 1858; Conant, the Gospel by Matthew (mit revidirter Version, kritischen und philologischen Noten) für die amerikanische Bible-Union 1860.

[3] The doctrine of the reformed church on the Lord's Supper, by J. W. Nevin, Mercersb 1850.

Amerika steht noch in seinen theologischen Anfängen, aber die Zukunft des Protestantismus hängt großentheils von der weiteren Entwicklung dieses kräftigen, nunmehr auch von dem Banne der Sclaverei befreiten Volkes ab, daher die Erhaltung und Mehrung des Verkehres mit dem deutschen Protestantismus und seinen Gütern von unberechenbarer Bedeutung ist. Jetzt ist die Zersplitterung noch groß und der Gegensatz der Parteien oft mehr ein Spiel der Willkür und äußerer Interessen, als daß er zu ernstem wissenschaftlichem Kampf gediehe. Aber je mehr der Sinn für Wissenschaft zunimmt und mit ihr die Kraft des Gedankens, dem eine einigende Macht beiwohnt, weil er auf das Allgemeine und an sich Wahre gerichtet ist, desto mehr müssen von den dortigen Denominationen viele von selbst verschwinden, andere aber in einen Proceß der Verständigung eintreten, der ihnen eine gemeinsame Geschichte auch des geistigen und religiösen Lebens sichert, welche wie Großbritannien ebenbürtig und fruchtbar mit deutscher Wissenschaft wetteifern wird.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Zweiter Hauptabschnitt.

Erste Abtheilung.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Seite

Zweite Abtheilung.

Dritte Abtheilung.

Zweites Buch.

Erste Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Seite

Zweite Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

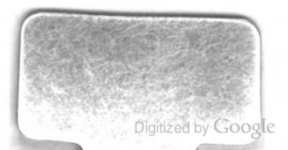
Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Dritter Abschnitt.


Digitized by Google

